مَوسُوعَة
مُصْطَلحَات أصُول الفِقْه
عِنْدَ المُسْلِمِين

سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية

موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين

الدكتور رفيق العجم

الجزء الأول
أ - ع

مكتبة لبنان ناشرون

مكتبة لبنان ناشرون ش.م.ل.
زقاق البلاط - ص.ب: ١١-٩٢٣٢
بيروت - لبنان
وكلاء وموزعون في جميع أنحاء العالم

الطبعة الأولى ١٩٩٨
رقم الكتاب 01R160904
طبع في لبنان

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾

صدق الله العظيم

(التوبة: ١٠٥)

«مَن يُرِدِ اللهُ به خيرًا يُفَقِّهْهُ في الدين»

(صحيح البخاري، كتاب العلم، ح ١٣، ١/ ٤٦)

(صحيح مسلم، كتاب الامارة، ح ١٧٥، ٣/ ١٥٢٤)

شُكرٌ وتقدير

لعلّ مصطلحات أصول الفقه في حلّتها الموسوعية هذه ثمرة طيبة أينعت إلى جانب مثيلاتها من مصطلحات الفلسفة والكلام، إذ بهذا الجهد يتتابع العمل فيعقب موسوعة علم المنطق وجامع العلوم. وبذلك يتحقق عزمنا في جمع الوفرة الوافرة من مصطلحات العلوم العربية والإسلامية التراثية.

وعزم الفرد ضعيف يتقوّى بغيره ويشتد، بمثل ما يتبلور ويتعاظم بالمؤسسة.

فالفضل يعود لهؤلاء ممَّن ساعد مباشرة أو غير مباشرة وأخصّ بالذكر:

- الأستاذ خليل حبيب الصايغ شخصًا ومكتبة لبنان ناشرون مؤسسة. حيث أخذا على عاتقهما مشروع هذه السلسلة (سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية) في جرأة عزّ نظيرها، وفي نظرة علمية ثاقبة قلّ مثيلها، لتخرج الموسوعات في حلة زاهية لافتة.
- مكتبة المعهد العالي للدراسات الإسلامية التابع لجمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت، لما قدّمته من مساعدة في تأمين الكتب والمراجع القيّمة.
- سماحة الشيخ خليل الميس على تعاونه وتزويدنا بعدد كبير من مراجع أصول الفقه فُقِدَت من المكتبات العاملة في بيروت، فوضعها بتصرفنا من مكتبته الخاصة.
- زوجتي أمينة الباحثة الدقيقة، التي قامت بجهد كبير في ضبط آيات القرآن الكريم والمساعدة في تخريج الأحاديث والتصحيح والمراجعة. وأولّا وآخرًا الصبر الطويل على ما يأخذه هذا العمل من وقت مديد.
- جماعة المساعدين الباحثين.

المُقَــدّمَــة

أصول الفقه علم منهجي وتشريعي ولغوي. وهو عمل فكري بديء اختصّ به المسلمون وعبّروا عنه بالعربية، وربما كان خير ممثل لحكمة وعبقرية العرب والمسلمين. خرج من بنات اجتهادهم بعيدًا عن التأثير الدخيل، وانبنى لبنات متتالية حتى شكّل بناء تجريديًا وعلمًا خاصًا. فهو آيات دالآت تنمّ عن ذهنيتهم، وتنطق بأصدق نطق يبيّن طبيعة التصور والمحاكمة الإسلاميتين إزاء مشكلات النقل والعقل أو النص وما يستجد ويُبتدع. ويعالج علم أصول الفقه فيما يعالج معضلات التشريع الثابت في مواجهة المتغيّرات المجتمعية المستجدة والحادثة، خلال عملية تبدّل العمران وتحول المعاش.

فلا عجب إذا جاء هذا العلم خزانًا وفيرًا للمصطلحات، وقد سبق وأشرنا في تقديم كشاف اصطلاحات الفنون إلى أن المعاني المبتكرة وأعمال العقل المتصوَّرة لا تتحقّق وتتعيّن وتتشيّأ إشارات ورموزًا إلا بانسكابها في أنواع من الألفاظ وأنماط من الصيغ، تشكّل في جملتها بنيانًا لغويًا له خصائصه وطبعه وجبلّته، استللنا منه المصطلحات رموزًا معبّرة بالنظم المعجمي وصولًا إلى كنه هذا العلم بأسهل طريق وأيسر جهد.

وقد نما هذا العلم وتطور، وأينع على جنبات القرآن الكريم ومباحثه، وعلى هدي السنّة الشريفة وتوجيهاتها. ثمّ ازداد غنى بعد عدة قرون باحتكاكه في علم المنطق ذي النبعة اليونانية، لكن هذا العلم اليوناني الأصل كان قد انطبع بطبع العربية واختص بخاصيات التصور الإسلامي فتحوّل وتحوّر[1].

والأصول الإسلامية انجدلت مع العلوم الدينية الأخرى وارتبطت فيها. ولا سيما علم الكلام والفقه، اللذين دارت أبحاثهما بهدي من النهج الأصولي. فشقّ الأول

---

(١) راجع كتبنا: المنطق عند الفارابي ٣ج، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٥-١٩٨٦ والمنطق عند الغزالي، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٩.

طريقه عبر العقائد، ودافع عنها بالحجاج العقلي والنهج المجرد الفكري. وسار الثاني بضوء إيجاد الطريق الذي يعقد الرباط بين المستجدات ونصوصها السمعية المسلّمة إيمانيًا، ابتغاء إعطاء الأحكام في الحوادث الطارئة وتقديم الفتوى الصالحة.

وإذا كان علم أصول الفقه قد خرّج المبادئ والأسس والأدلة والمعايير التي يسير على هديها الفقيه والمفتي والمجتهد، فإن هذا العلم قد تبلورت معه وعنده الكثير من الأبحاث الفكرية، وتمخّضت عن ذلك عدة مسائل فلسفية تعالج الأسباب العليا ومبادئ الأشياء، أو ما سمّيت في العصر الراهن الصور الماورائية أو القَبْلية المتحكّمة بعالمي التصور والحكم، أمثال: مباحث العلة والجوهر والجبر والحرية، والحلال والحرام والإباحة. وتبايَن الرأي والموقف فيها وتشعّب شعبًا شتى تبعًا للفرق والمذاهب، لكنها جميعها انجذبت ضمن دائرة القرآن والسنّة وفي حقل معانيهما.

كما وأن مباحث هذا العلم وعطاءاته تشكّلت في دائرة اللغة العربية وداخل إطارها البنائي، بما تحمله من طابع خاص صاغته الذهنية العربية والساميّة عامة. وأدرك العرب والمسلمون ذلك فاعتبروا تمايز العلوم في نفسها إنما هو بتمايز الموضوعات. فصدّروا العلم بما عرف عندهم بالمبادئ والمقدمات. فكانت معرفة العلم بمعرفة حدّه تمييزًا للمفهوم، وبمعرفة الموضوع تمييزًا للذات. والملفت أن للفظ العربي الواحد والمصطلح الواحد أحيانًا عدة مفاهيم وكثرة من المعاني، حتى تكاد اللفظة الواحدة تضج في تشعّب دلالاتها، وهذا الأمر يسري في معظم اللغات إلا أن العربية تميّزت فيه لقدمها من جهة ولمواكبتها العلم السائد وإبداعها فيه إنسانيًا على امتداد عشرة قرون تقريبًا، إذ كانت على الأرجح عبارة هذا العلم وبيانه الواضح. ولقد قدّم علم أصول الفقه غنى للعربية في مجال النحو وفي مضمار التصورات المجرّدة وفي ميدان المعاني التشريعية والحقوقية كما في حقل الحياة والمعاش، علاوة على الجانب الحجاجي والعقائدي الإيماني.

ومن ثمَّ رأى المُحْدَثون أن من وظائف اللغة الوظيفة المعرفية التي تُستخدم اللغة فيها كأداة تشير إلى وقائع وأشياء موجودة في العالم الخارجي، ولا يتعدّى دور اللغة غير هذا التصوير لتلك الوقائع والأشياء. ولعلّ هذه الوقائع في علم أصول الفقه هنا هي تلك المعاني الغزيرة التي ابتكرت لتوفي حق هذا العلم الذي يدور في إطار الميدان المعاش من زواج وإرث ومعاملات مع العبادات، وفي ميدان العقيدة وتصور الماورائيات، وفي مجال الميدانين معًا تحوّلت الوقائع من وقائع محسوسة إلى وقائع

أو مَعانٍ مجرّدة تجريدًا تامًا، فأصبحت ألفاظ ومصطلحات هذا العلم أشبه بمصطلحات المنطق الذي عدّ آلة ومعيارًا للتفكير، فكانت مصطلحات أصول الفقه: أدوات تجريدية تضبط أدلة الاجتهاد والتشريع والحكم وفهم النص الديني، أي حضور المعنى الإلهي في الذهن وفهمه. فانبثقت عن ذلك آليات التفسير والتأويل ومصطلحاتهما مع ما رافق ذلك من ضبط للحروف والأدوات ووضعها موضع المصطلح والرمز اللغوي. فلا غرابة إن قيل إن وضع العبارات الجديدة في اللغة يكون عند التعبير عن وقائع جديدة. ولعلّ كثرة وقائع مسائل الفقه ومستجدات الحياة والجدل هيّأت جميعها لوقائع ومَعانٍ حادثة، فاغتنى علم أصول الفقه بهذا النتاج المصطلحي الذي شهدناه على يد ائمته فيما يزيد على ألف سنة ونيف من عمر الثقافة العربية والإسلامية. وإذا كان مفاد المصطلح: «إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما». كما قال الجرجاني، فإن مصطلح أصول الفقه هنا أحدث نقلة كبيرة في اللغة العربية دفع أسماءها نحو التجريد في المعاني بعد أن كان تأسيسها قد قام على المحسوس المجرّب. ولا غرو في أن هذا المصطلح الصادر صدورًا ذاتيًا من نبعة الذهنية العربية وتجربتها شكّل خزانًا غنيًا في مفرداتها وسياقها وانبناء نحوها وظهور تقعيدها.

لذا إذا أمعنا النظر نجد علاقة تفاعلية تبادلية بين المعنى والمبنى، فالمعنى ينصاغ باللغة بحيث يتقولب فيها، أي تضفي عليه خصوصيتها التركيبية وخلفيتها المعرفية، واللغة تتحدّد بالمعنى الذي يؤثّر فيها تبعًا للعقل العارف الذي أنشأ المعنى، وللذهنية التي ولّدته. ولا سيما أن اللغة انبنت تبعًا لذهنية مستعمليها والناطقين بها، فحملت معارفهم، إنها بُعْدٌ تركيبي، لكنها معرفي تاريخي أيضًا لم يضعه الفرد، فهي خارجة عنه فاعلة فيه.

إذًا، يخضع المصطلح في نشوئه لبنيتي المبنى والحقل الدلالي، ومن ثمَّ ينقلهما نحو فهم جديد وتفعيل حادث.

نشأة علم أصول الفقه وكنهه

اتفق على كون الإسلام مجموعة من العقائد الدينيّة الإيمانية، والأخلاق، والأحكام العملية، انسكبت جميعها بالعربية فتقولبت بقالبها وانطبعت بطبعها.

أما الأحكام العملية فاستندت في عهد الرسول على ما ورد في القرآن الكريم

المنزّل، وعلى الأحكام الصادرة عن رسول الله ﷺ من أقوال وأفعال وفتاوى تقريرية، في الوقائع والخصومات والإجابات عن الأسئلة، التي شكّلت فيما بعد جزءًا من السُّنَّة أو الأخبار وجمعت بعد طور في الصحاح والمسانيد.

ومن ثمَّ طرأت في عهد الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ وقائع لم تطرأ لهم في عهد الرسول وواجهتهم مستجدات لم تقع من ذي قبل، فاجتهد فيها أهل الاجتهاد وشرّعوا وحكموا وقضوا، فأضافوا بذلك مجموعة من الأحكام استنبطوها من نصوص القرآن والسُّنَّة، فشكلت جمعًا من الأحكام الفقهية انجمع مع أحكام الرسول.

ولعل هذه الأحكام مجتمعة لم تخرج عن مجرد الحلول الجزئية لوقائع عملية لم تصبغ بصبغة العلم الكلي المجرد ولم يُسَمَّ رجالها آنذاك فقهاء.

بَيْدَ أن المتغيرات حدثت في عهد التابعين وتابعي التابعين، بدءًا من القرن الثاني الهجري، فما لبثت أن اتسعت رقعة الدولة الإسلامية وكثرت الأقوام من غير العرب، وغزر العمران، ونشطت الحركة العقلية، وتعقّدت الأوضاع السياسية والاجتماعية، فحمل ذلك المزيد من مشاكل الحياة والمعاش، مما يتطلب مزيدًا من التشريع والأحكام العملية لكثير من الوقائع، وقد فتح كل ذلك أبوابًا من البحث والنظر، كانت محصّلتها مجموعة جديدة ثالثة من الأحكام الفقهية، ما فتئت أن أضيفت إلى أحكام القرآن والسُّنَّة والصحابة. ومع النصف الثاني من الهجرة بُدِئ بتدوين هذه الأحكام مع البدء بتدوين السُّنَّة، حيث اصطبغت الأحكام بالصبغة العلمية فأطلق عليها علم الفقه أو التشريع أو الاجتهاد، وجاءت مدوّناتها ذاكرة أدلة هذه الأحكام وعللها وأصولها العامة التي تفرّعت عنها.

وقد وصلنا من تدوين هذه المرحلة مُوطَّأ الإمام مالك بن أنس، الذي جمع فيه بناء على طلب الخليفة المنصور ما صح لديه من السُّنَّة ومن فتاوى الصحابة والتابعين وتابعيهم، ثمّ دوّن الإمام أبو يوسف صاحب أبي حنيفة عدة كتب في الفقه ذكرها ابن النديم في الفهرست ولم تصلنا. كما دوّن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أيضًا كتب ظاهر الرواية الستة وقد جمعت في كتاب الكافي على يد الحاكم الشهيد وشرحها السرخسي في المبسوط أهم مرجع في الفقه الحنفي، بمثل ما أملى الإمام محمد بن إدريس الشافعي كتابه الأم عمدة الفقه الشافعي.

أما علم أصول الفقه فكان بمثابة تقعيد أحكام الفقه، أي إقامة القواعد الضابطة

للأدلة والمبادئ وأشكال الاستنباط وآلات ووسائل إعمال الرأي، فيما يستجد من الذي لم يشرّع أو جاء تشريعًا عامًا أو خاصًا. ومن الدوافع التي حفزت على ظهور علم أصول الفقه في الأرجح ما اشتد واحتدم من جدل بين أهل الحديث وأهل الرأي، وما جرى من بعض ذوي الأهواء في الاحتجاج بما لا يحتج به وإنكار البعض على البعض حججهم وأدلتهم، فكان لا بد من وضع ضوابط وأدلة وطرق استدلال لضبط البحوث ولنظم كيفية استنباط الفروع من الأصول أو ضم المستجد إلى المنصوص.

إلا أن الترتيب المنهجي والمنطقي للأمور يقتضي وجود قواعد أصولية عامة سابقة في الوجود على أحكام الفقه، منها يستقي الفقه مسائله وعليها يبني أحكامه، كما يسبق تصميم البناء وأساسه في الوجود البناء عينه. فلا يعقل أن يوجد فقه عند فقيه من غير استناده على أصول بنى عليها فهمه وحكمه. وإذا بأحكام الخلفاء والصحابة تسلك هذا المسلك وتبنى على هذا المنوال.

وهناك الكثير من الشواهد قبل إيرادها **لا بد من لفت النظر إلى وجود فرق بين مسلك المجتهد العفوي في استخراج الحكم من الأصول وبين ضبط الأصول وإقامة القواعد الضابطة لها، أي وعي عملية استخراج الأحكام وإقامة علم مستقل لها هو علم أصول الفقه.**

ومن الشواهد الأولى على كيفية اعتماد الأصول ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في حكمه بإبقاء أراضي سواد العراق في أيدي أصحابها، وقد جعل الجزية على رقابهم والخراج على أراضيهم. قيل: «وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع على أهلها الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدّونها، فتكون فيئًا للمسلمين المقاتلة والذريّة ولمن يأتي بعدهم، أرأيتم هذه المدن العظام - الشام والكوفة والجزيرة ومصر - لا بد لها أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسّمت الأرضون والعلوج».

حيث استند ابن الخطاب هنا على تعليل حكمه بالمصلحة، التي هي قاعدة من قواعد علم الأصول توضّحت لاحقًا، كما استند في مخرجه بالحكم على قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[1] فالآية الأخيرة عامة لمن جاء بعدهم، إذ

(١) الحشر/٦-١٠.

صار الفيء بينهم جميعًا، فكيف يقسّم لهؤلاء وندع من تخلّف بعدهم بغير قسم، فحكم بتركه وجمع خراجه. كما ورد في كتاب الخراج لأبي يوسف.

ومن الشواهد أخذ علي بن أبي طالب رضي الله عنه عقوبة السكران بعقوبة المفتري، فقال: «إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فحدّوه حد المفتري» وقصد بالمفتري القاذف أي الرامي بالزنا، فاعتمد المماثلة لشبه بين الوضعين فقرّر بذلك قاعدة أصولية هي قاعدة سد الذرائع. وقد استند في ذلك على قول الله عز وجل: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾[1].

كذلك استعمل الصحابة رضوان الله عليهم القياس في مسألة ميراث الجد مع الإخوة كما هو معروف.

ومن تقرير القواعد حديث النبي ﷺ عندما بعث معاذًا إلى اليمن، ومفاده تقرير قاعدة الاجتهاد. وكتقرير، معرفة الأمثال والأشباه وقياس الأمور بالاستناد إلى أقربها إلى معاني الله وأشبهها إلى الحق، فيما جاء في كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري.

إختلف أهل المذاهب الفقهية حول أولوية مَن دوّن علم أصول الفقه ومَن ألّف منهم مصنفًا جامعًا لأول مرة.

فرأت المالكية أن الإمام مالك سار على منهاج أصولي واضح في احتجاجه بعمل أهل المدينة، وتصريحه بذلك في كتبه ورسائله.

وذهبت الأحناف إلى اعتبار أن أبا حنيفة كان إمام الأئمة وسراج الأمة في بيان طرق الاستنباط بكتاب «الرأي» وتلاه صاحباه: الإمام القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري والإمام محمد بن الحسن الشيباني. وقال البعض: بل إن أبا يوسف أول مَن وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة. لكن لم تصلنا هذه الكتب كما أشرنا.

وأوردت الشيعة الإمامية أن أول مَن دوّن أصول الفقه الإمام أبو جعفر محمد الباقر بن علي زين العابدين، ومن بعده ابنه جعفر الصادق.

وشدّدت الشافعية على أولوية البداءة بالتصنيف في هذا العلم، معتبرة الإمام

---

(١) النور/ ٤.

محمد بن إدريس الشافعي هو أول مَن وضع كتابًا جامعًا في هذا العلم. والدليل ما وصلنا من كتابه «الرسالة».

فقال ابن خلدون: «كان أول مَن كتب فيه - علم أصول الفقه - الشافعي رضي الله تعالى عنه، أملى فيه رسالته المشهورة، تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس، ثم كتب فقهاء الحنفية فيه»[١].

وذكر الإمام الرازي الرأي نفسه، معتبرًا نسبة أصول الفقه للشافعي كنسبة المنطق لأرسطو طاليس وعلم العروض للخليل بن أحمد[٢].

وقال أيضًا بروكلمان في كتابه (تاريخ الأدب العربي): «ومذهب الشافعي ينحو إلى الجمع والتوفيق بين مذهب أهل الحديث الذي سار عليه مالك، ومذهب أهل الرأي الذي أخذ به أبو حنيفة، ويعدّ الشافعي مؤسس علم أصول الفقه، الذي يرسم المناهج وينظّمها لاستخراج الأحكام من أدلتها، ويحرر طرق الاجتهاد والاستنباط»[٣].

أما الحنابلة فهم متأخرون وهم أقرب ما يكون إلى المالكية، وإمامهم أحمد بن حنبل إمام الأخذ بالحديث والاعتماد عليه. وقد استقوا مادة فقههم من الفقه المالكي.

ومن ثَمَّ أجمعت هذه المذاهب الخمس على اعتبار الأدلة أو الأصول أربعة كما قررها الشافعي، وهي: القرآن والسنة والاجماع والرأي. فكان الرأي عند أبي حنيفة استحسانًا، وعند جعفر الصادق العقل، وعند المالكية استصلاحًا، ولدى الشافعي وبعض الحنابلة قياسًا. وخالفت الإمامية في مسألة الإجماع حيث قدّمت عليه رأي الإمام المعصوم الذي يُجمع عليه من قبل الأمة.

أعقب تأسيس علم الأصول نتاج فكري غزير في هذا المضمار، حيث انشدّ كل إمام وعالم إلى مذهبه يوفيه شرحًا عبر مصنّفات عديدة وآراء سديدة، تقاطعت في المبادئ العامة واختلفت في المسائل الجزئية، وفي الدليل الرابع تحديدًا.

واعتبر مؤرخو علم أصول الفقه أن هذا العلم انسلك في مدرستين، ورأى البعض ظهور مدرسة ثالثة عملت على الفقه المقارن وجمعت الطريقتين أو المدرستين.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٥٥.
(٢) الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص ٥٦.
(٣) بروكلمان، ٣/ ٢٩٣/ ١.

حيث عرفت المدرسة الأولى بطريقة المتكلمين والثانية بطريقة الفقهاء.

طريقة المتكلمين: تكوّنت هذه الطريقة على يد علماء الشافعية والمالكية، وبعض علماء الكلام أو التوحيد. وكان عمل هؤلاء يقوم على تحرير المسائل وتقرير القواعد، ووضع المقاييس مع الاستدلال العقلي. فجرّدوا المسائل العامة الأصولية عن الفقهية الجزئية من غير نظر إلى مذهب. مثال ذلك إقرار علماء الشافعية بالإجماع السكوتي مع أن الشافعي لم يقرّه على الأرجح. وتوسعت أبحاث بعضهم فطالت ما وراء البحث في القواعد التي تبتنى عليها الأحكام الفقهية، كالكلام في التحسين والتقبيح العقليين، وفي عصمة الأنبياء قبل النبوة وفي اتجاهات فلسفية ومنطقية ولغوية، فاتجهت اتجاهًا نظريًا خالصًا أغنت معانيها المستجدة ألفاظ العربية غنى وفيرًا، وساعدت علماء اللسن العربي على تقعيد القواعد. وتميّزت هذه المدرسة فيما تميّزت باعتماد الضابط الأصولي وتنقيحه والاتفاق عليه، وعدم الالتفات إلى مخالفته للفروع الفقهية أو موافقته لها. حيث وضعت الكليات ليستنبط منها الجزئيات.

ومن أشهر المصنفات في هذه الطريقة: التعريف والإرشاد لأبي بكر الباقلاني المالكي المتكلم (- ٤٠٣هـ)*، واللمع للشيرازي (- ٤٧٦هـ)، والبرهان للجويني (- ٤٧٨هـ)، والعمد لعبد الجبار المعتزلي (- ٤١٥هـ)، والمستصفى والمنخول وشفاء الغليل للغزالي (- ٥٠٥هـ)، وغيرها الكثير ممن وسع وجمع كالرازي في المحصول والآمدي في الإحكام. وسواهما.

طريقة الفقهاء: سارت هذه الطريقة عبر التأثر بالفروع وأبانت أن أصول الفقه لخدمة الفروع. فكان تقرير القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمة الأحناف. ورأى بعضهم أن الخاص مبيّن ولا يلحقه البيان، كما أن المشترك لا عموم له، ومعنى ذلك أن اللفظ الموضوع لمعان عدة لا يمكن أن يراد منه عموم هذه المعاني. فالرجل لو قال أوصيت بداري لمواليّ ومات قبل البيان بطلت الوصية. لأن لفظ الموالي مشترك بين العبيد ممَّن اعتقوا أولًا وممَّن اعتقوا آخرًا فالكل موالٍ. فإذًا، الموصى له ليس معيّنًا لأن لفظ الموالي يصدق على أعلى الموالي كما يصدق على أسفلهم. ولشرط صحة الوصية لا بد من التعيين.

وقد وضعت الكثرة من المؤلَّفات والمصنفات بهذه الطريقة مثال: رسالة الكرخي

(*) إن إشارة (-) تسبق عام الوفاة وتعني متوفى.

في الأصول (- ٣٤٠هـ)، وأصول أبي زيد الدبوسي (- ٤٣٠هـ)، وأصول الجصاص (- ٣٧٠هـ)، وأصول السرخسي (- ٤٢٨هـ) وأصول البزدوي (- ٤٨٢هـ). ثم جاء الكثير كالنسفي وإبن عابدين وغيرهما. وما يمكن تلخيصه أن أئمة هذه المدرسة قد استمدوا أصول فقههم من الفروع، حيث يمكن القول إنهم نهجوا منهجًا استدلاليًا أشبه باستقراء الفروع والجزئيات لبلوغ القاعدة العامة.

ونخلص إلى القول إن طريقة المتكلمين تعرض لقواعد مجردة عن الفروع، وطريقة الفقهاء تعرض لقواعد مستوحاة من الفروع. مما حدا ببعض العلماء للجمع بين الطريقتين باستخلاص فضائل كل منهما واجتناب ما وجه من نقد لهما.

ومن كتب هذه الطريقة كتاب بديع النظام الجامع بين البزدوي والأحكام للساعاتي مظفر الدين (- ٦٩٤هـ)، وكتاب التوضيح لابن مسعود المحبوبي (- ٧٤٧هـ)، وكتاب التحرير لابن الهمام (- ٨٦١هـ)، وجمع الجوامع لابن السبكي (- ٧٧١هـ)، والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج (- ٨٧٥هـ)، وغيرهم.

وتجدر الإشارة إلى اتجاه قديم شقّه أبو زيد الدبوسي في كتابه تأسيس النظر، خلاصته: أنه كان يذكر جملة من المسائل الفقهية التي انبثقت عن القاعدة الأصولية فيما فيه خلاف بين أبي حنيفة والشافعي أو مالك. وكان الغرض من هذا التوجه المقارنة وبيان الأصول التي ترتّب عليها الاختلاف في الفروع. وقد أورد الدبوسي عشرات المسائل مبيّنًا حجج الأحناف وحجج مالك أو الشافعي أو غيرهما بسياق منظّم مرتّب، مثال ذلك:

«الأصل عند أصحابنا أن قول الصحابي مقدّم على القياس إذا لم يخالفه أحد من نظرائه، لأنه لا يجوز أن يقال إنه قاله من طريق القياس، لأن القياس يخالفه، ولا يجوز أن يقال أنه قاله جزافًا فالظاهر أنه قال سماعًا من رسول الله ﷺ. وعند الإمام القرشي أبي عبد الله الشافعي القياس مقدّم لأنه لا يرى بتقليد الصحابي ولا الأخذ برأيه، وعلى هذا مسائل.

منها: وجوب الأجرة في الآبق... ومنها وجوب الدية على من حلف...»[1]. إلخ النص الذي يطول شرحه.

والملفت هنا أن هذه الكتب على أهميتها يتعذر استخراج مصطلحات منها

(١) الدبوسي، كتاب تأسيس النظر، ط ٢، ص ١٠٣-١٠٤.

لعنايتها في مسائل الفروع والأمثلة الجزئية. أما القاعدة العامة فهي واردة في كتب أئمة الأصول الأخرى كالرسالة للشافعي وأصول الجصاص أو السرخسي، لذا لم تدرج كتب الديوسي وأمثالها في قائمة مصادرنا المعتمدة في تخريج المصطلحات.

ومن الاتجاهات المميّزة التي يمكن اعتبارها عند البعض مدرسة متأخرة في أصول الفقه طريقة الإمام أبي إسحاق إبراهيم الغرناطي الشاطبي (- ٧٩٠هـ). حيث لم يعمد في كتابه الموافقات إلى ذكر القواعد الأصولية تحت أبواب معيّنة بل عرض أصول الفقه من خلال مقاصد الشريعة ومآلاتها. أي ما يمكن أن نسمّيه منهجيًا علل التشريع والأحكام الغائية، فشقّ مدرسة جديدة في التفسير والاجتهاد.

حتى إن الاجتهاد بلغ أحيانًا التباين مع النص لأن الله تعالى بحسب رأي الشاطبي حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالًا للظنون. ورأى في كتابه الاعتصام أن الصحابة فتحوا هذا الباب إشارة منهم إلى السعي في سبيل مصلحة الأمة. فها هو عمر رضي الله عنه يمنع التزوج بالأجنبيات من الكتابيات إبّان فتح فارس معلّلًا ذلك بالخوف من الفتنة بين المسلمات. في حين أن حلّ التزوج بالكتابيات منصوص عليه في القرآن الكريم نفسه.

مضمون علم أصول الفقه وكنهه:

بعد هذه العجالة في نشأة هذا العلم تبيّن بوضوح كيف تحصّل هذا العلم وتقعّد، نتيجة سيرورة وتطور الأحكام وتعقّدها، وترقّي الأحكام الفقهية وتكاثرها. فغدا علمًا قائمًا بنفسه له حدوده ومعانيه وغاياته ومضماره.

ولقد اعتبر المشرّعون المسلمون أن كل ما يصدر عن المسلم من أقوال وأعمال في العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية له في الشريعة حكم، من المنصوص عليه في القرآن والسنة.

من هذا المنطلق استخدم تعبير الفقه الذي يعني في دلالته الفهم، فهم النصوص مما يؤدّي إلى العلم بالأحكام الشرعية عبر اكتسابها من أدلتها التفصيلية، مع ما يتضمن ذلك من علم بالعربية وتفصيل بدلالتها ومبناها.

وكان موضوع الفقه فعل المكلَّف الإنسان من جهة ما يثبت له من أحكام النصوص.

فالفقيه يبحث في بيع المكلّف وإجارته وأكله وزواجه وتوكيله ورهنه وصلاته وصومه وحجه وقتله وسرقته وما شابه.

ومن انجماع القواعد والثوابت المتعلّقة بالأدلة من حيث دلالتها على الأحكام، ومن حيث استفادة الأحكام من أدلتها تكوّن علم أصول الفقه وظهرت مبادؤه وبحوثه.

فعلم أصول الفقه إذًا، هو العلم بالقواعد والمبادئ التي يتوصّل بها إلى استثمار الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

وأضحى موضوع أصول الفقه الدليل الشرعي العام الكلي، من حيث ما يثبت به من الأحكام العامة، كالبحث في العام والتخصيص وحجيّة كل منهما، والقياس وطرقه وحجيّته، والأمر ودلالاته وأدواته. وتفرّع عن هذه الموضوعات جهات الحكم من حيث التحريم والوجوب والندب والكره والإباحة وارتباط ذلك بصيغ الأمر والنهي، والإثبات والنفي.

فالأصولي يبحث في الدليل العام والحكم الكلي الذي يندرج تحت عدة جزئيات، حيث يبحث في القياس المنصوص على علته والقياس المستنبطة علته. بمثل ما يعالج صيغ الأمر جاعلًا الأمر دليلًا كليًا كالنهي والمطلق والمقيّد، حيث تندرج تحتها الأدلة الجزئية والصيغ الخاصة. إن الأصولي يضع المبادئ والأدلة العامة والطرق المنهجية والكليات كي يطبّقها الفقيه على جزئيات الأحكام، مستثمرًا الحكم التفصيلي منها، منضبطًا بقواعدها.

وإذا كانت غاية علم الفقه تطبيق الشريعة على أفعال الناس وأقوالهم، فإن غاية علم أصول الفقه تطبيق قواعد العلم ونظريات الأصول وأدلتها للتوصل إلى الأحكام وإيجاد طريقها ومنهجها الضابط. فالفقيه قاضٍ أما الأصولي فعالم بالمبادئ التي يستقي منها القضاء أدلته، وواضع لطرق استثمار الأحكام ومسالك الاجتهاد ومواضع التفسير والتأويل.

لقد كانت محصلة علم أصول الفقه أبحاثًا مجردة وتركيبات منطقية ولغوية وعلاقات تجريد ذهني، أغنت معانيها اللسن العربي. وانطلقت هذه الأعمال والابتكارات انطلاقة بكر من صميم الثقافة العربية، فكانت أنموذجًا للإبداع العلمي ولمسالك التصور والمحاكمة العربية والإسلامية عبّرت عن طبع هذه الذهنية التي أسسته.

من هنا تأتي أهمية مصطلح أصول الفقه، من كونه من أهم الأعمال البكر للتجريد ولوضع ضوابط علم شكلي له سياقاته واتصالاته اللغوية والمنطقية والحقوقية.

هدف موسوعة مصطلحات أصول الفقه وميّزاتها

في إطار أهمية مصطلحات أصول الفقه وغزارتها وتميّزها تتوجه هذه الموسوعة الموسومة بعنوان «موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين» مع مثيلاتها في السلسلة المشار إليها ببداية المقدمة، نحو سبر معظم المصطلحات والألفاظ والأدوات اللغوية وجمعها. فحتى الحين وبحسب ما نملك من معلومات لم يقم أحد في العناية بمصطلحات أصول الفقه وجمعها في معجم حديث يشمل أعمال أئمة الأصول على المذاهب الخمسة. إن هذا العمل سيسهم في نظم ثروة مصطلحية مهمة من الموروث الثقافي، ويشرّع الأبواب والمجالات أمام الباحث والدارس للاطلاع على عمل إبداعي قام به علماء من تراثنا. وذلك بأسهل الطرق وأيسرها، بمثل ما يفسح في المجال أمام الباحث من تناول المفاهيم الأصولية ونسقها، فيؤوّل ويقوّم ويستنتج ما شاء له في دراسة التراث. ويتعمق في فهم الذهنية والمعاني والأبعاد التي تحكم معرفتنا والتشريع الذي ما زال يوجد فينا، في أحوالنا الشخصية، وفي جانب كبير من قضائنا وأحكامنا، علاوة على الجانب المنهجي والمسالك التجريدية التي اعتمدت ونمط العلاقات المنطقية التي انتظمت فيها أدلة هذا العلم. مثال ذلك: مصطلحات الإباحة الأصلية، الابتداع، إبداء مناسبة العلة للحكم، إجزاء، استدلال بمعيّن على عام، استنباط الجامع في الحكم، اطراد في العلة، أمر بالماهية الكلية، برهان الاعتلال، قياس الإحالة، قياس الأدلة، قياس استثنائي قياس الدلالة، قياس السبر إلخ.

كما يعمد هذا العلم إلى تزويد الباحث في اللسن العربي بمجموعة من المصطلحات والألفاظ والأدوات، وكيفية استعمالها في ميدان المعاني، ممّا يقدّم مجالات واسعة في قواعد المبنى والتركيب الشكلي للغة. مثال ذلك:

إذ، إذا، اسم الجماعة، اسم الجمع، اسم الجنس، اسم الحقيقة، اسم العدد، اسم عرفي، أسماء الشرط، أسماء مشتقة، إعجاز، أل، إلا، إلا وصفية، إلى، أم، أو، أي، باء للملابسة، بعد، بل، جمع التكسير، جمع السلامة، جمع القلة، حتى العاطفة، حروف الشرط، حصر بإنماء، دلالة العبارة، دلالة قياسية، عموم الشمول،

عموم المطلق، كم، كن، لا سيما، لام التعريف في الخبر، لولا، متشابه إضافي، مجاز راجح، مجاز في التركيب، نهي مطلق، نهي مقيّد بالقرينة إلخ.

ويضاف إليها أمثالها في مجال الفقه والدين والتشريع والقضاء، وقد ناهزت ثلاثة آلاف مصطلح.

ولا غرابة في ذلك فقد غطّت هذه المصطلحات معظم مصطلحات علماء الأصول بدءًا بالشافعي وصولًا لبعض الأعمال الحديثة، فيما يزيد على مائة وخمسة عَشَرَ كتابًا، جاءت أسماء مؤلفيها على تدرج زمني امتد حوالي اثني عشر قرنًا[1]. فشملت أعمال الشافعية والمالكية والأحناف والحنابلة والإمامية، بل أوردنا ما جاء في كتب المتأخرين من مفاهيم لفرق أخرى كالإباضية والإسماعيلية، مع الإشارة إلى ذلك.

وظهر لنا إبّان سيرورة أعمال علماء أصول الفقه فيض من المفردات والمصطلحات ازدادت توسعًا وشروحًا وردودًا، كما حاولنا قدر المستطاع عدم الدخول في الاختلافات العقائدية والردود، وإن ورد بعض من ذلك في تعريف المصطلحات فكان الغرض منه مقارنة الآراء في اللفظ الواحد لإغناء دلالته في سبيل فائدة القارئ. كما وأن مصطلحات علماء الأصول من أهل القرن الثالث العشر الهجري وما تلاه اغتنت ببعض المفردات الحديثة والألفاظ الحقوقية المستجدة، وردت في سبيل المزيد من الإغناء.

ولا ضَيْرَ إن علمنا بعد انتقاء هذه المصطلحات أنها بغناها وتعريفاتها وشروحها عبّرت تعبيرًا دقيقًا عن طرق التصور والمفاهيم والاستدلال عند العرب والمسلمين. وقد جاءت الكثير من الشروح تحت المصطلح الواحد متشابهة متقاربة، مع إضافة لمعنى دقيق أو لاختلاف بسيط، يستطيع الباحث أن يتبيّنه من خلال الشروح ويتعرّف إلى الخلفيات العقائدية المذهبية التي اختفت وراءه.

حتى يبدو للعيان أحيانًا أن البعض المتأخر قد نقل شبه نقل حرفي عن المتقدّم زمنيًا، مع اختلاف في بعض الألفاظ أو الحروف يستشفها الدارس المدقّق.

وجاءت أحيانًا كتب الشروح على الأصول والتعليقات على الشروح ثروة غنية من المصطلحات تغني المعجم وتورد نص الأصل المفقود لدينا بشكل مستقل. مثال ذلك:

---

(١) يستثنى من ذلك: الشريف المرتضى (- ٤٣٦ هـ) والحلي (- ٧٢٦ هـ) جاءا في النهاية ولم يترتّبا في التدرج الزمني لحصولنا على كتبهما في المراحل الأخيرة من الطباعة فألحقناها.

مختصر المنتهى الأصولي من خلال العضد لابن الحاجب، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول للقرافي، أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي للبخاري، نهاية السول للاسنوي شرح منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي، حاشية على مختصر المنتهى الأصولي للتفتزاني، غاية الوصول شرح لب الأصول للانصاري وبهامشه لب الأصول ملخص جمع الجوامع لابن السبكي إلخ.

جاء العمل الواسع هذا مُجَهِّزًا وفرة خصبة من المضامين الأصولية الفقهية المفهرسة، وفقًا لمنهجية ارتكنت الى التعريف بكل مصطلح وتحديد مضمونه، تبعًا لقائله من غير مسّ أو تحوير في كلام الإمام الأصولي. وهذا الصنيع يساعد الباحث على تناول المادة الأصولية الفقهية ميسّرة، بعيدًا عن الجهد في التفتيش والتقميش والمراجعة، تهيئة للدراسة التحليلية.

ويضاف إلى ذلك أن جمع المصطلح هذا يعمد إلى امتلاك مخزون كبير من المعلومات المنظّمة تسوّغ المصطلح ليدخل في عملية الترجمة السليمة التي هي أمل المستقبل عبر التجوّز والمناسبة بين الدلالة القائمة والدلالة الحادثة الوافدة.

ولا مندوحة من إعادة التذكير في أهمية المصطلح الأصولي الفقهي في إغناء اللسن العربي وفي مداخلته أعمال المنطق والكلام، نتيجة المداخلة الفكرية بين هذه العلوم وحصول عمليات التبادل والتأثر.

منهجيّة تحقيق الموسوعة

أولًا: تنظيم مضامين المصطلحات

١ - تمّ اختيار المصطلحات العامة ذات التعريفات المحتوية على مفاهيم فكرية أو أدوار لغوية أو أبعاد فقهية وعقائدية. واستبعدت الشروح والألفاظ الثانوية المتعلقة بالردود والمتعيّنات من مسائل الفقه وجزئيات القواعد.

٢ - حصر التعريف قدر المستطاع من غير أن يخلّ ذلك بتكامل شروحه وتماسكها واستقلال التعريف الخاص بالمصطلح. فحذفت الجمل الاعتراضية والتمهيدية والاستطرادية.

٣ - أضيفت ألفاظ بين قوسين تفيد توضيح المعنى، أو كانت قد وردت قبل البدء بالنص المعتمد في سياق الكلام التمهيدي للمؤلف. ووضعت عدة نقاط... إشارة إلى شروح طويلة محذوفة لا طائل منها ثم استؤنف الكلام. كما جاءت بعض شروح المصطلحات طويلة اقتضتها العبارة نظرًا إلى فائدتها أو تبعًا لاستكمال المعنى بحسب أسلوب صاحبها.

٤ - استوفى كل مصطلح تفريعاته، إذ أدرج هو ثم أدرجت الفروع عليه. كالاستحسان، استحسان الإجماع، استحسان بالضرورة، استحسان ثابت بالعرف، استحسان السنة... فبلغت مثلًا ثلاثة عشر فرعًا اصطلاحيًا. وكالقياس، قياس الإحالة، قياس أصول، قياس الاطراد... الذي بلغت تفريعاته أيضًا حوالي ستين مصطلحًا.

٥ - وردت بعض الشروح والتعريفات مكرّرة في عدة مصطلحات، إذ تبيّن أن النص الشارح الواحد يحتوي على عدة تحديدات وشروح لعدة مصطلحات معًا. فكان لا بد من تكرار الشرح تحت كل مصطلح.

٦ - وردت أقواس وهلالان وعبارات اعتراضية وقطع للجملة بكلمتين أو أكثر.

وكانت جميعها صورة صادقة لما في واقع الكتب من نصوص معتمدة، ولا سيما أن بعض هذه النصوص والشروح تعتمد على إيراد نص الأصل وتشرح عليه أو تضع هامشًا. واقتضت الأمانة وسلامة المعنى إبقاء ذلك.

٧ - جاءت في مواضع قليلة مصطلحات في صيغة التثنية أو الجمع أو الجمل، فأدرجناها جميعاً لما تشكله من نماذج مصطلحية ولما تحمله من شروح وتعريفات وأبعاد.

٨ - جهدنا في إسقاط الكثير من التعريفات المكرّرة التي وردت عند المؤلف الواحد أو المؤلف وشارحه.

ثانيًا: نظم المصطلحات وترتيبها

١ - رُتّبت المصطلحات بحسب لفظها وكما هو رسمها، من غير عودة إلى الجذر أو أي طريق آخر. ثم وضع فهرس في نهاية الموسوعة لهذه المصطلحات وأمام كل مصطلح جذره أو جذوره.

٢ - جاءت المصطلحات أو ما سمّي رؤوس الموضوعات نكرةً مراعاة لنظام الحاسوب الآلي وتسهيلًا عليه. أما المصطلح المركب فقد روعي فيه عادة اللغة إذا اقتضى الأمر وضع اللفظ الثاني أو الثالث معرّفًا. مثل: ترك المباح، تركيب في الأصل، تفسير تشريعي، تنقيح المناط، تنقيح مناط الحكم، دلالة الألفاظ، دلالة تضمنية إلخ...

٣ - أرفق كل شرح وتعريف للمصطلح بإشارة إلى اسم عالم الأصول - المؤلِّف - واسم الكتاب مرمَّزين، وإلى رقمي الصفحة والسطر. أما رقم السطر بحد ذاته فأتى مطابقًا لموقع المصطلح في التعريف، وليس لبداية التعريف. وإذا كان الكتاب عبارة عن عدة أجزاء فقد أشير مع رمز الكتاب إلى الجزء، مثال ذلك: الزركشي البحر المحيط وهو عدة أجزاء فرمز هكذا: (زر، بحر١) أو بحر٣ أو بحر٥ إلخ...

٤ - كان الحرص أن تأتي معظم المصطلحات أسماء وليس أفعالًا، ما عدا بعض الاستثناءات.

٥ - أظهرت بعض التعريفات تفصيلًا وشرحًا زائدًا، ممّا دفعنا إلى تمييز الشروح

بالنقاط والفواصل والقواطع، كما جاءت الكثير من الشروح سردًا طويلًا ففصلنا بين جملها تبعًا لطبيعة الطباعة القديمة، ولعدم توفر طباعة حديثة وتحقيق سليم لبعض كتب الأصول.

٦ - شابت الشروح عبارات مبهمة يغلب عليها الطبع الأعجمي، فتركت كما هي حفاظًا على قول أصحابها.

٧ - تباينت الشروح في مسألة التنوين، منها ما كان تنوينه كاملًا ومنها لم ينوّن، قمنا نحن بالتنوين الضروري فيه كوضع الشدة والهمزة وتنوين الأماكن التي تثير الإلتباس. ومع ذلك بقي التباين الذي لم نستطع التدخل فيه، لأن عمليات الطباعة تجري نقلًا تلقائيًا عن الأصول بحسب تحديداتنا.

٨ - تمّ ضبط آيات القرآن الكريم وإثبات أرقامها، والآيات التي وردت غير مثبتة تكون قد أثبتت هي نفسها في أماكن سابقة. كما حصل الأمر عينه بالنسبة لإسناد الحديث، وأوردنا تصحيحه أحيانًا مثلما جاء في مصادره بالسنن.

٩ - تم اختيار مسند للمصطلحات في الأجنبية تخيّرناه من بين المصطلحات، لأن الكثير منها له المعنى العربي الخالص ويتعذر مقابله في ذهنية الآخر.

ثالثًا: المصادر وفقًا لتسلسلها:

الشافعي محمد بن إدريس (١٥٠-٢٠٤ هـ) - الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، القاهرة، مجهول، ١٣٥٨ هـ.

الشاشي أحمد بن محمد أبو علي الحنفي (- ٣٤٤ هـ) - أصول الشاشي، بيروت، دار الكتاب العربي ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢ م.

الكُلَيني الرازي أو جعفر محمد بن يعقوب (- ٣٢٨ هـ) - الأصول من الكافي، ٢ ج، بيروت، دار صعب ودار التعارف، ١٤٠١ هـ، ط ٤.

الجصّاص أحمد بن علي الرازي (- ٣٧٠ هـ) - أصول الفقه المسمّى بالفصول في الأصول، ٤ ج، دراسة وتحقيق الدكتور عجيل جاسم النشمي، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية «الإدارة العامة للافتاء والبحوث الشرعية»، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤ م، ط ٢.

البصري أبو الحسين محمد بن علي (- ٤٣٦ هـ) - كتاب المعتمد في أصول الفقه، ٢ ج، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفي، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٣٨٤ هـ/ ١٩٦٤ م.

ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد (- ٤٥٦ هـ) - الإحكام في أصول الأحكام، قوبلت على النسخة التي حققها الشيخ أحمد محمد شاكر وقدّم له د. إحسان عباس، ٨ ج، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م.

الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف (- ٤٧٤ هـ) - إحكام الفصول في أحكام الأصول، ٢ ج، تحقيق ودراسة عبدالله محمد الجبوري، بيروت، دار الرسالة، ١٤٠٩ هـ/ ١٩٨٩ م.

الفيروز أبادي الشافعي أبو إسحق إبراهيم بن علي الشيرازي (- ٤٧٦ هـ) - التبصرة في أصول الفقه، شرحه وحققه د. محمد حسن هيتو، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م، ط ٢.

- اللمع في أصول الفقه، مصر، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٥٨ هـ/ ١٩٣٩ م.

الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (- ٤٧٨ هـ) - الكافية في الجدل، تقديم وتحقيق د. فوقية محمود، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٧٩ م.

- كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص لإمام الحرمين، تحقيق د. عبد الحميد أبو زيد، دمشق، دار القلم، وبيروت، دار العلوم والثقافة، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٧ م.

السرخسي أبو بكر محمد بن أحمد (- ٤٩٠ هـ) - أصول السرخسي، ٢ ج، حقّق أصوله أبو الوفاء الأفغاني، حيدر أباد الدكن، لجنة إحياء المعارف النعمانية، ١٣٧٢ هـ.

الغزالي أبو حامد محمد بن محمد (- ٥٠٥ هـ) - المنخول من تعليقات الأصول، حقّقه وخرّج نصّه وعلّق عليه محمد حسن هيتو، دمشق، مجهول، ١٣٩٠ هـ/ ١٩٧٠ م.

- كتاب المستصفى من علم الأصول، ٢ ج، بجانبه مسلم الثبوت لعبد العلي الانصاري، مصر، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣٢٢ هـ.

الكلوذاني الحنبلي محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب (- ٥١٠ هـ) - التمهيد في

أصول الفقه، ٤ ج، دراسة وتحقيق د. مفيد أبو عمشة ومحمد بن علي بن إبراهيم، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٥ م.

الرازي فخر الدين محمد بن عمر (- ٦٠٦ هـ) - المحصول في علم أصول الفقه، ٢ ج، دراسة وتحقيق د. طه جابر فياض العلواني، المملكة السعودية، جامعة الإمام محمد بن مسعود - لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر -، ١٣٩٩-١٤٠١هـ/ ١٩٧٩-١٩٨١ م.

ابن قدامة المقدسي موفق الدين عبدالله بن أحمد (- ٦٢٠ هـ) - روضة الناظر وجنّة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام بن حنبل، راجعه وأعدّ فهارسه سيف الدين الكاتب، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢ م.

الآمدي سيف الدين أبي الحسن علي (- ٦٣١ هـ) - الإحكام في أصول الأحكام، ٤ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٠ م.

ابن الحاجب، عثمان بن عمر، أبو عمر جمال الدين (- ٦٤٦ هـ) - مختصر المنتهى الأصولي من خلال القاضي العضد المتوفى ٧٥٦، ٢ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

الأرموي سراج الدين محمود (- ٦٨٢ هـ) - التحصيل من المحصول، ٢ ج، دراسة وتحقيق د. عبد الحميد علي أبو زيد، بيروت، دار الرسالة، ١٩٨٨ م.

القرافي شهاب الدين أبو العباس أحمد (- ٦٨٤ هـ) - شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، حققه طه عبد الرؤوف سعد، مصر وبيروت، مكتبة الكلية الأزهرية ودار الفكر، ١٩٧٣.

ابن دقيق العيد تقي الدين (- ٧٠٢ هـ) - إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ٢ ج، حققها وقدّم لها أحمد محمد شاكر، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٧ م، ط ٢.

النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد حافظ الدين (- ٧١٠ هـ) - كشف الأسرار شرح المصنّف على المنار، ٢ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م.

ابن تيمية عبد السلام وعبد الحليم وتقي الدين أحمد المتوفى (- ٧٢٨ هـ) - المُسودة في أصول الفقه، جمعها وبيّضها للائمة الثلاث من آل تيمية أبو العباس الفقيه الحنبلي أحمد - الحراني الدمشقي، حقق الأصول وعلّق محمد محي الدين عبد

الحميد، بيروت، دار الكتاب العربي، مجهول.

البخاري علاء الدين عبد العزيز بن أحمد (- ٧٣٠هـ) - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ضبط وتعليق وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي، ٤ ج، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩١.

ابن قيم الجوزية شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر (- ٧٥١ هـ) - إعلام الموقّعين عن رب العالمين، ٤ ج، راجعه وقدّم له وعلّق عليه طه عبد الرؤوف، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣ م.

ابن السبكي (- ٧٧١ هـ) - حاشية العطار على جمع الجوامع للإمام ابن السبكي، ٢ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، مجهول/ اختلط قول ابن الحاجب بشرح حسن العطار.

الأسنوي جمال الدين أبي محمد عبد الرحيم (- ٧٧٢ هـ) - التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق د. محمد حسن هيتو، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٤، ١٩٨٧.

- نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول، تأليف القاضي البيضاوي المتوفى ٦٨٥ هـ ومعه شرح البدخشي مناهج العقول، ٣ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٤.

ابن نجيم الحنفي زين الدين بن إبراهيم (- ٧٩٠ هـ) - الاشباه والنظائر، وبحاشيته نزهة النواظر على الاشباه والنظائر لابن عابدين المتوفى ١٢٥٢ هـ، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٣.

الشاطبي أبو إسحق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (- ٧٩٠ هـ) - الاعتصام، ضبطه وصححه أحمد عبد الشافي، ٢ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١.

- الموافقات في أصول الشريعة، وعليه شرح جليل لعبد الله دراز، ٤ ج، بيروت، دار المعرفة، مجهول.

التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر (-٧٩٣ هـ) - حاشية على مختصر المنتهى الأصولي، ٢ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، والتنقيح لعبيد الله

المحبوبي البخاري الحنفي المتوفى ٧٤٧ هـ، ٢ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، مجهول.

الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعي (- ٧٩٤ هـ) - البحر المحيط في أصول الفقه، ٦ ج، تحرير عبد القادر العاني مراجعة سليمان الأشقر، الغردقة مصر، وزارة الأوقاف الإسلامية بالكويت ودار الصفوة بالغردقة، ١٩٩٢ م.

ابن أمير الحاج (- ٨٧١ هـ) - التقرير والتحبير شرح العلامة ابن أمير الحاج على تحرير الإمام الكمال بن الهمام المتوفى ٨٦١ هـ في علم الأصول، ٣ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٨٣م.

ملا خسرو (- ٨٨٥ هـ) - مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، ٢ ج، مجهول، مطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي، ١٣٠٢ هـ.

السيوطي الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (- ٩١١ هـ) - كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، قدّم له وحقّقه الشيخ خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٢.

البدخشي محمد بن الحسن (- ٩٢٢ هـ) - شرح البدخشي مناهج العقول ومعه شرح الأسنوي نهاية السول للإمام جمال الدين عبد الرحيم المتوفى ٧٧٢ هـ، كلاهما شرح منهاج الوصول في علم الأصول تأليف القاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ، ٣ ج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٤م.

الأنصاري أبو يحيى زكريا الشافعي (- ٩٢٦ هـ) - غاية الوصول شرح لب الأصول، وبهامشة لب الأصول ملخص جمع الجوامع لابن السبكي، سروبايا أندونيسيا، مجهول، بأسفل الصحائف حواشي العلامة الشيخ محمد الجوهري.

أمير بادشاه محمد أمين الحسيني الحنفي الخرساني البخاري (- ٩٧٢ هـ) - تيسير التحرير، شرح أمير بادشاه على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية لكمال الدين بن الهمام المتوفى ٨٦١ هـ، ٤ ج، بيروت، دار الفكر، د.ت.

الشوكاني القاضي محمد بن علي بن محمد (- ١٢٥٥ هـ) - كتاب إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مصر، مطبعة السعادة على نفقة مصطفى أفندي

المكاوي، ١٣٢٧ هـ.

ابن عابدين الشيخ محمد (- ١٢٥٢ هـ) - الحاشية المسماة نسمات الاسحار، على شرح إفاضة الأنوار على متن أصول المنار للعلامة الفاضل محمد علاء الدين الحصني، مصر، دار الكتب العربية الكبرى مصطفى البابي الحلبي، ١٣٢٨هـ.

حسن خان محمد صديق حسن خان بن علي الحسيني بهادر القنوجي البخاري (- ١٣٠٧ هـ) - حصول المأمول من علم الأصول، القسطنطينية، مطبعة الجوائب أمام الباب العالي، ١٢٩٦ هـ.

سويد الدمشقي محمد أمين (- ١٣٥٥ هـ) - تسهيل الحصول على قواعد الأصول، تحقيق وتعليق د. مصطفى سعيد الخِن، دمشق، دار العلم، ١٩٩١ م.

خلاّف عبد الوهاب (- ١٣٧٧ هـ) - علم أصول الفقه، ط ١٤، الكويت، دار القلم، ١٩٨١ م.

أبو زهرة محمد (- ١٣٨٥) - أصول الفقه، بيروت، دار الفكر العربي، مجهول.

البرديسي محمد زكريا - أصول الفقه، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مجهول.

الزرقا مصطفى أحمد - الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها، دمشق، دار القلم، ١٩٨٨م.

الدريني الدكتور فتحي - المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط ٢، دمشق، الشركة المتحدة للتوزيع، ١٩٨٥ م.

الدواليبي محمد معروف - المدخل إلى علم أصول الفقه، ط ٤، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٣.

المظفر الشيخ محمد رضا - أصول الفقه، ٢ ج، ط ٤، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٣.

شلبي د. محمد مصطفى - أصول الفقه الإسلامي، ط ٢، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٨.

العجم د. رفيق - الأصول الإسلامية منهجها وأبعادها، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٣.

سيد مرتضى علم الهدى (- ٤٣٦ هـ) (الشريف المرتضى) - الذريعة إلى أصول الشريعة، ٢ ج، تصحيح وتقديم وتعليق أبو القاسم كرجي، طهران، انتشارات دانشكاه، ١٣٦٣ هـ.

الحلّي، العلامة أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف (- ٧٢٦ هـ) - مبادئ الوصول إلى علم الأصول، إخراج وتعليق وتحقيق عبد الحسين محمد علي البقال، طهران، المطبعة العلمية، ١٩٨٤ م.

رابعًا: أسماء العلماء والمؤلفين المعتَمَدين في أصول الفقه بحسب عام الوفاة.

الشافعي	٢٠٤ هـ
الشاشي	٣٤٤ هـ
الكليني الرازي	٣٢٨ هـ
الجصاص	٣٧٠ هـ
البصري	٤٣٦ هـ
ابن حزم	٤٥٦ هـ
الباجي	٤٧٤ هـ
الفيروز أبادي	٤٧٦ هـ
الجويني	٤٧٨ هـ
السرخسي	٤٩٠ هـ
الغزالي	٥٠٥ هـ
الكلوذاني	٥١٠ هـ
الرازي	٦٠٦ هـ
ابن قدامه	٦٢٠ هـ
الآمدي	٦٣١ هـ
ابن الحاجب	٦٤٦ هـ
الأرموي	٦٨٢ هـ
القرافي	٦٨٤ هـ
ابن دقيق العيد	٧٠٢ هـ
النسفي	٧١٠ هـ

ابن تيمية	٧٢٨ هـ
البخاري	٧٣٠ هـ
ابن قيم الجوزية	٧٥١ هـ
ابن السبكي	٧٧١ هـ
الأسنوي	٧٧٢ هـ
ابن نجيم	٧٩٠ هـ
الشاطبي	٧٩٠ هـ
التفتزاني	٧٩٣ هـ
الزركشي	٧٩٤ هـ
ابن أمير الحاج	٨٧١ هـ
ملا خسرو	٨٨٥ هـ
السيوطي	٩١١ هـ
البدخشي	٩٢٢ هـ
الانصاري	٩٢٦ هـ
أمير بادشاه	٩٧٢ هـ
الشوكاني	١٢٥٥ هـ
ابن عابدين	١٢٥٢ هـ
صديق حسن خان	١٣٠٧ هـ
سويد	١٣٥٥ هـ
خلاف	١٣٧٧ هـ
أبو زهرة	١٣٨٥ هـ
البرديسي[١]	
الزرقا	
الدريني	
المظفر	
شلبي	
العجم	

(١) ابتداء من هنا جلّ هؤلاء ما زال حيًا وربما توفي بعضهم في الآونة الأخيرة.

الشريف المرتضى	٤٣٦ هـ
جمال الدين الحلّي	٧٢٦ هـ

خامسًا: لائحة الرموز المستعملة

وردت مصادر كل تعريف تدريجًا ووفقًا لاسم المؤلف والكتاب ثم رقم الصفحة والسطر. واستعملت إشارة إلى المؤلف والكتاب الرموز التالية:

اسم العالم	الرمز	اسم الكتاب	الرمز
الشافعي	شف	الرسالة	رس
الشاشي	شش	أصول الشاشي	ششا
الكليني الرازي	كل	الأصول في الكافي ج١	كف١
الكليني الرازي	كل	الأصول في الكافي ج٢	كف٢
الجصاص	جص	الفصول في الأصول ج١	فص١
الجصاص	جص	الفصول في الأصول ج٢	فص٢
الجصاص	جص	الفصول في الأصول ج٣	فص٣
الجصاص	جص	الفصول في الأصول ج٤	فص٤
البصري	بص	المعتمد في أصول الفقه ج١	مع١
البصري	بص	المعتمد في أصول الفقه ج٢	مع٢
ابن حزم	حز	الإحكام في أصول الأحكام ج١	حكا١
ابن حزم	حز	الإحكام في أصول الأحكام ج٢	حكا٢
ابن حزم	حز	الإحكام في أصول الأحكام ج٣	حكا٣
ابن حزم	حز	الإحكام في أصول الأحكام ج٤	حكا٤
ابن حزم	حز	الإحكام في أصول الأحكام ج٥	حكا٥
ابن حزم	حز	الإحكام في أصول الأحكام ج٦	حكا٦
ابن حزم	حز	الإحكام في أصول الأحكام ج٧	حكا٧
ابن حزم	حز	الإحكام في أصول الأحكام ج٨	حكا٨
الباجي	بج	إحكام الفصول في أحكام الأصول ١	حكف١
الباجي	بج	إحكام الفصول في أحكام الأصول ٢	حكف٢
الشيرازي	شي	التبصرة في أصول الفقه	تبص

اسم العالم	الرمز	اسم الكتاب	الرمز
الشيرازي	شي	اللمع في أصول الفقه	جا
الجويني	جون	كتاب الاجتهاد	جه
الجويني	جون	الكافية في الجدل	جهك
السرخسي	سر	أصول السرخسي ج١	صوس١
السرخسي	سر	أصول السرخسي ج٢	صوس٢
الغزالي	غز	المستصفى من علم الأصول ج١	مس١
الغزالي	غز	المستصفى من علم الأصول ج٢	مس٢
الغزالي	غز	المنخول من تعليقات الأصول	من
الكلوذاني	كلو	التمهيد في أصول الفقه ج١	تم١
الكلوذاني	كلو	التمهيد في أصول الفقه ج٢	تم٢
الكلوذاني	كلو	التمهيد في أصول الفقه ج٣	تم٣
الكلوذاني	كلو	التمهيد في أصول الفقه ج٤	تم٤
الرازي	رز	المحصول في علم أصول الفقه ج١	مح١
الرازي	رز	المحصول في علم أصول الفقه ج٢	مح٢
ابن قدامه المقدسي	قد	روضة الناظر وجنة المناظر	روض
الآمدي سيف الدين	أمد	الإحكام في أصول الأحكام ج١	حكم١
الآمدي سيف الدين	أمد	الإحكام في أصول الأحكام ج٢	حكم٢
الآمدي سيف الدين	أمد	الإحكام في أصول الأحكام ج٣	حكم٣
الآمدي سيف الدين	أمد	الإحكام في أصول الأحكام ج٤	حكم٤
ابن الحاجب	حا	المنتهى الاصولي ج ١	تلو١
ابن الحاجب	حا	المنتهى الاصولي ج ٢	تلو٢
الأرموي	رم	التحصيل من المحصول ج١	تحص١
الأرموي	رم	التحصيل من المحصول ج٢	تحص٢
القرافي	قر	تنقيح الفصول	نقح
ابن دقيق العيد	دق	أحكام الأحكام شرح عمدة الاحكام ج ١	عمد١
ابن دقيق العيد	دق	أحكام الأحكام شرح عمدة الاحكام ج ٢	عمد٢
النسفي	نس	كشف الأسرار ج١	كشف١
النسفي	نس	كشف الأسرار ج٢	كشف٢

اسم العالم	الرمز	اسم الكتاب	الرمز
ابن تيمية	تي	المسودة	سود
البخاري	بخ	كشف الأسرار شرح البزدوي ج١	بزد١
البخاري	بخ	كشف الأسرار شرح البزدوي ج٢	بزد٢
البخاري	بخ	كشف الأسرار شرح البزدوي ج٣	بزد٣
البخاري	بخ	كشف الأسرار شرح البزدوي ج٤	بزد٤
الحنبلي صفي الدين	حن	قواعد الأصول ومعاقد الفصول	قعد
ابن قيم الجوزية	جو	اعلام الموقعين ج١	علم١
ابن قيم الجوزية	جو	اعلام الموقعين ج٢	علم٢
ابن قيم الجوزية	جو	اعلام الموقعين ج٣	علم٣
ابن قيم الجوزية	جو	اعلام الموقعين ج٤	علم٤
ابن السبكي	سب	حاشية العطار على جمع الجوامع ١	عطر١
ابن السبكي	سب	حاشية العطار على جمع الجوامع ٢	عطر٢
الاسنوي	اس	التمهيد في تخريج الفروع	مهد
الاسنوي	اس	نهاية السول ج١	مهس١
الاسنوي	اس	نهاية السول ج٢	مهس٢
الاسنوي	اس	نهاية السول ج٣	مهس٣
ابن نجيم	نج	الاشباه والنظائر	نظر
الشاطبي	شط	الاعتصام ج١	عصم١
الشاطبي	شط	الاعتصام ج٢	عصم٢
الشاطبي	شط	الموافقات ج١	وفق١
الشاطبي	شط	الموافقات ج٢	وفق٢
الشاطبي	شط	الموافقات ج٣	وفق٣
الشاطبي	شط	الموافقات ج٤	وفق٤
التفتازاني	تف	حاشية على مختصر ج١	نهي١
التفتازاني	تف	حاشية على مختصر ج٢	نهي٢
التفتازاني	تف	شرح التلويح على التوضيح ج١	وضح١
التفتازاني	تف	شرح التلويح على التوضيح ج٢	وضح٢
الزركشي	زر	البحر المحيط ج١	بحر١

اسم العالم	الرمز	اسم الكتاب	الرمز
الزركشي	زر	البحر المحيط ج٢	بحر٢
الزركشي	زر	البحر المحيط ج٣	بحر٣
الزركشي	زر	البحر المحيط ج٤	بحر٤
الزركشي	زر	البحر المحيط ج٥	بحر٥
الزركشي	زر	البحر المحيط ج٦	بحر٦
ابن امير الحاج	أم	التقرير والتحبير ج١	قرر١
ابن امير الحاج	أم	التقرير والتحبير ج٢	قرر٢
ابن امير الحاج	أم	التقرير والتحبير ج٣	قرر٣
ملاخسرو	مل	مرآة الوصول شرح مرقاة الوصول ١	مرق١
ملاخسرو	مل	مرآة الوصول شرح مرقاة الوصول ٢	مرق٢
السيوطي	سي	الرد على من اخلد في الأرض	رد
البدخشي	بد	شرح البدخشي ج١	بدخ١
البدخشي	بد	شرح البدخشي ج٢	بدخ٢
البدخشي	بد	شرح البدخشي ج٣	بدخ٣
الانصاري زكريا	نص	غاية الوصول شرح لب الوصول	لب
أمير بادشاه، محمد أمين	با	تيسير التحرير ج١	يسر١
أمير بادشاه، محمد أمين	با	تيسير التحرير ج٢	يسر٢
أمير بادشاه، محمد أمين	با	تيسير التحرير ج٣	يسر٣
أمير بادشاه، محمد أمين	با	تيسير التحرير ج٤	يسر٤
الشوكاني	شو	ارشاد الفحول	فح
ابن عابدين	عا	نسمات الاسحار	نسم
صديق حسن خان	صد	حصول المأمول من علم الأصول	أمل
سويد	سو	تسهيل الحصول علي قواعد الأصول	حصل
خلاف عبد الوهاب	خل	علم أصول الفقه	خلص
أبو زهرة، محمد	زه	أصول الفقه	زهص
البرديسي	برد	أصول الفقه	برص
الزرقا، مصطفى	زرق	الاستصلاح والمصالح المرسلة	صلح
الدريني، فتحي	دري	المناهج الاصولية	نهج

اسم العالم	الرمز	اسم الكتاب	الرمز
الدواليبي	دوا	المدخل إلى أصول الفقه	دخل
محمد رضا المظفر	مظ	أصول الفقه ج ١	مصف١
محمد رضا المظفر	مظ	أصول الفقه ج ٢	مصف٢
الشلبي، مصطفى	شل	أصول الفقه	شلص
العجم، رفيق	عج	الأصول الإسلامية	أصل
الشريف المرتضى	ما	الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١	ذر١
الشريف المرتضى	ما	الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢	ذر٢
الحلبي، جمال الدين	ح	مبادئ الوصول إلى علم الأصول	مبا

تم العمل بحمد الله وتوفيقه
الأول من محرم ١٤١٨ هـ
الثامن من أيار ١٩٩٧م

رفيق العجم

المُعْجَم

أ

إباحة

- قد وُجِدَ لفظُ الأمر موضوعًا للإيجاب ثم قد يردُ تارة ويُراد به الندب ويرِدُ أخرى ويُراد به الإباحة ثم قد يرِدُ شيء من ذلك، بل يدلُّ على الزجر والوعيد (جص، فص١، ٢٩٨، ١٦)
- كل واجب يتعلق وجوبه بهذا اللفظ فهو مأمور به عند الجميع، وإنه جائز أن ينتفي ذلك عنه، والندب والإباحة قد ينتفي عنهما ذلك (جص، فص٢، ٨٢، ١٠)
- ما يستدلّ به على حكم فعله عليه السلام: أن يرد فعلَه موردَ بيان جملة تقتضي الإيجاب، أو الندب، أو الإباحة، فيكون حكمُ فعلِه تابعًا لحكم الجملة (جص، فص٣، ٢٣١، ٤)
- الفعل ضربان: أحدهما: فعل يفعله (الرسول صلى الله عليه وسلم) في نفسه، ويدلّنا على حكمه ... لنفعله على الوجه الذي فعله. والثاني: تركه النكير على فاعل يراه يفعل فعلًا على وجه، فيكون تركُه النكير عليه بمنزلة القول منه، في تجويز فعله على ذلك الوجه، فإن رآه يفعله على جهة الوجوب فأقرّه عليه كان واجبًا، وإن كان رآه يفعله على جهة الندب فأقرّه عليه كان ندبًا، وكذلك الإباحة على هذا (جص، فص٣، ٢٣٥، ١٢)
- الإباحة - تسوية بين الفعل والترك لا ثواب على شيء منهما ولا عقاب كمن جلس متربعًا أو رافعًا إحدى ركبتيه، أو كمن صبغ ثوبه أخضر أو لازورديًا وسائر الأمور كذلك وهو الحلال (حز، حكا١، ٤٤، ١)
- مراتب الشريعة خمسة: حرام وفرض وهذان طرفان، ثم يلي الحرام والمكروه، ويلي الفرض الندب، وبين الندب والكراهة واسطة وهي الإباحة (حز، حكا٣، ٧٦، ٢٢)
- الإباحة هي ما أن فعله المرء لم يأثم ولم يؤجر، وإن تركه لم يأثم ولم يؤجر (حز، حكا٣، ٧٧، ٤)
- الإباحة ليست من التكليف إلا عند الأستاذ أبي إسحق. قال: ووجه الكلفة وجوب اعتقاد كونه مباحًا شرعًا. وهذا ضعيف، فإن ذلك مأخوذ من تصديق الرسل، ونفس الفعل لا كلفة فيه (غز، من، ٢١، ٨)
- الإباحة: فتخيير بين فعلين لا يتميّز أحدهما عن الآخر بندب ولا كراهية (غز، من، ١٣٧، ١٣)
- الإباحة: فهي مجرّد الإذن، يُقال لمن أذن للإنسان في دخول داره أو بستانه أو أكل أباحه ذلك (كلو، تم١، ٦٧، ١)
- الأشياء في الأصل مباحة على أحد الوجهين. فإذا ورد الأمر بعد الحظر ارتفع الحظر وعاد إلى الأصل وهو الإباحة (كلو، تم١، ١٨٥، ٢)
- أن يقتضي أحد البرين الحظر والآخر بالإباحة، فقال شيخنا: يقدّم الحظر، لأن أحمد قال: إذا اختلف الأمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعلم ناسخه من منسوخه، نصير في ذلك إلى قول علي، تأخذ بالذي هو أهنأ وأهدى وأبقى (كلو، تم٣، ٢١٤، ٥)
- الإباحة ما لم يجعل فيها ثوابًا ولا عقابًا (كلو، تم٤، ٢٨٨، ١٥)

- الإباحة تثبتُ بطرقٍ ثلاثةٍ: أحدها: أنْ يقولَ الشرعُ: "إنْ شئتُمْ فافعلُوا، وإنْ شئتُمْ فاتركُوا". والثاني: أنْ تدلَّ أخبارُ الشرعِ على أنّه لا حرجَ في الفعلِ، والتركِ. والثالث: أنْ لا يتكلّمُ الشرعُ فيهِ - ألْبَتّة - ولكن انعقدَ الإجماعُ - مع ذلكَ - على أنَّ ما لم يردْ فيهِ فبطلب فعلٍ، ولا طلبُ تركٍ: فالمكلّفُ فيهِ مخيّرٌ (رز، مح١، ٣٥٩، ٨)

- إن كان طالبًا لفعل غير كفّ ينتهض تركه في جميع وقته سببًا للعقاب فوجوب، وإن انتهض فعله خاصة للثواب فندب، وإن كان طلبًا للكفّ عن فعل ينتهض فعله سببًا للعقاب فتحريم. ومن يسقط غير كفّ في الوجوب يقول طلبًا لنفي فعل في التحريم. وإن انتهض الكفّ خاصة للثواب فكراهة، وإن كان تخييرًا فإباحة وإلا فوضعي وفي تسمية الكلام في الأزل خطابًا (حا، تلو١، ٢٢٥، ٦)

- الخطاب إما أن يقتضي الفعل جازمًا وهو الإيجاب أو غير جازم وهو الندب، أو الترك جازمًا وهو التحريم، أو غير جازم وهو الكراهة وإما أن لا يقتضيها وهو التخيير والإباحة (رم، تحص١، ١٧٢، ١٠)

- مقتضى الأدلّة الشرعية أنّ الأصل في المنافع الإباحة، لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٢٩)، وفي المضار - أي مؤلمات القلوب - هو التحريم، لقوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضَرَرَ ولا ضرار في الإسلام"، كذا ذكره الإمام فخر الدين، والآمدي وأتباعهما وحكى النووي في باب الإجتهاد من "التحقيق" و"شرح المهذّب" ثلاثة أوجه لأصحابنا في أنّ أصلها الإباحة أو التحريم، أو لا حكم بالكلّية، قال: وأصحّها: الثالث (اس، مهد، ٤٨٧، ٨)

- الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدلّ الدليل على عدم الإباحة - وهو مذهب الشافعي رحمه الله - أو التحريم حتى يدلّ الدليل على الإباحة؟ ونسبه الشافعي إلى أبي حنيفة رحمه الله. وفي البدائع: المختار أنّ لا حكم للأفعال قبل الشرع، والحكم عندنا وإن كان أزليًا، فالمراد به هنا عدم تعلّقه بالفعل قبل الشرع، فانتفى التعلّق لعدم فائدته (نج، نظر، ٧٣، ١٨)

- الإباحة بحسب الكلّية والجزئيّة يتجاذبها الأحكام البواقي. فالمباح يكون مباحًا بالجزء، مطلوبًا بالكلّ على جهة الندب، أو الوجوب؛ ومباحًا بالجزء، منهيًا عنه بالكلّ على جهة الكراهة، أو المنع (شط، وفق١، ١٣٠، ٩)

- حكم الرخصة الإباحة مطلقًا من حيث هي رخصة (شط، وفق١، ٣٠٧، ١٢)

- الرخصة أصلها التخفيف عن المكلّف ورفع الحرج عنه حتى يكون من ثقل التكليف في سعة واختيار: بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة. وهذا أصله الإباحة (شط، وفق١، ٣٠٩، ٢)

- الإباحة المنسوبة إلى الرخصة هل هي من قبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج، أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك؟ فالذي يظهر من نصوص الرخص أنّها بمعنى رفع الحرج، لا بالمعنى الآخر (شط، وفق١، ٣١٨، ٨)

- الإباحة المستعملة في لسان الشرع معناها انتفاء الحرج في الفعل والترك أو خطاب الشارع بذلك (تف، نهي٢، ٦، ٢٤)

- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو

فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم، والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالًا، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ألقوا ما أنتم ملقون (مل، مرق١، ١٥٦، ٦)

- الإستثناء من الحظر إباحة (مل، مرق٢، ٢٩، ٩)

- الحكم هو الخطاب المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، فيتناول اقتضاء الوجود واقتضاء العدم إما مع الجزم أو مع جواز الترك، فيدخل في هذا الواجب والمحظور والمندوب والمكروه وأما التخيير فهو الإباحة وأما الوضع فهو السبب والشرط والمانع فالأحكام التكليفية خمسة لأن الخطاب إما أن يكون جازمًا أو لا يكون جازمًا، فإن كان جازمًا فإما أن يكون طلب الفعل وهو الإيجاب أو طلب الترك وهو التحريم، وإن كان غير جازم فالطرفان إما أن يكونا على السوية وهو الإباحة أو يترجّح جانب الوجود وهو الندب أو يترجّح جانب الترك وهو الكراهة. فكانت الأحكام ثمانية خمسة تكليفية وثلاثة وضعية وتسمية الخمسة تكليفية تغليب إذ لا تكليف في الإباحة بل ولا في الندب والكراهة التنزيهية عند الجمهور، وسمّيت الثلاثة وضعية لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية وجودًا وانتفاء (شو، فح، ٦، ٧)

- إذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والجصاص هو مجاز محمول على ذلك لكن يأبى عنه كلامه حيث جمع الندب والإباحة في سلك واحد وخصّ كون استعماله فيهما مجازًا (عا، نسم، ٢٢، ٢)

- الاستصحاب في اللغة: اعتبار المصاحبة: وفي اصطلاح الأصوليين: وهو الحكم على الشيء بالحال التي كان عليها من قبل، حتى يقوم دليل على تغيّر تلك الحال، أو هو جعل الحكم الذي كان ثابتًا في الماضي باقيًا في الحال حتى يقوم دليل على تغيره. فإذا سئل عن حكم عقد أو تصرّف، ولم يجد نصًّا في القرآن أو السنّة ولا دليلًا شرعيًّا يطلق على حكمه، حكم بإباحة هذا العقد أو التصرّف بناءً على أن الأصل في الأشياء الإباحة، وهي الحال التي خلق الله عليها ما في الأرض جميعه، فما لم يقم دليل على تغيّرها فالشيء على إباحته الأصلية (خل، خلص، ٩١، ١٦)

- ينقسم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام: الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة. وذلك لأنه إذا اقتضى طلب فعل، فإن كان اقتضاؤه له على وجه التحتيم والإلزام فهو الإيجاب؛ وأثره الوجوب والمطلوب فعله هو الواجب. وإن كان اقتضاؤه له ليس على وجه التحتيم والإلزام فهو الندب؛ وأثره

الندب، والمطلوب فعله هو المندوب. وإذا اقتضى كفًا عن فعل فإن كان اقتضاؤه على وجه التحتيم والإلزام فهو التحريم وأثره الحرمة والمطلوب الكف عن فعله هو المحرّم. وإن كان اقتضاؤه له ليس على وجه التحتيم والإلزام فهو الكراهة، وأثره الكراهة، والمطلوب الكف عن فعله هو المكروه. وإذا اقتضى تخيير المكلّف بين فعل شيء وتركه فهو الإباحة، وأثره الإباحة، والفعل الذي خيِّر بين فعله وتركه هو المباح (خل، خلص، ١٠٥، ٣)

- الإباحة تثبت بأحد أمور ثلاثة: إما بنفي الإثم إن وجدت قرينته، وإما بعدم النص على التحريم، وإما بالنص على الحلّ (زه، زهص، ٤٧، ٩)

- الإباحة فهي كذلك تطلق بإطلاقين إطلاق بمعنى خطاب الشارع الذي يخيّر المكلّف وإطلاق بمعنى الأثر المترتّب على خطاب الشارع. وأما المباح فهو الفعل الذي خيّر الشارع المكلّف بين أن يأتي به وبين أن يتركه (برد، برص، ٥٨، ١٢)

- الندب والكره يقعان بين حدّي الأمر والنهي ويتوسّط الندب الأمر والإباحة، مثلما يتوسّط الكره النهي والإباحة (عج، أصل، ٥٧، ١٢)

إباحة أصلية

- الإباحة الأصلية: فإذا لم يرد الشارع نص على حكم العقد أو التصرّف أو أي فعل، ولم يقم دليل شرعي آخر على حكم فيه؛ كان هذا العقد أو التصرّف أو الفعل مباحًا بالبراءة الأصلية لأن الأصل في الأشياء الإباحة (خل، خلص، ١١٥، ١٠)

أباضية

- الأَباضية وهم أربع فِرَق: الحفصية، واليزيدية، والحارثية، والمطيعية (شط، عصم٢، ٤٢٠، ٩)

إبانة

- الإبانة والتبيين - فعل المبيّن وهو إخراجه للمعنى من الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقة وقد يُسمّى أيضًا على المجاز ما فهم منه الحق وإن لم يكن للمفهوم منه فعل ولا قصد إلى الإفهام مبيّنًا، كما تقول: بيّن لي الموت إن الناس لا يخلدون والتبيين فعل نفس المبيّن للشيء في فهمه إياه وهو الاستبانة أيضًا والمبيّن هو الدال نفسه (حز، حكا١، ٤٠، ١٧)

إبتداء

- (الابتداء) معنى واحد له لفظان أحدهما لفظ (الابتداء) والثاني كلمة (من) لكن الأول وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظ المستعمل مستقلًّا في نفسه، كما إذا قيل "ابتداء السير كان سريعًا". والثاني وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل غير مستقل في نفسه، كما إذا قيل "سرت من النجف" (مظ، مصف١، ١٣، ١٢)

إبتداع

- البدعة بدعة، فاستخراجها للسلوك عليها هو الابتداع، وهيئتها هي البدعة، وقد يسمّى العلم المعمول على ذلك الوجه بدعة: فمن هذا المعنى سمّي العمل الذي لا دليل عليه في الشرع بدعة، وهو إطلاق أخصّ منه في اللغة حسبما يذكر بحول الله (شط، عصم١، ٢٧، ٩)

- (المطلوب تركه) على ضربين: أحدهما: أن يطلب تركه، وينهى عنه لكون مخالفة مع مجرّد النظر عن غير ذلك، وهو إن كان محرمًا سُمّي فعلًا معصية وإثمًا؛ وسمّي فاعله عاصيًا وآثمًا وإلّا لم يسمّ بذلك، ودخل في حكم العفو. . . ولا يسمّى بحسب الفعل جائزًا ولا مباحًا، لأن الجمع بين الجواز والنهي، جمع بين متنافيين. والثاني: أن يطلب تركه وينهى عنه لكونه مخالفة لظاهر التشريع من جهة ضرب الحدود، وتعيين الكيفيّات، والتزام الهيئات المعيّنة أو الأزمنة المعيّنة مع الدوام ونحو ذلك. وهذا هو الابتداع والبدعة، ويُسمّى فاعله مبتدعًا، فالبدعة إذن عبارة عن "طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبّد لله سبحانه"، وهذا على رأي من لا يدخل العادات في معنى البدعة، وإنّما يخصّها بالعبادات، وأمّا على رأي من أدخل الأعمال العادية في معنى البدعة فيقول: "البدعة طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية" (شط، عصم١، ٢٨، ٤)
- إن كان الترك تديّنًا فهو الابتداع في الدين. . . إذ قد فرضنا الفعل جائزًا شرعًا فصار الترك المقصود معارضة للشارع في شرع التحليل (شط، عصم١، ٣٣، ٦)
- العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي. فالابتداع مضادّ لهذا الأصل، لأنّه ليس له مستند شرعي بالفرض (شط، عصم١، ٣٦، ١٨)
- الإبتداع منه (المجتهد) لا يقع إلّا فلتة وبالعرض لا بالذات، وإنّما تسمّى غلطة أو زلّة لأنّ صاحبها لم يقصد اتّباع المتشابه ابتغاءَ الفتنة وابتغاءَ تأُويل الكتاب، أي لم يتّبع هواه ولا جعله عمدة، والدليل عليه أنّه إذا ظهر له الحقّ أذعن له وأقرَّ به (شط، عصم١، ١٠٧، ٢٥)
- الأُمور العبادية إمّا أعمال قلبية وأُمور اعتقادية، وإمّا أعمال جوارح من قول أو فعل، وكلا القسمين قد دخل فيه الابتداع كمذهب القدرية والمرجئة، والخوارج والمعتزلة، وكذلك مذهب الإباحة واختراع العبادات على غير مثال سابق ولا أصل مرجوع إليه (شط، عصم٢، ٣٢٤، ٧)
- الابتداع، بمعنى أنّه نوع من التشريع على وجه التعبّد في العاديات من حيث هو توقيت معلوم معقول، فإيجابه أو إجازته بالرأي (شط، عصم٢، ٣٤٣، ١٠)

إبتلاء

- الابتلاء هو: التأمل بقلبه في حقيقته حتى يظهر له ما هو المقصود، وكل ذلك خاص لرسول الله ثبت به الحجة القاطعة، ولا شركة للأمة في ذلك إلا أن يكرّم الله به من شاء من أمته لحقّه وذلك الكرامة للأولياء (سر، صوس٢، ٩٠، ١٩)

إبتهال

- الابتهال تبسط يديك وذراعيك إلى السماء، والابتهال حين ترى أسباب البكاء (كل، كف٢، ٤٨٠، ١٧)

إبداء مناسبة العلة للحكم

- "إبداء مناسبة العلّة للحكم"، وذلك بالاكتفاء فقط بدراسة العلّة المناسبة للحكم، وإثبات صلاحها (دوا، دخل، ٤٢١، ٦)

إبراء

- الإبراء لا يتوقّف على القبول إلّا في الإبراء في بدل الصرف والسلم (نج، نظر، ٣١٤، ١٤)

إبراء بعد قضاء الدَيْن

- الإبراء بعد قضاء الدين صحيح لأنّ الساقط بالقضاء المطالبة لا أصل الدين، فيرجع المديون بما أدّاه إذا أبرأه براءة إسقاط، وإذا أبرأه براءة استيفاء فلا رجوع (نج، نظر، ٣١٤، ١٦)

إبراء عام

- الإبراء العام إنّما يمنع إذا لم يقرّ بأنّ العين للمدّعي، فإن أقرّ بعده أنّ العين للمدّعي سلّمها له ولا يمنعه الإبراء (نج، نظر، ٢٦٥، ١)

إبراء عن الأعيان باطل

- الإبراء عن الأعيان باطل؛ معناه أنّها لا تكون ملكًا له بالإبراء وإلّا فالإبراء عنها لسقوط الضمان صحيح أو يحمل على الأمانة (نج، نظر، ٤٢٤، ٣)

إبراد

- "الإبراد" أن تؤخّر الصلاة عن أول الوقت مقدار ما يظهر للحيطان ظل، ولا يحتاج إلى المشي في الشمس. هذا ما ذكره بعض مصنّفي الشافعية وعند المالكية: يؤخّر الظهر إلى أن يصير الفيء أكثر من ذراع (دق، عمد١، ٢٩٣، ٧)

إبطال الإجماع

- لا أرى مانعًا من تسمية إبطال الإجماع الاجتهادي بإجماع آخر مثله نسخًا، لأن النسخ في الحقيقة إنما هو إنهاء لأمد الحكم الشرعي، وذلك مثل جميع الأحكام الثابتة مباشرة في الكتاب والسنّة، وكذلك الأحكام الثابتة في الإجماع الاجتهادي، فكل تلك الأحكام ملزمة للجميع، وما إنهاء أمدها من قبل من كان له سلطة التشريع فيها إلا نسخ لا شكّ فيه (دوا، دخل، ٣٢٩، ١)

إتّباع

- شرط الاتباع: من أن يكون إيقاع الفعل في ظاهره على حسب ما أوقعه (جص، فص٣، ٢١٧، ١١)
- كل من اتبعت قوله من غير أن يجب عليك قبوله بدليل يوجب ذلك فأنت مقلّده، والتقليد في دين الله غير صحيح، وكل من أوجبَ الدليل عليك اتّباع قوله فأنت متّبعه، والاتباع في الدين مُسوغ، والتقليد ممنوع (جو، علم٢، ١٩٧، ٢٣)
- الإتباع أن يتّبع الرجل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه، ثم هو من بعد في التابعين مخيّر، وقال أيضًا (الإمام أحمد): لا تقلّدني ولا تقلّد مالكًا ولا الثوري ولا الأوزاعي، وخذ من حيث أخذوا. وقال: من قلّة فقه الرجل أن يقلّد دينه الرجال (جو، علم٢، ٢٠٠، ٢٣)
- الإتباع وهو أن تتبع الكلمة الكلمة على وزنها أو رويها إتباعًا وتوكيدًا (زر، بحر٢، ١١٤، ١٥)
- التقليد عند جماعة من العلماء غير الإتّباع. لأنّ الإتّباع، هو: أن تتبع القائل على ما بان لك من فصل قوله وصحّة مذهبه. والتقليد: أن تقول

بقوله وأنت لا تعرف وجه القول ولا معناه، وقد ذمّ الله التقليد في غير موضع من كتابه (سي، رد، ١٢٠، ٤)

- التقليد معناه في الشرع الرجوع إلى قول لا حجّة لقائله عليه، وذلك ممنوع منه في الشريعة. والإتّباع: ما ثبتت عليه حجّة (سي، رد، ١٢٣، ٤)

إتصال

- الاتِّصال؛ فَغَيرُ مُمتنِع أن يَكونَ بَينَ الفعلِ الّذي يَقَعُ به البيانُ وَبَينَ ٱلمُجْمَلِ ما يَجْري مَجْرَى الاتِّصالِ، فَيَكونَ مُؤَثِّرًا فيه، والعاداتُ شاهدةٌ بِذلكَ، ولا مَعنًى لِدفعِهِ (م، ذر١، ٣٤١، ١٠)

إتصال برسول الله عليه السلام

- الإتصال برَسول الله عليه السلام فعَلى مراتب: اتصال كامل بلا شبهة، واتصال فيه ضَرب شُبهة صورةً، واتَّصال فيه شُبهة صورةً ومعنًى. أما المرتبة الأولى فهو المتواتر (بخ، بزد٢، ٦٥٤، ٣)

إتّعاظ

- ردّ الشيء إلى نظيره فيدلّ على الاتعاظ عبارة وعلى القياس إشارة، لأن الاتعاظ يكون ثابتًا بطريق المنطوق مع أن سياق الكلام له والقياس يكون بطريق المنطوق من غير أن يكون سياق الكلام له، سلمنا أن الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة (عا، نسم، ١٤٦، ١٨)

إتفاق

- الإجماع هو في اللغة العزم يقال أجمع فلان على كذا أي عزم، والاتّفاق يقال أجمع القوم على كذا أي اتّفقوا، وفي الاصطلاح إتّفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على حكم شرعي، والمراد بالاتّفاق الإشتراك في الإعتقاد أو القول أو الفعل وقيّد بالمجتهدين إذ لا عبرة باتّفاق العوام وعرف بلام الإستغراق احترازًا عن اتّفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من أمة محمد عليه الصلاة والسلام عن اتّفاق مجتهدي الشرائع السالفة، وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قلّ أو كثر وفائدته الإحتراز عمّا يردّ على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الإجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقّق اتّفاق جميع المجتهدين (تف، وضح٢، ٤١، ٧)

- الاتفاق في التعريف أن ينفقوا على قول واحد، فلو اختلف المجتهدون في عصر في مسألة على قولين هل يكون ذلك إجماعًا منهم على أنه ليس في المسألة إلا أحد هذين الرأيين فلا يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث بعد ذلك. للأصوليين في هذه المسألة آراء ثلاثة: أحدها: المنع لأن إحداث القول الثالث مخالف للإجماع الضمني السابق، ومخالفة الإجماع لا تجوز. وثانيها: أنه يجوز لهم إحداث قول ثالث، لأنه لم يتقدّم إجماع بل مجرّد اختلاف في الاجتهاد. وثالث الآراء التفصيل بين ما إذا كان القول الثالث المحدَث يرفع ما اتّفق عليه الرأيان فلا يجوز، وبين ما إذا كان لا يرفع أمرًا متّفقًا عليه بينهم فيجوز ويصحّ العمل به (شل، شلص، ١٥٤، ٥)

آثار

- لم يجعل اللهُ لأحدٍ بعدَ رسول الله أن يقولَ إلّا

مِنْ جهة علمٍ مَضَى قبلَه، وجهةُ العلمِ بَعدُ الكتابُ والسنةُ والإجماعُ والآثارُ، وما وصفتُ من القياس عليها (شف، رس، ٥٠٨، ٨)

إثبات

– النفي والإثبات: نوعا الخبر أيضًا، لأن النفي والإثبات إخباران عن العدم والوجود (نس، كشف٢، ٥، ١٢)

– الإثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظنّ (اس، مهس٣، ٤، ٥)

– مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشدّ والأضعف، حتى تنتهي إمّا إلى العلم وإمّا إلى الشكّ (شط، وفق٤، ١٥٦، ٨)

– الخبر كلام يفيد بنفسه إضافة أمر إلى أمر إثباتًا أو نفيًا ومعنى الإثبات والنفي إيقاع النسبة أو انتزاعها على ما هو المشهور (تف، نهي٢، ٤٨، ٩)

أثر

– الأثر قول واحد من الصحابة (سر، صوس٢، ١٠٥، ٢٠)

– الدليل الذي ثبت به كون الوصف حجّة ويعرف به كونه علة هو الأثر (بخ، بزد٣، ٦١٩، ٢٠)

– الطرد مع الأثر فإن الطرد ليس بحجّة والأثر حجّة (بخ، بزد٤، ٩، ٢٢)

– الممانعة في المعنى الذي صار الوصف به دليلًا على الحكم وهو الأثر (بخ، بزد٤، ٨٦، ١٥)

– الأثر إذن هو علّة الحكم، أو السبب الموجب له، وهو ما يسمّى بروح النص أو معقوله، أو معنى معناه (دري، نهج، ٣١٠، ٨)

أثر من الوصف

– الأثر من الوصف ليس بمعنى يوجبه العقل ويقتضيه لأن ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل إذ العقل لا يهتدي إليه ولم يرد به أن أثره إذا ثبت شرعًا لا يدرك بالعقل أنه أثره (بخ، بزد٣، ٦٢٧، ١٠)

إثم

– الإثم ساقط عن المرء فيما لم يبلغه، والإثم لازم له فيما بلَغَه فخالفه عمدًا أو تقليدًا (حز، حكا٦، ١٥٧، ٣)

إثنان

– الألفاظ في اللغة إنما هي عبارات عن المعاني، ولا خلاف بين العرب في أن الإثنين لهما صيغة في الإخبار عنهما، غير الصيغة التي للثلاثة فصاعدًا، وأن للثلاثة فصاعدًا – إلى ما لا نهاية له من العدد – صيغة غير صيغة الخبر عن الإثنين، وهي صيغة الجمع (حز، حكا٤، ٨، ٢)

إجارة

– الإجارة عندنا تتوقّف على الإجازة فإن أجازها المالك قبل استيفاء المعقود عليه فالأجرة له، وإن كان بعده فلا، وإن كان بعد قبض البضع فالكل للمالك عند أبي يوسف رحمه الله (نج، نظر، ٣١٩، ٨)

– الإجارة عقد لازم لا تنفسخ بغير عذر إلّا إذا وقعت على استهلاك عين كالاستكتاب فلصاحب الورق فسخها بلا عذر، وأصله في المزارعة (نج، نظر، ٣٢١، ١٣)

– الإعارة كالإجارة تنفسخ بموت أحدهما (نج، نظر، ٣٣١، ١٦)

إجازة

- الإجازة فهي أن يقول الإنسان لغيره: "قد أجزتُ لك أن تروى عني ما صحّ من أحاديثي" (بص، مع٢، ٦٦٥، ١٧)
- الإجازة: فما جاءت قط عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا عن أصحابه رضي الله عنهم، ولا عن أحد منهم، ولا عن أحد من التابعين (حز، حكا٢، ١٤٨، ١٧)
- يقول في الإجازة: حدثني أو أخبرني إجازة، فإن لم يقل "إجازةً" لم يجز، وجَوَّزه قوم (تي، سود، ٢٨٨، ١٦)
- الإجازة: بأن يقول أجزتُ لك أن تروي عني هذا الحديث بعينه، أو هذا الكتاب، وقد اختلفوا في جواز العمل بها والرواية (زر، بحر٤، ٣٩٦، ١٠)
- الإجازة وهي أن يقول أجزت لك أن تروي عني هذا الحديث بعينه أو هذا الكتاب أو هذه الكتب، فذهب الجمهور إلى جواز الرواية بها ومنع من ذلك جماعة (شو، فح، ٦٠، ١٥)
- الإجازةُ؛ فلا حكمَ لَها، لأنَّ ما لِلْمُتَحَمِّلِ أن يَرْوِيَه، لَه ذلكَ أجازَه له أو لَم يُجِزْهُ، وما ليسَ له أن يَرْوِيَه، مُحَرَّمٌ عليهِ مَعَ الإجازةِ وفقدِها. وليسَ لِأحدٍ أن يُجْرِيَ الإجازةَ مَجْرَى الشَّهادةِ عَلَى الشَّهادةِ، في أنّها تَفْتَقِرُ إلى أن يَحْمِلَها شاهدُ الأصلِ لِشاهِدِ الفرعِ (م، ذر٢، ٥٦١، ٨)

إجتماع

- اسم الجماعةِ مشتقٌّ من الاجتماع، وهو ضمُّ شيءٍ إلى شيءٍ، وهو متحققٌ في الإثنين حسب تحقُّقِهِ في الثلاثةِ وما زاد عليها؛ ولذلك تتصرَّفُ العربُ وتقولُ: جمعتُ بين زيدٍ وعمروٍ، فاجتمعا، وهما مجتمعان؛ كما يقالُ ذلك في الثلاثة؛ فكان إطلاقُ اسم الجماعة على الإثنين حقيقةً (أمد، حكم٢، ٣٢٥، ٩)

إجتهاد

- (البيان) ومنه: ما فرضَ اللهُ على خلقه الاجتهادَ في طلبه، وابْتَلَى طاعتَهم في الاجتهاد، كما ابتَلَى طاعتَهم في غيره ممَّا فَرَضَ عليهم (شف، رس، ٢٢، ٩)
- فَرَض عليهم الاجتهادَ بالتوجُّهِ شَطْر المسجِدِ الحرَام، مِمَّا دَلَّهُمْ، عليه ممَّا وَصَفْتُ، فكانوا ما كانوا مجتهدين غيرَ مُزَايِلِين أَمْرَهُ جلَّ ثناؤُه (شف، رس، ٢٤، ٩)
- القياسُ؟ أَهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقانِ؟ قلتُ: هما اسمانِ لمعنًى واحدٍ. قال: فما جِمَاعُهما؟ قلتُ: كلُّ ما نزَل بمسلم ففيه حكمٌ لازمٌ، أو على سبيلِ الحقِّ فيه دِلالَةٌ موجودةٌ، وعليه إذا كان بعينه حكمٌ -: اتِّباعُه، وإذا لم يكن فيه بعينه طُلِبَ الدِّلالةُ على سبيل الحق فيه بالاجتهادِ. والاجتهادُ القياس (شف، رس، ٤٧٧، ٨)
- العلم يحيطُ أن مَن توجَّهَ تِلقاءَ المسجدِ الحرام ممن نأَتْ دارُه عنه -: على صَوابٍ بالاجتهادَ للتوجُّه إلى البيت بالدلائل عليه، لأن الذي كُلِّفَ التوجُّهُ إليه، وهو لا يَدْرِي أصابَ بتوجُّهه قصدَ المسجدِ الحرام أم أخطأه، وقد يَرَى دلائلَ يعرفُها فيتوجُّهُ بقدر ما يعرفُ، (ويعرِفُ غيرُه دلائلَ غيرَها فيتوجهُ بقدرِ ما يَعْرِفُ) وإن اختَلَف توجُّههما (شف، رس، ٤٨٨، ٢)
- إذا خَلَطَ الذُّنوبَ والعملَ الصالحَ فليس فيه إلَّا الاجتهادُ على الأغلبِ من أمره، بالتمييز بين حَسَنه وقَبِيحِه، وإذا كان هذا هكذا فلا بُدَّ من

أن يختلف المجتهدون فيه (شف، رس، ٤٩٣، ١٠)

- كيف الاجتهادُ؟ فقلت: إن الله جلَّ ثناؤه مَنَّ على العباد بعقولٍ، فدلَّهم بها على الفَرق بين المختلِف، وهداهُمُ السبيلَ إلى الحق نصًّا ودِلالةً (شف، رس، ٥٠١، ٥)

- الاجتهادُ لا يكون إلّا على مطلوبٍ، والمطلوبُ لا يكونُ أبدًا إلّا على عَيْنٍ قائمةٍ تُطْلَبُ بِدِلالةٍ يُقْصَدُ بها إليها، أو تشبيهٍ على عينٍ قائمة (شف، رس، ٥٠٣، ٩)

- الاجتهادُ أبدًا لا يكونُ إلّا على طلبِ شيءٍ، وطلبُ الشيء لا يكونُ إلّا بدلائلَ، والدلائلُ هي القياسُ (شف، رس، ٥٠٥، ٦)

- القياس الشرعيّ هو ترتّبُ الحكم في غير المنصوص عليه على معنى هو عَلّة لذلك الحكم في المنصوص عليه. ثم إنما يُعرفُ كون المعنى علة بالكتاب وبالسنّة وبالإجماع وبالاجتهاد والاستنباط (شش، ششا، ٣٢٥، ٧)

- الأحكام التي ليس فيها نصٌ ولا إجماع طريقُ إثباتها وجهان: أحدهما: ما كان لله تعالى (عليه) دليلٌ قاطع يوصلُ إلى العلم به حتى لا يكون العادل عنه مصيبًا بل مخطئًا تاركًا لحكم الله. والثاني: ما كان طريقُه الاجتهاد وغالب الظن ليس عليه دليل قاطع يوصل إلى العلم (بالمطلوب) وهذا الذي يقول فيه أصحابنا إن كل مجتهد مصيب (جص، فص١، ١٦٢، ٢)

- إذا روي خبران متضادان والناس على أحدهما فهو الناسخ، وإن اختلفوا ساغ الاجتهاد فيهما واستعمال أشبههما بالأصول، وإن عُلِمَ تاريخهما فالآخر ناسخ الأول إذا لم يحتمل الموافقة وإن احتمل الموافقة، ساغ الاجتهاد فيه (جص، فص٢، ٢٩١، ٩)

- أخبر صلى الله عليه وسلم أن جواز الاجتهاد مقصور على عدم النص المتوارث عن الصدر الأول ومن بعدهم من فقهاء سائر الأعصار إذا ابتلوا بحادثة طلب حكمها من النص، ثم إذا عدموا النص فَزَعوا إلى الاجتهاد والقياس، ولا يسوّغون لأحد الاجتهاد واستعمال القياس مع النص (جص، فص٢، ٣١٩، ١)

- يجوز أن يكون بعض ما يقوله (الرسول صلى الله عليه وسلم) نظرًا واستدلالًا، وتردُ الحوادث التي لا نصّ فيها إلى نظائرها من النصوص باجتهاد الرأي (جص، فص٣، ٢٣٩، ١٣)

- قد يكون الإجماع عن توقيف، ويكون عن استخراج فهم معنى التوقيف، فمنه ما علم وجه التوقيف فيه. ومنه ما لا يعلم، لعدم النقل فيه، ويكون أيضًا عن رأي واجتهاد (جص، فص٣، ٢٧٧، ٥)

- الاجتهاد سائغ، ما لم يوجد نصٌ، أو إجماع فإذا وجِدَ نص أو إجماع سقطَ جواز الاجتهاد (جص، فص٣، ٣٤٦، ٦)

- الاجتهاد: فهو بذل المجهود فيما يقصده المجتهد ويتحراه، إلا أنه قد اختصّ في العرف بأحكام لحوادث التي ليس لله تعالى عليها دليل قائم يوصل إلى العلم بالمطلوب منها، لأن ما كان لله عز وجل عليه دليل قائم لا يسمّى الاستدلال في طلبه اجتهادًا (جص، فص٤، ١١، ٣)

- الاجتهاد اسم قد اختصّ في العرف وفي عادة أهل العلم، بما كلّف الإنسان فيه غالب ظنه، ومبلغ اجتهاده، دون إصابة المطلوب بعينه، فإذا اجتهد المجتهد، فقد أدّى ما كلّف، وهو

ما أدّاه إليه غالب ظنه، وعلم التوحيد وما جرى مجراه، ممّا لله عليه دلائل قائمة كلّفنا بها: إصابة الحقيقة، لظهور دلائله، ووضوح أياته (جص، فص٤، ١١، ٨)

- الاجتهاد في الشرع ينتظمُ ثلاثة معان: أحدها: القياس الشرعي على علة مستنبطة، أو منصوص عليها، فيردّ بها الفرع إلى أصله، وتحكم له بحكمه بالمعنى الجامع بينهما. وإنما صار هذا من باب الاجتهاد - وإن كان قياسًا - من قبل أن تلك العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها عارية منه وكانت كالأمارة، وكان طريق إثباتها علامة للحكم: الاجتهاد، وغالب الظن لم يوجب ذلك لنا العلم بالمطلوب، فلذلك كان طريقه الاجتهاد. والضرب الآخر من الاجتهاد: هو ما يغلب في الظن من غير علة يجب بها قياس الفرع على الأصل، كالاجتهاد في تحرّي جهة الكعبة لمن كان غائبًا عنها، وكتقويم المستهلكات، وجزاء الصيد، والحكم بمهر المثل، ونفقة المرأة، والمتعة، ونحوها. فهذا الضرب من الاجتهاد، كلّفنا فيه الحكم بما يؤدّي إليه غالب الظن، من غير علة يقاسَ بها فرع على أصله. والضرب الثالث: الاستدلال بالأصول على ما سنذكره بعد فراغنا من ذكر وجوه القياس (جص، فص٤، ١١، ١٢)
- يصحّ إطلاق لفظ الاستدلال على العقليات والشرعيات جميعًا، لأنا قد نقول: استدللنا على حكم الحادثة من طريق القياس، ومن جهة الاجتهاد، وإنما سمّي ذلك استدلالًا فيما كان من باب الاجتهاد مجازًا لا حقيقة (جص، فص٤، ١٢، ١١)
- يسوغ الاجتهاد فيما يجوز فيه النسخ والتبديل، وورود العبارة فيه بأحكام مختلفة، تارة بحظر، وأخرى بالإباحة، وأخرى بالإيجاب، على حسب ما يعلّم الله تعالى لنا فيها من المصالح (جص، فص٤، ١٣، ٣)
- ما لا يجوز وقوعه في حكم العقل إلا على وجه واحد من حظر أو إيجاب، فليس هو من باب الاجتهاد إذا كلّفنا حكمه، فنكون حينئذٍ متعبّدين فيه بإصابة حقيقة الحكم، ويكون الحق في واحد من أقاويل المختلفين (جص، فص٤، ١٣، ٧)
- تُستدرك أحكام الحوادث التي ليس فيها توقيف ولا اتفاق من وجهين: أحدهما: استخراج دلالة من معنى التوقيف لا يحتمل إلا معنى واحدًا. والآخر: الاجتهاد، وهو فيما لم نكلّف فيه إصابة المطلوب (جص، فص٤، ١٧، ٥)
- (الاجتهاد) استخراج علة من أصل يرد بها علة الفرع، ويحكم له بحكمه، وهو الذي نسمّيه قياسًا (جص، فص٤، ١٧، ٧)
- الاجتهاد وما يغلب في الظن، لا على وجه القياس، والاستشهاد عليه بالأصول (جص، فص٤، ١٧، ٩)
- (الاجتهاد) الاستدلال على الحكم بالأصول من جهة القياس والاجتهاد (جص، فص٤، ١٧، ١١)
- لا خلاف بين الصدر الأول والتابعين وأتباعهم في إجازة الاجتهاد والقياس على النظائر في أحكام الحوادث، وما نعلم أحدًا نفاه وحظّره من أهل هذه الأعصار المتقدّمة (جص، فص٤، ٢٣، ٧)
- من يجعل العلة الواحدة معارضة للعلل الكثيرة، ولا يوجب الترجيح بالكثرة، وهو

عندنا موضع اجتهاد (جص، فص٤، ٢١٠، ١٤)

- إن تقليد المجتهد لغيره ممن هو أعلم منه، وترك رأيه لرأيه ضرب من الاجتهاد في تقوية رأي الآخر في نفسه على رأيه، لفضل علمه وتقدّمه، ومعرفته بوجوه النظر والاستدلال (جص، فص٤، ٢٨٤، ٨)

- كان الاجتهاد جائزًا بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم في حالين، ولا يجوز في حال. فأما إحدى الحالين اللذين يجوز فيهما الاجتهاد، فهي الحال التي كان يبتدؤهم بالمشاورة (جص، فص٤، ٢٨٩، ٣)

- عند رجحان أحد القولين عند المجتهد: أن الموجب كان للترجيح هو الاجتهاد، فمتى زال ترجيح الاجتهاد له، وصار الاجتهاد موجبًا للتسوية بينهما، استحال إثبات الترجيح مع نفي الاجتهاد له، وهو إنما يصير إلى الحكم من طريق الاجتهاد، لأنه يكون نفي موجب للاجتهاد، إذا كان الاجتهاد قد أوجب التسوية، فانتفى بذلك إثبات الترجيح، إذا كان من حيث يثبت يبطل (جص، فص٤، ٣٤٤، ١٣)

- الاجتهاد من المجتهدين في أحكام الحوادث على ضربين: أحدهما: الاستقصاء في النظر والمبالغة في الفحص. والثاني: اجتهاد دون ذلك، قد يجوز له الاقتصار عليه، وأن المبالغة في النظر أقرب إلى إصابة الأشبه، وأولى بمصادفة المطلوب، وهو الذي يستحق به الأجرين - على ما جاء في الخبر - وأن ما دونه أبعد من موافقة النظير وإصابة المطلوب، وأنه قد يغلب في ظن المجتهد إصابة المطلوب وهو الذي يستحق به الأجر الواحد (جص، فص٤، ٣٥٣، ٩)

- لا يخلو المطلوب بالاجتهاد من أن يكون هو الأشبه، أو أن يكون المطلوب به وجود الشبه بين الحادثة وبين الأصول، وإن لم يكن عند المجتهد أنه أشبه (جص، فص٤، ٣٦٧، ١٤)

- كل ما أجزنا فيه الاجتهاد، وصوّبنا فيه المجتهدين على اختلافهم فيه، فإنما أجزناه على وجه يجوز ورود النص بمثله من الأحكام المختلفة (جص، فص٤، ٣٧٦، ٣)

- إذا انعقد الإجماع لأهل العصر عن اجتهاد، جازَ لمن بعدهم أن يخالفهم فيه. وعندنا أنه حجة يحرّم خلافه، لقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (النساء: ١١٥) (بص، مع٢، ٤٩٥، ٤)

- الاجتهاد - بلوغ الغاية واستنفاد الجهد في المواضع التي يُرجى وجوده فيها في طلب الحق فمصيب موفّق أو محروم (حز، حكا١، ٤٥، ١٢)

- الإجتهاد إنما هو طلب الحقيقة من الوجوه المؤدّية إليها، لا من حيث لا يؤدّي إليها، والطلب كما ذكرنا هو الاستدلال، فالاستدلال والاجتهاد شيء واحد، وقد يستدل من لا يقع على حقيقة الدليل (حز، حكا٥، ١٣٩، ١٠)

- حقيقة بناء لفظة "الإجتهاد" أنه افتعال من الجهد، وحقيقة معناها أنه استنفاد الجهد في طلب الشيء المرغوب إدراكه، حيث يُرجى وجوده فيه، أو حيث يوقن بوجوده فيه (حز، حكا٨، ١٣٣، ٨)

- الإجتهاد في الشريعة هو: استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم. هذا ما لا خلاف بين أحد من أهل العلم بالديانة فيه (حز، حكا٨، ١٣٣، ١٣)

- الاجتهاد: بذلُ الوسع في بلوغ الغرض (بج، حكف١، ٥٢، ١)
- الاجتهاد فهو أعم من القياس لأن الاجتهاد بذل المجهود في طلب الحكم وذلك يدخل فيه حمل المطلق على المقيّد وترتيب العام على الخاص وجميع الوجوه التي يطلب منها الحكم وشيء من ذلك ليس بقياس فلا معنى لتحديد القياس به (شي، جا، ٥١، ٢٨)
- القياس على ثلاثة أضرب: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شَبه (شي، جا، ٥٣، ١٣)
- الاجتهاد في عرف الفقهاء استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي (شي، جا، ٧٠، ٢٠)
- الاجتهاد: فهو تفريغ الوُسْع في تحصيل المقصود. ولذلك لا يقال لمن حَمَل خفيفًا: اجتهد في حَمْله. ولذلك لم نقل لمن عَرَفَ الحكم بالنص: إنّه اجتهد (جون، جهك، ٥٨، ١٥)
- الاجتهاد في العلة إما أن يكون في تحقيق مناط الحكم أو في تنقيح مناط الحكم أو في تخريج مناط الحكم واستنباطه (غز، مس٢، ٢٣٠، ٢)
- الإجتهاد وهو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد فيقال اجتهد في حمل حجر الرحا ولا يقال اجتهد في حمل خردلة لكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصًا ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة (غز، مس٢، ٣٥٠، ٧)
- إذا صدر الإجماع عن اجتهاد لم تجز مخالفته، وحكى عن الحاكم صاحب المختصر من أصحاب أبي حنيفة: أنه تجوز مخالفته (كلو، تم٣، ٢٩٣، ١١)
- ليس تقليد أحدهما بأولى من تقليد الآخر، فلا بدّ من اجتهاد واستدلال، ولأن المقلَّد يجوز كذبه، فلا يمكن إدراك الحق من جهته (كلو، تم٣، ٣٦٢، ١٣)
- كل مسألة من مسائل الاجتهاد لا يخلو أن يكون فيها أمارة هي أقوى من غيرها، أو يكون فيها أمارتان متكافئتان، على قول من يذهب إلى تكافئ الأدلة، فإن كانت فيها أمارة هي أقوى، فقد كلّف المجتهد طلبها والحكم بها، ومتى كان فيها أمارتان متكافئتان، فقد كلّف معرفة تكافئهما والتخيير بين حكميهما، وإنما قلنا أنه يكلّف ذلك، لأن المجتهد طالب ومعلوم أنه لا يطلب الأمارة الأضعف فثبت أنه يطلب الأقوى، وهذا ما نقوله أن المجتهد يكلّف طلبه (كلو، تم٤، ٣٢٦، ٩)
- من شروط المجتهد في الأحكام الشرعية: أن يكون عالمًا بطرق الاجتهاد، وهو أن يعرف الأدلة الشرعية، وكيفية الاستدلال بها. والأدلة الشرعية على ضربين: منها ظاهر، ومنها استنباط. فالظاهر: خطاب صاحب الشرع وأفعاله. وأما الاستنباط: فهو القياس والاستدلال (كلو، تم٤، ٣٩٠، ٤)
- (الإجتهاد) في اللّغةِ عبارةٌ: عن استفراغِ الوسعِ في أيِّ فعلٍ كانَ، يقالُ: "استفرغَ وسعَه في حملِ الثقيلِ"، ولا يقالُ: "استفرغَ وسعَه في حملِ النواة". وأمَّا - في عرفِ الفقهاءِ - فهو: "استفراغُ الوسعِ في النظرِ فيما لا يلحقُهُ فيهِ لومٌ، مع استفراغِ الوسعِ فيهِ". وهذا سبيلُ مسائلِ الفروعِ؛ ولذلك تسمَّى هذه المسائلُ - مسائل (رز، مح٢، ٧، ٣)
- الاجتهاد في العلة على ثلاثة أضرب: تحقيق المناط للحكم وتنقيحه وتخريجه (قد، روض،

٢٤٨، ٣)

- الإجتهاد في اللغة بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل، ولا يستعمل إلا فيما فيه جهد، ويقال اجتهد في حمل الرحى ولا يُقال اجتهد في حمل خردلة. وهو في عرف الفقهاء مخصوص ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع (قد، روض، ٣١٩، ٢)

- (الاجتهاد) فهو في اللغةِ عبارةٌ عن استفراغ الوسعِ في تحقيقِ أمرٍ من الأُمورِ مستلزمٍ للكلفةِ والمشَقَّةِ (أمد، حكم٤، ٢١٨، ٨)

- (الاجتهاد) في اصطلاحِ الأصوليّين فمخصوصٌ باستفراغ الوسعِ في طلبِ الظنِّ بشيءٍ من الأحكامِ الشرعيَّةِ على وجهٍ يُحس من النفسِ العجز عن المزيد فيهِ (أمد، حكم٤، ٢١٨، ١١)

- ما فيهِ الاجتهادُ: فما كان من الأحكام الشرعيَّةِ دليلُهُ ظني (أمد، حكم٤، ٢٢١، ١٣)

- الإجتهاد في الإصطلاح إستفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعي (حا، تلو٢، ٢٨٩، ١٥)

- الإجتهاد في اللغة: استفراغ الوسع في الفعل. وعند الفقهاء: استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه لوم مع استفراغ الوسع فيه، ولهذا تسمّى مسائل الفروع مسائل الاجتهاد دون مسائل الأصول (رم، تحص٢، ٢٨١، ١)

- الإجتهاد وهو استفراغ الوسع في المطلوب لغة واستفراغ الوسع في النظر فيما يلحقه فيه لوم شرعي اصطلاحًا (قر، نقح، ٤٢٩، ٢)

- دخل في باب الاجتهاد حمل المطلق على المقيّد وترتيب العام على الخاص وأمثال ذلك (بخ، بزد٣، ٤٩٠، ٢٧)

- الإجتهاد للأنبياء والخطأ عليهم في اجتهادهم جائزان وإن لم يجز تقريرهم على الخطأ (بخ، بزد٤، ٣٩، ٧)

- الإجتهاد لغةً: بذل الجهد في فعل شاقّ. وعرفًا: بذل الجهد في تعرف الأحكام. وتمامه بذل الوسع في الطلب إلى غايته (حن، قعد، ٤٣، ٣)

- الإجتهاد المراد عند الإطلاق، وهو الإجتهاد في الفروع إستفراغ الفقيه الوسع بأن يبذل تمام طاقته في النظر في الأدلّة لتحصيل ظنّ بحكم من حيث أنّه فقيه (سب، عطر٢، ٤٢٠، ١)

- لا يشترط في المجتهد علم الكلام لإمكان الإستنباط لمن يجزم بعقيدة الإسلام تقليدًا ولا تفاريع الفقه لأنّها إنّما تمكّن بعد الإجتهاد فكيف تشترط فيه، ولا الذكورة والحرية لجواز أن يكون لبعض النساء قوة الإجتهاد وإن كنّ ناقصات عقل عن الرجال، وكذا لبعض العبيد بأن ينظر حال التفرّغ عن خدمة السيّد، وكذا العدالة لا تشترط فيه على الأصحّ لجواز أن يكون للفاسق قوة الإجتهاد، وقيل تشترط ليعتمد على قوله وليبحث عن المعارض كالمخصّص والمقيّد والناسخ، وعن اللفظ هل معه قرينة تصرفه عن ظاهره أي عن القرينة الصارفة ليسلم ما يستنبطه عن تطرّق الخدش إليه لو لم يبحث، وهذا أولى لا واجب (سب، عطر٢، ٤٢٤، ١٤)

- اختلفوا في جواز الإجتهاد لأمّة النبي صلى الله عليه وسلم في زمنه على مذاهب، حكاها الآمدي. أحدها: يجوز مطلقًا. والثاني: يمنع مطلقًا، لأنّ الإجتهاد يفيد الظنّ، والأخذ عنه يفيد اليقين. والثالث: يجوز للغائبين من القضاة والولاة، دون الحاضرين. والرابع: إن ورد فيه إذن خاص؛ جاز، وإلّا فلا.

والخامس: أنّه لا يشترط الإذن، بل يكفي السكوت مع العلم بوقوعه. قال: واختلف القائلون بالجواز، فمنهم من قال: وقع التعبّد به، ومنهم من توقّف فيه مطلقًا، وقيل بالتوقّف في الحاضر دون الغائب. قال: والمختار جوازه مطلقًا، وأنّ ذلك ممّا وقع مع حضوره وغيبته ظنًّا لا قطعًا (اس، مهد، ٥١٩، ٥)

- من لم يبلغ رتبه الإجتهاد، هل له التقليد؟ فيه ثلاثة مذاهب حكاها في "المحصول" أصحّها عنده، وعند الآمدي، وغيرهما: يجوز، بل يجب، لقوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣؛ الأنبياء: ٧)، ولأنّ المعاش يفوت باشتغال جميع الناس بأسباب الإجتهاد. والثاني: لا يجوز، بل يجب عليه أن يقف على الحكم بطريقه، وإليه ذهب المعتزلة البغدادية. وثالثهما - قال به الجبائي -: يجوز ذلك في المسائل الاجتهادية، كإزالة النجاسة بالخل ونحوه، دون المسائل المنصوصة، كتحريم الربا في الأشياء الستّة، ولا فرق في هذا الخلاف كما قاله ابن الحاجب بين العاميّ المحض وغيره (اس، مهد، ٥٢٦، ٢)

- اختلف العلماء في الواقعة التي لا نصّ فيها على قولين: أحدهما: وبه قال الأشعري، والقاضي، وجمهور المتكلّمين، أنّه ليس لله تعالى قبل الاجتهاد حكم معيّن، بل حكمه تعالى فيها تابع لظنّ المجتهد، وهؤلاء هم القائلون بأنّ كل مجتهد مصيب واختلف هؤلاء فقال بعضهم: لا بدّ أن يوجد في الواقعة ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لم يحكم إلّا به، وهذا هو القول بالأشبه، وقال بعضهم: لا يشترط ذلك. والقول الثاني: أنّ له تعالى في كل واقعة حكمًا معيّنًا، وعلى هذا فثلاثة أقوال: أحدها - وهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلّمين -: حصل الحكم من غير دلالة ولا أمارة، بل هو كدفين يعثر عليه الطالب اتّفاقًا، فمن وجده فله أجران، ومن أخطأه فله أجر. والقول الثاني: عليه أمارة - أي دليل ظنّي والقائلون به اختلفوا فقال بعضهم: لم يكلّف المجتهد بإصابته لخفائه وغموضه، فلذلك كان المخطئ فيه معذورًا مأجورًا، وهو قول جمهور الفقهاء، وينسب إلى الشافعي وأبي حنيفة. وقال بعضهم: إنّه مأمور بطلبه أولًا، فإن أخطأ وغلب على ظنّه شيء آخر؛ تغيّر التكليف، وصار مأمورًا بالعمل بمقتضى ظنّه. والقول الثالث: أنّ عليه دليلًا قطعيًّا، والقائلون به اتّفقوا على أنّ المجتهد مأمور بطلبه، لكن اختلفوا فقال الجمهور: المخطئ فيه لا يأثم، ولا ينقض قضاؤه (اس، مهد، ٥٣٢، ٤)

- الاجتهاد، وهو استفراغُ الجهدِ في دركِ الأحكامِ الشرعية (اس، مهس٣، ٢٦٠، ١٣)

- شرط الاجتهاد كون المكلّف متمكّنًا من استنباط الأحكام الشرعية (اس، مهس٣، ٢٧٢، ٥)

- الإجتهاد لا ينقض بمثله، وفيها بيان أنّ القاضي إذا ردّ شهادة فليس لغيره قبولها إلّا في أربعة (نج، نظر، ٤، ١٢)

- المبتدع يزيد في الاجتهاد لينال في الدنيا التعظيم والمال والجاه وغير ذلك من أصناف الشهوات، بل التعظيم على شهوات الدنيا (شط، عصم١، ٩٢، ١٧)

- تنزيل الجزئيات على تلك الكلّيات موكولًا إلى نظر المجتهد، فإنّ قاعدة الإجتهاد أيضًا ثابتة في الكتاب والسنّة، فلا بدّ من إعمالها (شط،

عصم٢، ٤٧٨، ٢)

- الإجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا (شط، وفق٤، ٨٩، ٩)

- الإجتهاد المتعلّق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله. ومعناه أن يَثبت الحكم بمُدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محلّه، وذلك أنّ الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (الطلاق: ٢) وثبت عندنا معنى العدالة شرعًا افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حدّ سواء، بل ذلك يختلف اختلافًا متباينًا، فإنّا إذا تأمّلنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة: طرف أعلى في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق. وطرف آخر وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف، كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرّد الإسلام فضلًا عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها (شط، وفق٤، ٨٩، ١١)

- الإجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فثلاثة أنواع: أحدها المسمّى بتنقيح المناط. وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكورًا مع غيره في النص، فينقّح بالإجتهاد، حتى يميّز ما هو معتبر ممّا هو ملغى؛ كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره. وقد قسّمه الغزالي إلى أقسام ذكرها في شفاء الغليل، وهو مبسوط في كتب الأصول قالوا: وهو خارج عن باب القياس؛ ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره القياس في الكفارات، وإنّما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر. والثاني المسمّى بتخريج المناط. وهو راجع إلى أنّ النص الدالّ على الحكم لم يتعرّض للمناط، فكأنّه أخرج بالبحث، وهو الإجتهاد القياسي. وهو معلوم. والثالث هو نوع من تحقيق المناط... لأنّه ضربان: أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص؛ كتعيّن نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك... والضرب الثاني ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقّق مناط حكمه؛ فكأنّ تحقيق المناط على قسمين: تحقيق عام: وهو ما ذكر. وتحقيق خاص من ذلك العام (شط، وفق٤، ٩٥، ٣)

- تحصل درجة الإجتهاد لمن اتّصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني التمكّن من الإستنباط بناءً على فهمه فيها (شط، وفق٤، ١٠٥، ١٠)

- إذا أفتى بالقولين معًا على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان، وهو قول ثالث خارج عن القولين. وهذا لا يجوز له إن لم يبلغ درجة الإجتهاد باتّفاق. وإن بلغها لم يصحّ له القولان في وقت واحد ونازلة واحدة أيضًا حسبما بسطه أهل الأصول (شط، وفق٤، ١٤٣، ١)

- الإجتهاد إن تعلّق بالإستنباط من النصوص فلا بدّ من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلّق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجرّدة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلّمة من صاحب الإجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنّما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلًا خاصة (شط، وفق٤، ١٦٢، ٨)

- قد يتعلّق الإجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في

ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع كما أنّه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية، لأنّ المقصود من هذا الإجتهاد إنّما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنّما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلّا به من حيث قصدت المعرفة به، فلا بدّ أن يكون المجتهد عارفًا ومجتهدًا ومن تلك الجهة التي ينظر فيها، ليتنزّل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى (شط، وفق٤، ١٦٥، ٤)

- الإجتهاد الواقع في الشريعة ضربان: أحدهما الإجتهاد المعتبر شرعًا، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الإجتهاد... والثاني غير المعتبر، وهو الصادر عمّن ليس بعارف بما يفتقر الإجتهاد إليه، لأنّ حقيقته أنّه رأيٌ بمجرّد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتّباع للهوى، فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مرية في عدم إعتباره لأنّه ضدّ الحق الذي أنزل الله (شط، وفق٤، ١٦٧، ٩)

- الإجتهاد في اللغة إستفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقّة ولهذا يقال اجتهد في حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة. وفي الإصطلاح إستفراغ الوسع في طلب الظنّ شيء من الأحكام الشرعية على وجه يحسن من النفس العجز عن المزيد عليه، وبهذا القيد خرج اجتهاد المقصر فإنّه لا يعدّ في الاصطلاح اجتهادًا معتبرًا (تف، نهي٢، ٢٨٩، ٣٣)

- لا يجري الإجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين (تف، وضح٢، ١١٨، ١٢)

- العدالة ركن في الاجتهاد، فإذا فاتت العدالة فاتت أهلية الاجتهاد (زر، بحر٤، ٤٧١، ٤)

- من بلغ من النساء والعبيد مبلغ الاجتهاد، فإنّه يعتدّ بخلافه، ولا ينعقد الإجماع مع خلافه، والرقّ والأنوثة لا يؤثّران في اعتبار الخلاف، كما لا يؤثّران في قبول الرواية والفتوى (زر، بحر٤، ٤٧٥، ١٩)

- إذا أدرك التابعي عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد دخل معهم فيه، ولا ينعقد الإجماع إلّا به على أصحّ الوجوه (زر، بحر٤، ٤٧٩، ١٧)

- الاجتهاد وهو لغة: افتعال من الجهد، وهو المشقّة، وهو الطاقة. ويلزم من ذلك أن يختصّ هذا الاسم بما فيه مشقّة، لتخرج عنه الأمور الضرورية التي تدرك ضرورةً من الشرع، إذ لا مشقّة في تحصيلها، ولا شكّ أنّ ذلك من الأحكام الشرعية. وفي الاصطلاح: بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط، فقولنا: "بذل" أي بحيث يحسّ من نفسه العجز عن مزيد طلب حتى لا يقع لوم في التقصير. وخرج بـ "الشرعي" اللغوي والعقلي والحسّي، فلا يسمّى عند الفقهاء مجتهدًا. وكذلك الباذل وسعه في نيل حكم شرعي علمي، وإن كان قد يسمّى عند المتكلّمين مجتهدًا. وإنّما قلنا: "بطريق الاستنباط" ليخرج بذلك بذل الوسع في نيل تلك الأحكام من النصوص ظاهرًا أو بحفظ المسائل واستعلامها من المعنى أو بالكشف عنها من الكتب، فإنّه وإن سمّي اجتهادًا فهو لغة لا اصطلاحًا. وسبق في أول قياس تأويل قول الشافعي: "القياس والاجتهاد بمعنًى" وقيل: طلب الصواب بالأمارات الدالّة عليه (زر، بحر٦، ١٩٧، ٢)

- الاجتهاد يقع في الشرع على ثلاثة معانٍ: أحدها - القياس الشرعي، لأنّ العلّة لما لم تكن موجبة الحكم لجواز وجودها خالية منه لم يُوجب ذلك العلم بالمطلوب، فلذلك كان طريقه الاجتهاد. والثاني - ما يغلب في الظنّ من غير علّة، كالاجتهاد في المياه والوقت والقبلة وتقويم المتلفات وجزاء الصيد ومهر المثل والمتعة والنفقة وغير ذلك. والثالث - الاستدلال بالأصول (زر، بحر٦، ١٩٧، ١٧)

- الاجتهاد فرض كفاية حتى لو اشتغل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع، وإن قصر منه أهل عصر عصوا بتركه وأشرفوا على خطر عظيم، فإنّ الأحكام الاجتهادية إذا كانت مترتّبة على الاجتهاد ترتيب المسبّب على السبب، ولم يوجد السبب كانت الأحكام عاطلة، والآراء كلها متماثلة فلا بدّ إذًا من مجتهد (زر، بحر٦، ١٩٨، ٥)

- الصحيح جواز تجزّؤ الاجتهاد، بمعنى أنّه يكون مجتهدًا في باب دون غيره (زر، بحر٦، ٢٠٩، ١١)

- الاجتهاد فعل المجتهد، وهو بذل وسعه في طلب الحكم الشرعي وكل من الوجوب الحرمة وباقي محمولات أقسام موضوعات المسئلة حكم شرعي (أم، قرر١، ١٥، ٩)

- الإجتهاد لغة بذل الطاقة في تحصيل ذي كلفة أي مشقّة يقال اجتهد في حمل الصخرة ولا يقال أجتهد في حمل النواة، والمراد ببذل الوسع استفراغ القوة بحيث يحسن العجز عن المزيد. واصطلاحًا ذلك أي بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظنّي، فبذل الطاقة جنس يصلح أن يتعلّق بالمقصود وغيره، وفيه إشارة إلى خروج اجتهاد المقصر وهو الذي يقف عن الطلب مع تمكّنه من الزيادة على ما فعل من السعي؛ فإنّ هذا الاجتهاد لا يعدّ في اصطلاح الأصوليين اجتهادًا معتبرًا ومن الفقيه احتراز من بذل الطاقة من غيره في ذلك فإنّه ليس باجتهاد اصطلاحي، وفي تحصيل حكم شرعي احتراز من بذلها منه في غيره من حسّي أو عقلي فإنّه ليس بذلك أيضًا وظنّي قيل لأنّ القطعي لا اجتهاد فيه (أم، قرر٣، ٢٩١، ٢٠)

- الاجتهاد غير القياس لأنّه عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية أو على التمسّك بالبراءة أو على القياس الذي عليه منصوص عليها أو مومئ إليها أو يحمل على أنّه كان في بدء الإسلام قبل استقرار الشرع لوقوع الحاجة إليه. أمّا بعد استكماله بالكتاب والسنّة فلا حاجة إليه قلنا لا يجوز حمل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الخفية (مل، مرق٢، ٢٨٢، ٧)

- الاجتهاد في كل عصر فرض من فروض الكفايات، وإنّه لا يجوز شرعًا إخلاء العصر منه (سي، رد، ٦٧، ٢)

- نهى الشافعي رضي الله عنه أن يطبّق أهل العصر كلهم على التقليد، لأنّ فيه تعطيل فرض من فروض الكفايات وهو الإجتهاد، فحثّ على الاجتهاد ليكون في كل عصر من يقوم بهذا الفرض (سي، رد، ٦٧، ١٢)

- العلم ينقسم إلى فرض عين وفرض كفاية . . . وفرض الكفاية هو أن يتعلّم ما يبلغ رتبة الاجتهاد ومحل الفتوى والقضاء، ويخرج من عداد المقلّدين، فعلى كافة الناس القيام بتعلّمه، غير أنّه إذا قام من كل ناحية واحد أو اثنان سقط الفرض عن الباقين، فإذا قعد

الكل عن تعلّمه عصواً جميعًا لما فيه من تعطيل أحكام الشرع (سي، رد، ٦٩، ٨)

- طلب العلم ينقسم قسمين: أحدهما مفروض على الأعيان. والثاني يثبت على سبيل الكفاية. فأمّا ما يتعيّن طلبه، فهو ما يبتلى المرء بإقامته في الدين الأوقات الناجزة، إلى أن قال: وأما ما يقع فرضًا على الكفاية فهو ما يزيد على المتعيّن إلى بلوغ رتبة الاجتهاد، فإنّ قوام الشرع بالمجتهدين (سي، رد، ٧١، ١٩)
- الاجتهاد من فروض الكفايات، لا من فروض الأعيان، حتى إذا اشتغل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع، وإن قصر فيه أهل عصر عصوا بتركه، وأشرفوا على خطر عظيم، فإنّ الأحكام الاجتهادية إذا كانت مرتّبة على الاجتهاد، ترتيب المسبّب على السبب، ولم يوجد السبب؛ كانت الأحكام عاطلة، والآراء كلّها فائلة فلا بدّ إذن من مجتهد (سي، رد، ٧٤، ٦)
- الأصحّ عدم اشتراط الاجتهاد في المحتسب (سي، رد، ٩٤، ١٠)
- لا يلزم في الاجتهاد الإحاطة بجميع نصوص الكتاب والسنّة، بل تكفيه الإحاطة بما يتعلّق منها بالأحكام، وهو خمسمائة آية من الكتاب، وأحاديث مضبوطة من السنّة بالكتب، وإن لم تكن محصورة (سي، رد، ١٥٠، ٣)
- أصول الفقه مقصدها تذليل طرق الاجتهاد للمجتهدين (سي، رد، ١٥٣، ٣)
- بيان أوقات الاجتهاد. إعلم أنّ للنظر والاستدلال وقتين. أحدهما وقت جواز وإمكان. والثاني وقت وجوب وإلزام. فوقت الجواز: عند كمال العقل والتمييز بين المضار والمنافع، وإمكان الاستدلال بالشاهد على الغائب، سواء كان الموصوف بها بالغًا أو غير بالغ، ولهذا ترى كثيرًا من الصبيان يعرفون دقائق العلوم النظرية، وغوامض المسائل في النحو، والتصريف، والعروض، والدور، والوصايا والفرائض وغيرها مما لا يعرفه البالغون المجتهدون فيها. وأمّا وقت وجوب النظر والاجتهاد: فعند البلوغ وكمال العقل (سي، رد، ١٦٠، ١٠)
- في كيفية سرد الاجتهاد ومراعاة ترتيبه قال الشافعي: إذا رفعت إليه واقعة، فعليه أن يعرضها على نصوص الكتاب. فإن أعوزه، فعلى الأخبار المتواترة، ثم على الآحاد. فإن أعوزه، لم يخض في القياس، بل يلتفت إلى ظواهر القرآن. فإن وجد ظاهرًا، نظر في المخصّصات من قياس وخبر، فإن لم يجد مخصّصًا حكم به. وإن لم يعثر على لفظ من كتاب، ولا سنّة، نظر إلى المذاهب، فإن وجدها مجمعًا عليها اتّبع الإجماع. وإن لم يجد إجماعًا، خاض في القياس. ويلاحظ القواعد الكلية أولًا، ويقدّمها على الجزئيات (سي، رد، ١٦٢، ١٢)
- الاجتهاد أعمّ من القياس، لأنّ الاجتهاد بذل المجتهد وُسعهُ في طلب الحكم، وذلك يدخل فيه حمل المطلق على المقيّد، وترتيب العام على الخاص، وجميع الوجوه التي يطلب منها الحكم وبعض ذلك ليس بقياس (سي، رد، ١٧٠، ١٩)

- الاجتهاد لغة افتعال من الجهد بالفتح والضمّ وهو الطاقة والمشقّة واصطلاحًا (استفراغ الفقيه الوسع) بأن يبذل تمام طاقته في نظره في الأدلّة (لتحصيل الظنّ بالحكم)، أي من حيث إنّه فقيه فلا حاجة إلى قول ابن الحاجب

شرعي، فخرج استفراغ غير الفقيه واستفراغ الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلي، والفقيه في الحدّ بمعنى المتهيّئ للفقه مجازًا شائعًا، ويكون بما يحصله فقيهًا حقيقة ولذا قلت كالأصل (نص، لب، ١٤٧، ٢٣)

- الاجتهاد (لغة بذل الطاقة) أي استفراغ القوّة بحيث يحسّ بالعجز عند المزيد (في تحصيل ذي كلفة) أي مشقّة (با، يسر٤، ١٧٨، ٢٥)

- الاجتهاد وهو في اللغة مأخوذ من الجهد وهو المشقّة والطاقة فيختصّ بما فيه مشقّة ليخرج عنه ما لا مشقّة فيه. قال في المحصول وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في أي فعل كان يقال استفرغ وسعه في حمل الثقيل ولا يقال استفرغ وسعه في حمل النواة، وأما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في النظير فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه وهو سبيل مسائل الفروع. ولهذا تسمّى هذه المسائل مسائل الاجتهاد والناظر فيها مجتهدًا وليس هكذا حال الأصول انتهى. وقيل هو في الاصطلاح بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط (شو، فح، ٢٣٣، ٢٤)

- (الاجتهاد) في حدّه وهو في اللغة مأخوذ من الجهد وهو المشقّة والطاقة وفي الاصطلاح استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحسّ من النفس العجز عن المزيد عليه (صد، أمل، ١٨٢، ٣)

- الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين: هو بذل الجهد للوصول إلى الحكم الشرعي من دليل تفصيلي من الأدلّة الشرعية. فإن كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد دلّ على الحكم الشرعي فيها دليل صريح قطعي الورود والدلالة فلا مجال للاجتهاد فيها، والواجب أن ينفذ فيها ما دلّ عليه النص، لأنه ما دام قطعي الورود فليس ثبوته وصدوره عن الله أو رسوله موضع بحث وبذل جهد. وما دام قطعي الدلالة فليست دلالته على معناه واستفادة الحكم منه موضع بحث واجتهاد (خل، خلص، ٢١٦، ٥)

- الاجتهاد معناه بذل غاية الجهد في الوصول إلى أمر من الأمور، أو فعل من الأفعال. وفي اصطلاح علماء الأصول - بذل الفقيه وسعه في استنباط الأحكام العلمية من أدلّتها التفصيلية-. ويعرف بعض العلماء الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين بأنه استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع، إما في استنباط الأحكام الشرعية وإما في تطبيقها. وكان الاجتهاد على هذا التعريف قسمين: أحدهما، خاص باستنباط الأحكام وبيانها. والقسم الثاني خاص بتطبيقها. والاجتهاد الأول هو الكامل وهو الخاص بطائفة العلماء الذين اتّجهوا إلى تعرّف أحكام الفروع العملية من أدلّتها التفصيلية، وقد قال بعض العلماء إن هذا النوع من الاجتهاد الخاص، قد ينقطع في زمن من الأزمان، وهو قول الجمهور أو على الأقل طائفة كبيرة من العلماء، وقال الحنابلة إن هذا النوع من الاجتهاد لا يخلو عصر منه فلا بدّ من مجتهد يبلغ هذه الرتبة. والقسم الثاني: اتّفق العلماء على أنه لا يخلو منه عصر من العصور، وهؤلاء هم علماء التخريج وتطبيق العلل المستنبطة على الأفعال الجزئية، فعملهم على هذا هو تطبيق ما استنبطه السابقون، وبهذا التطبيق تتبيّن أحكام المسائل التي لم يعرف للسابقين أصحاب الرتبة من الاجتهاد رأي فيها، وإن العمل الذي يقوم به أصحاب الرتبة الثانية هو الذي يسمّى: تحقيق المناط (زه، زهص، ٣٧٩، ٦)

- بنى الشاطبي الاجتهاد على أصلين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة: وأنها مبنيّة على اعتبار أن المصالح الإسلامية هي حقائق ذاتية، لا ينظر إلها باعتبارها شهوات أو رغبات للمكلّف، بل ينظر فيها إلى الأمر في ذاته من حيث كونه نافعًا في ذاته أو ضارًّا، . . . والأصل الثاني الذي ذكر هو التمكّن من الاستنباط بمعرفة العربية ومعرفة أحكام القرآن والسنّة والإجماع وخلاف الفقهاء وأوجه القياس، فإن هذه أداة الاستنباط (زه، زهص، ٣٨٦، ٢٣)

- الاجتهاد لغة بذل المرء وسعه للوصول إلى حقيقة أمر من الأمور التي لا سبيل إلى الكشف عن حقيقتها إلا بكلفة ومشقّة، ولذلك يقال اجتهد في حمل أردب من القمح ولا يقال اجتهد في حمل خردلة أو نواة. . . . الاجتهاد في الاصطلاح الأصولي هو بذل الفقيه وسعه في استنباط الحكم الشرعي العملي من الدليل التفصيلي (برد، برص، ٤٥٩، ٣)

- (الاجتهاد) فرض عين وذلك النوع ينحصر في حالتين: (أ) إذا نزلت بالمجتهد حادثة فرض عليه أن يجتهد فيها ويصل إلى حكمها، لأن المجتهد لا يجوز له أن يقلّد غيره في حق نفسه ولا في حق غيره. (ب) إذا نزلت بغير المجتهد حادثة وتعين المجتهد للحكم فيها لضيق الوقت وعدم وجود سواه في مكان الحادثة يفرض عليه هذه الحالة أن يجتهد في هذه الحادثة ويصدر حكمه فيها (برد، برص، ٤٦٠، ٥)

- (الاجتهاد) فرض كفاية وذلك النوع ينحصر في حالتين: (أ) إذا نزلت حادثة بفرد من الأفراد وسأل عن حكمها أحد العلماء كانت الإجابة فرض كفاية على جميع العلماء إذا أجاب واحد منهم سقط الفرض عن جميعهم وإن لم يجيبوا جميعًا أثموا، اللّهم إلا إذا كان الجواب ملتبسًا عليهم فحينئذٍ يعذرون ولا يأثمون ولكن لا يسقط عنهم طلب الجواب فيظلّ فرض الجواب باقيًا حتى يظهر الصواب. (ب) أن يتردّد الحكم بين قاضيين مشتركين في النطق فيكون فرض الاجتهاد مشتركًا بينهما فأيّهما تفرّد بالحكم سقط الفرض (برد، برص، ٤٦٠، ١٢)

- (الاجتهاد) مندوب وذلك النوع ينحصر في حالتين: (أ) يجتهد العالم قبل نزول الحادثة فيعرف حكمها قبل حدوثها. (ب) أن يستفتي أحد الناس المجتهد في حادثة لم تقع بعد فيصدر المجتهد حكمه فيها قبل نزولها فالاجتهاد في هاتين الحالتين مندوب (برد، برص، ٤٦٠، ٢٠)

- محل الاجتهاد ما يأتي: (أ) ما لا نص فيه أصلًا. (ب) ما فيه نص قطعي الورود ظنّي الدلالة. (ج) ما فيه نص ظنّي الورود والدلالة. (د) ما فيه نص ظنّي الورود قطعي الدلالة (برد، برص، ٤٦٦، ١٤)

- القوانين في جميع العالم لا تلبث بعد مدّة من وضعها أن تصبح في بعض أحكامها العامة مبهمة بالنسبة لبعض الوقائع، غير وافية بالنسبة لبعض الأحداث، كما يتّضح أن هذا الإبهام وعدم الكفاية في بعض النصوص لا يمكن جبرهما إلا بالالتجاء إلى الاجتهاد، أي إلى بعض من البيان والتفسير، وإلى شيء من الرأي والقياس وإن ذلك كله ضرورة لا بدّ منها (دوا، دخل، ٨، ١٣)

- الاجتهاد نفسه كثيرًا ما كان يقع في شكل استشارة وكان يقوم بها الخليفتان أبو بكر وعمرو بن الخطاب ويجمعان لها صحابة النبي في المدينة، وتنتهي الاستشارة بإجماع الصحابة

على رأي ما، وكان يسمّى إبداء الرأي بهذا الشكل إجماعًا (دوا، دخل، ١٤، ٨)

- الاجتهاد لغة هو استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور. ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقّة، فيقال اجتهد في حمل الرحى، ولا يقال اجتهد في حمل خردلة أو نواة. والمراد من الاجتهاد في إصلاح علم الأصول هو: "بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها، الدالّة عليها بالنظر المؤدّي إليها" (دوا، دخل، ٣٧، ٣)

- طريقة الإمام الشافعي في الاجتهاد هي نفس الطريقة التقليدية التي كانت منتشرة في أوروبة حتى مطالع القرن العشرين، وهي في الحقيقة لا تزال مسيطرة حتى الآن فيها، وهي كما أسلفنا لا ترمي إلى الاعتراف بالاجتهاد كمصدر من مصادر الحقوق، ولا تقبل منه إلا ما كان محمولًا على نصوص القانون ومعتبرًا صادرًا عنه؛ وتعتبر الاجتهاد واسطة للكشف عن إرادة الشارع القديم في الحادثة الجديدة، لا للكشف عن إرادة غيره، وذلك بواسطة القياس المنطقي الصوري (دوا، دخل، ٣٥٨، ٩)

- أهلية القياس القياس لا يصحّ إلا من مجتهد، فأهلية القياس هي أهلية الاجتهاد، لأنه أبرز ضروبه، فلا يقيس إلا من توفّرت فيه شروط الاجتهاد. وهي العلم بأحكام القرآن وما فيه من عام وخاص ومطلق ومقيّد وناسخ ومنسوخ والعلم بالسنّة كذلك مع معرفة أسانيدها ودرجاتها وأقوال السلف ومواضع الإجماع والاختلاف ومعرفة معنى القياس الصحيح وشروطه وكيفية القياس ولسان العرب مع كونه صحيح العقل (شل، شلص، ٢٥٣، ٩)

- الاجتهاد بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالّة عليها بالنظر المؤدّي إليها استنادًا إلى أقواله تعالى، قياسًا واستصلاحًا واستحسانًا (عج، أصل، ١٣٥، ١٨)

- الاجتهاد في اللغة: "عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقّة، ولهذا يُقال اجتهد فلان في حمل حجر البَزارة، ولا يُقال اجتهد في حمل خردلة. وأما في اصطلاح الأصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يُحَسّ من النفس العجز عن المزيد فيه". وقيل حديثًا في أمر الاجتهاد والرأي أيضًا: "لما كانت الشريعة الإسلامية شريعة إلهية مستمدّة من أصول معروفة معيّنة منقولة كالكتاب والسنّة أو معقولة كالإجماع والقياس والاستحسان وما إليها، كان الاجتهاد الواسطة لاستنباط الأحكام من هذه الأدلّة، والوسيلة لإعطائها المدى الذي تطلّبته المعاملات والحاجات الاجتماعية، فكان لذلك عاملًا ضروريًا في تاريخ نشوء الشرع" (عج، أصل، ١٣٧، ١)

- يعتمد الرأي والاجتهاد على الاستدلال العقلي وبديهة العقل وذلك في الاستنباط والاستنتاج (عج، أصل، ١٣٩، ٤)

- الاجتهاد الأصولي يعني بذل الجهد في إقامة الأدلّة واستنباط الأحكام استنادًا عليها واستنتاجًا منها. وفي اللغة "عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقّة" (عج، أصل، ٣٠٨، ٥)

- الاجْتِهادُ؛ فَمَوضوعٌ في اللُّغةِ لِبَذْلِ الوُسعِ والطّاقةِ في الفعلِ الّذي يُلْحَقُ في التَّوَصُّلِ إليهِ

بالمَشَقَّةِ، كَحَملِ الثَّقيلِ وَما جَرَى مَجْراهُ، ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فيما يُتَوَصَّلُ به إلى الأحكام مِنَ الأدِلَّةِ عَلَى وجهٍ يَشُقُّ (م، ذر٢، ٦٧٢، ٦)

- الفُقَهاء مَن فَصلَ بينَ القياسِ والاجْتِهادِ، وَجَعَلَ القياسَ ما تَعَيَّنَ أصلُهُ الَّذي يُقاسُ عَلَيهِ، والاجْتهادَ ما لَم يَتَعَيَّنْ فيه أَصلٌ يُشارُ إليه، كالاجْتِهادِ في طَلَبِ القبلةِ، وفي قِيَمِ المُتْلَفاتِ، وأُروشِ الجناياتِ. وفيهم مَن أدْخَلَ القياسَ في الاجْتِهادِ، وجَعَلَ الاجْتِهادَ أَعَمَّ مِنه (م، ذر٢، ٦٧٢، ٩)

- الاجْتِهاد الَّذي لا تَتَميَّزُ الأماراتُ فيه، وطَريقُه غَلَبَةُ الظَّنِّ كالقِبلَةِ وما شاكَلَها؛ فَعندَنا أنَّ اللهَ - تَعالَى - قَد تَعَبَّدَ بِذلكَ زائدًا عَلَى جَوازِه فِي العَقلِ، لأنَّه - تَعالَى - قَد تَعَبَّدَ بالاجْتِهادِ في القِبلَةِ، وعَمَلَ كلِّ مُكَلَّفٍ بِما يُؤَدّيهِ اجْتهادُه إليهِ. وَتَعَبَّدَ - أيضًا - في أُروشِ الجِناياتِ وَقِيَمِ المُتْلَفاتِ وَجَزاءِ الصَّيدِ بِمثلِ ذلك (م، ذر٢، ٧٩٢، ٩)

- الاجتهاد: هو استفراغ الوسع في النظر، فيما هو من المسائل الظنّية الشرعيّة، على وجهٍ لا زيادة فيه. ولا يصحُّ في حقّ النبي "عليه السلام" - وبه قال الجبائيان -. لِقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾ (النجم: ٣). ولِأنَّ الاجتهاد إنّما يفيد الظنّ، وهو "عليه السلام" قادرٌ على تلقيه من الوحي (ح، مبا، ٢٤٠، ٣)

اجتهاد

- الإجتهاد حالة تقبل التَّجَزُّؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهدًا في نوع من العلم مقلّدًا في غيره، أو في باب من أبوابه، كمن استفرغ وُسْعه في نوع العلم بالفرائض وأدلّتها واستنباطها من الكتاب والسنة دون غيرها من العلوم، أو في باب الجهاد أو الحج، أو غير ذلك (جو، علم٤، ٢١٦، ٤)

إجتهاد استصلاحي

- (الاجتهاد الاستصلاحي) يتعلّق بتحديد روح الشريعة بصورة عامّة وذلك ليتّخذ منها أصل من أصول التشريع يعتمد عليه للحكم في كل حادث جديد بطريق الاستصلاح ممّا لم يمكن الحكم فيه عن طريق الاجتهاد البياني والاجتهاد القياسي (دوا، دخل، ٤٠٧، ١٥)

- الأحكام التي تُبنى بالاجتهاد الاستصلاحي على قاعدة المصالح المرسلة يمكن تصنيفها إلى نوعين: النوع الأول - الأحكام التي تتعلّق بشؤون الإدارة العامة المنظّمة لمصالح المجتمع، وهي التدابير التي يتوقّف عليها تنظيم تلك الشؤون والمصالح العامة. وذلك كفرض الضرائب على المقتدرين عند الحاجة إلى الأعمال العامة كتجهيز الجيوش وبناء الجسور، وتخطيط الأراضي، وإحصاء النفوس، وتعبيد الطرق، وإنشاء المستشفيات ودور العجزة، وسائر وجوه الضمان الإجتماعي الذي ينفي البؤس ويكفل العمل لمن يريده ويحقّق لجميع الناس حدًّا أدنى من المستوى اللائق في المعيشة والمرافق الضرورية لحياتهم. ... النوع الثاني - الأحكام التي تتعلّق بالنظام القضائي والحقوق الخاصة (زرق، صلح، ٥٠، ١٢)

إجتهاد بالرأي

- الاجتهاد بالرأي بأنه "بذل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصّصة لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصًّا وروحًا،

والتبصّر بما عسى أن يسفر تطبيقه من نتائج على ضوء من مناهج أصولية مشتقّة من خصائص اللغة وقواعد الشرع أو روحه العامة في التشريع" (دري، نهج، ١٦، ٢٠)

- التأويل من صميم الاجتهاد بالرأي المستند إلى المناهج الأصولية، وهو صرف المعنى اللغوي الظاهر المتبادر إلى معنى آخر، بالاستناد إلى دليل، من نص قاعدة عامّة أو من حكمة التشريع، يجعل المعنى المؤول راجحًا بالدليل، والتأويل من صلب الاجتهاد بالرأي في نطاق النص، بما هو جهد عقلي ينصب على تفهّم المراد من النص لا على ضوء ما يوحي به منطق اللغة في معناه الظاهر، بل على أساس ما يرشد إليه الدليل من معنى آخر يصبح هو الراجح بالدليل الأقوى (دري، نهج، ١٨، ٥)

- الاجتهاد بالرأي . . . أولًا: نصوص يمثّل كل منها إرادة المشرّع، وغرضه منه، كما تمثّل مجموعها، روح التشريع العامة، ومقاصده الأساسية. ثانيًا: ملكة مقتدرة ومتخصّصة تبذل أقصى وسعها في تفهّم النص معنى وروحًا، واستثمار طاقاته في الدلالة على معانيه وأحكامه، وتحديد مراد الشارع وغرضه من كل منها. ثالثًا: دراسة للوقائع المتجدّدة دراسة علمية تحليلية، للتعرّف على عناصرها التكوينية، وخصائصها، وما يحتف بها من ظروف وملابسات. رابعًا: تطبيق الأحكام على الوقائع التي تقتضيها على نحو يحقّق المصلحة المقصودة شرعًا من حيث المآل، لأن المصلحة هي مقصد الشرع، وهي التي تجسّد معنى العدل الإلهي كما ذكرنا (دري، نهج، ٣٣، ١٧)

- الاجتهاد بالرأي إذن ينصب في الظاهر على الأمور الآتية: ١- تبيّن أنه المعنى الذي لم يقصده المشرّع من النص أصالة بل تبعًا. - وهذا يعرف من سياق النص، أو من سبب نزول الآية الكريمة، أو سبب ورود السنّة، أي من الظروف التاريخية المحيطة بالنص إثر نزوله أو وروده، فضلًا عن سياق النص نفسه. ٢- البحث عن دليل - إن وجد - يؤول النص به، لأن هذا الدليل يحدّد مراد الشارع من ظاهر النص، فإن قام الدليل تبيّن أن ظاهر النص غير مراد. - وليس معنى هذا أنه يجب التوقّف عن العمل بظاهر النص حتى يعثر على الدليل الذي يؤوله، بل يجب العمل بالظاهر حتى يقوم الدليل على أنه غير مراد، لأن كل احتمال لا ينشأ عن دليل لا عبرة به. ٣- ينصب الاجتهاد أيضًا على إزالة التعارض بين النصوص، على أساس ما قرّره الأصوليون من قواعد قرّروها كثمرة لهذا التقسيم الذي أتوا به للنص الواضح (دري، نهج، ٤٧، ١٣)

إجتهاد بالرأي في النص

- الاجتهاد بالرأي في "النص". - ينصب على معرفة المعنى المقصود أصالة من الصيغة بالقرائن . . . - كما أن مجاله فيما إذا كان هناك تعارض بين حكم الظاهر وحكم النص، في مسألة معيّنة، وكلٌّ منهما يثبت لها حكمًا يختلف عن الآخر (دري، نهج، ٥٣، ٩)

إجتهاد بالرأي في نطاق النص

- التأويل من صميم الاجتهاد بالرأي المستند إلى المناهج الأصولية، وهو صرف المعنى اللغوي الظاهر المتبادر إلى معنى آخر، بالاستناد إلى دليل، من نص قاعدة عامّة أو من حكمة

التشريع، يجعل المعنى المؤول راجحًا بالدليل، والتأويل من صلب الاجتهاد بالرأي في نطاق النص، بما هو جهد عقلي ينصب على تفهّم المراد من النص لا على ضوء ما يوحي به منطق اللغة في معناه الظاهر، بل على أساس ما يرشد إليه الدليل من معنى آخر يصبح هو الراجح بالدليل الأقوى (دري، نهج، ١٨، ٨)

إجتهاد بعد النبي

- الاجتهاد بعد النبي صلى الله عليه وسلم تنقسم طرقه إلى ثمانية أقسام: أحدها - ما كان الاجتهاد مستخرجًا من معنى النص: كاستخراج علّة الربا من البُرّ، فهذا صحيح عند القائلين بالقياس. ثانيها - ما استخرجه من شبه النص: كالعبد في ثبوت ملكه، لتردّد شبهه بالحرّ في أنّه يملك لأنّه مكلّف، وشبهه بالبهيمة في أنّه لا يملك لأنّه مملوك، فهو صحيح غير مدفوع عند القائلين بالقياس والمنكرين له، غير أنّ المنكرين له جعلوه داخلًا في عموم أحد الشبهين. ومن قال بالقياس جعله ملحقًا بأحد الشبهين. ثالثها - ما كان مستخرجًا من عموم النص: كالذي بيده عقدة النكاح في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ (البقرة: ٢٣٧) يعمّ الأب والزوج والمراد به أحدهما. وهذا صحيح يتوصّل إليه بالترجيح. رابعها - ما استخرج من إجمال النص: كقوله تعالى في المتعة: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ (البقرة: ٢٣٦) فيصحّ الاجتهاد في قدر المتعة باعتبار حال الزوجين. خامسها - ما استخرج من أحوال النص: كقوله تعالى في المتمتّع ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ (البقرة: ١٩٦) فاحتمل صيام الثلاثة قبل عرفة، واحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه، وإذا رجع إلى بلده، فصحّ الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى. سادسها - ما استخرج من دلائل النص: كقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ الآية (الطلاق: ٧) فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر، فإنّه أكثر ما جاءت به السنّة في فدية الأذى، في أنّ لكل مسكين مدين، فاستدللنا على تقدير نفقة المعسر بمدّ، فإنّه أقلّ ما جاءت به السنّة في كفارة الوطء أنّ لكل مسكين مدًّا. سابعها - ما استخرج من أمارات النص: كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه، مع قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (النحل: ١٦) مع الاجتهاد في القبلة بالأمارات والدلالة عليها من هبوط الرياح ومطالع النجوم. ثامنها - ما استخرج من غير نص ولا أصل: قال: واختلف أصحابنا في صحّة الاجتهاد بغلبة الظنّ على وجهين: (أحدهما) - لا يصحّ حتى يقترن بأصل، فإنّه لا يجوز أن يرجع في الشرع إلى غير أصل، وهو ظاهر مذهب الشافعي. ولهذا كان ينكر القول بالاستحسان، لأنّه تغليب ظنّ بغير أصل. و(الثاني) يصحّ الاجتهاد به، لأنّه في الشرع أصل، فجاز أن يستغني عن أصل (زر، بحر٦، ٢٣١، ٢)

إجتهاد بياني

- إذا ما عرضت عليهم (كبار رجال الفقه) قضية غير منصوص عليها فيما في القرآن والسنّة من أحكام، قسّموا بحوثهم إلى قسمين: أ - قسم يتعلّق "بتحديد معنى النص المتعلّق فيه البحث"، وذلك من أجل معرفة ما إذا كان هذا النص في استطاعته أن يتناول في حكمه

تلك القضية الحديثة المعروضة؟ وهذا القسم هو الفرع الأول من الاجتهاد الذي نسمّيه "بالبيان والتفسير، أو الاجتهاد البياني"؛ ب - وقسم آخر يتعلّق "باستنباط العلل المناسبة" و"تحدد روح الشريعة"، فيستخرجونها من روح الأحكام المنصوص عليها، ويقدّمون لنا في ذلك مبدأ من مبادئ العدل، وأصلًا من أصول التشريع يساعدنا على حل القضايا الجديدة المعروضة والتي ليس فيها نص خاص. وهذا القسم هو النوع الثاني من الاجتهاد الذي سمّوه بالقياس، وبالرأي، ويمكن تسميته بالاجتهاد القياسي (دوا، دخل، ١٠، ٢)

- (الاجتهاد البياني) يتعلّق بتحديد معنى النص المبحوث فيه، وذلك من أجل معرفة ما إذا كان هذا النص في استطاعته أن يتناول في حكمه تلك القضية الحديثة المعروضة (دوا، دخل، ٤٠٧، ٤)

إجتهاد تام

- الإجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحسّ من نفسه بالعجز عن مزيد طلب" وعبارة بعضهم "هو بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالّة عليها بالنظر المؤدّي إليها" وقيل: "هو طلب الصواب بالأمارة الدالة عليه" (بخ، بزد٤، ٢٦، ١)

إجتهاد الرأي

- اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم، لا أن يقول هو برأيه (جو، علم١، ٧٣، ٢٠)

إجتهاد في الإستنباط من الألفاظ

- الإجتهاد في الإستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط، من الوجه الذي يتعلّق به الحكم لا من وجه غيره (شط، وفق٤، ١٦٧، ٥)

إجتهاد قياسي

- إذا ما عرضت عليهم (كبار رجال الفقه) قضية غير منصوص عليها فيما في القرآن والسنّة من أحكام، قسّموا بحوثهم إلى قسمين: أ - قسم يتعلّق "بتحديد معنى النص المتعلّق فيه البحث"، وذلك من أجل معرفة ما إذا كان هذا النص في استطاعته أن يتناول في حكمه تلك القضية الحديثة المعروضة؟ وهذا القسم هو الفرع الأول من الاجتهاد الذي نسمّيه "بالبيان والتفسير، أو الاجتهاد البياني"؛ ب - وقسم آخر يتعلّق "باستنباط العلل المناسبة" و"تحدد روح الشريعة"، فيستخرجونها من روح الأحكام المنصوص عليها، ويقدّمون لنا في ذلك مبدأ من مبادئ العدل، وأصلًا من أصول التشريع يساعدنا على حل القضايا الجديدة المعروضة والتي ليس فيها نص خاص. وهذا القسم هو النوع الثاني من الاجتهاد الذي سمّوه بالقياس، وبالرأي، ويمكن تسميته بالاجتهاد القياسي (دوا، دخل، ١٠، ٩)

- (الاجتهاد القياسي) يتعلّق بتحديد العلل الموجبة للأحكام في كل حكم بصورة خاصة، وذلك ليتّخذ منها مقياس من مقاييس الحكم فيما يراد إضافته على النصوص بطريقة القياس، لحل تلك القضايا الجديدة المعروضة التي ليس فيها نص خاص (دوا، دخل، ٤٠٧، ٩)

إجتهاد لا ينقض باجتهاد

- بعضهم استثنى من هذه القاعدة، أعني

بالإجتهاد لا ينقض بالإجتهاد مسألتين: إحداهما نقض القسمة إذا ظهر فيها غبن فاحش، فإنّها وقعت بالإجتهاد فكيف ينقض بمثله؟ والجواب أنّ نقضها لفوات شرطها في الابتداء، وهو المعادلة فظهر أنّها لم تكن صحيحة من الابتداء، فهو كما لو ظهر خطأ القاضي بفوات شرط فإنّه ينقض قضاؤه، والثانية: إذا رأى الإمام شيئًا ثم مات أو عزل فللثاني تغييره حيث كان من الأمور العامة. والجواب أنّ هذا حكم يدور مع المصلحة، فإذا رآها الثاني وجب اتّباعها (نج، نظر، ١١٦، ١٤)

إجتهاد لا ينقض بمثله

- الاجتهاد لا ينقض بمثله. فلو اجتهد مجتهد في واقعة وحكم فيها بالحكم الذي أدّاه إليه اجتهاده، ثم عرضت عليه صورة من هذه الواقعة فأدّاه اجتهاده إلى حكم آخر، فإنه لا يجوز له نقض حكمه السابق، كما لا يجوز لمجتهد آخر خالفه في اجتهاده أن ينقض حكمه، لأنه ليس الاجتهاد الثاني بأرجح من الأول، ولا اجتهاد أحد المجتهدين أحقّ أن يتّبع من اجتهاد الآخر، ولأن نقض الاجتهاد بالاجتهاد يؤدّي إلى أن لا يستقرّ حكم وإلى أن لا تكون للشيء المحكوم به قوة (خل، خلص، ٢٢١، ٨)

إجتهاد واقع في الشريعة

- الإجتهاد الواقع في الشريعة ضربان: أحدهما الإجتهاد المعتبر شرعًا، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الإجتهاد... والثاني غير المعتبر، وهو الصادر عمّن ليس بعارف بما يفتقر الإجتهاد إليه، لأنّ حقيقته أنّه رأيٌ بمجرّد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتّباع للهوى، فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مرية في عدم إعتباره لأنّه ضدّ الحق الذي أنزل الله (شط، وفق٤، ١٦٧، ٩)

إجزاء

- "الإجزاء"؛ وقد ذكروا فيهِ تفسيرين: أحدهما: - وهو الأصحُّ -: أنَّ المرادَ من كونِهِ مجزيًا هو: أنَّ الإتيانَ بِهِ كافٍ في سقوطِ الأمرِ. وإنّما يكونُ كافيًا: إذَا كانَ مستجمعًا لجميعِ الأمورِ المعتبرةِ فيهِ، من حيث وقعَ الأمرُ بهِ. وثانيهما: أنَّ المرادَ من "الإجزاءِ": سقوطُ القضاءِ. وهذا باطلٌ؛ لأنّه لو أتَى بالفعلِ - عند اختلال بعض شرائطه - ثمَّ ماتَ: لَمْ يكون مجزئًا مع سقوطِ القضاءِ. ولأنَّ القضاءَ إنّما يجبُ بأمرٍ متجدِّدٍ (رز، مح١، ٤١٤، ٧)
- الإجزاء وهو كون الفعل كافيًا في الخروج عن عهدة التكليف، وقيل ما أسقط القضاء (قر، نقح، ٧٧، ١٩)
- الإجْزاءُ هوَ الأداء الكافي لسُقوطِ التَّعبُّد بهِ وَقيلَ: سُقوطُ القَضاءِ ورُدّ بأَنَّ القَضاءَ حينئذٍ لمْ يَجب لعَدم المُوجبِ فكيْفَ سَقط (اس، مهس١، ٨١، ٦)
- معنى الإجزاء وعدمه قريب من معنى الصحّة والبطلان (اس، مهس١، ٨١، ١٠)
- الإجزاء هو الاكتفاء بالفعل في سقوط الأمر، ومعناه أنّ الخطاب متعلّق بفعله على وجه مخصوص، فإذا أتى المكلّف به على ذلك الوجه انقطع عنه تعلّق الخطاب، وهذا هو على مذهب المتكلّمين في تفسير الصحّة بموافقة

الأمر. وقيل: إسقاط القضاء، وهو مذهب الفقهاء في الصحّة، ولا يصحّ تفسيره بالأداء، لأنّا نعلّل الإجزاء بأداء الفعل على الوجه المأمور به، فنقول: أدّى ما أمر به كما أمر (زر، بحر١، ٣١٩، ٣)

- الإجزاء يُطلق باعتبارين: أحدهما: الامتثال. والثاني: إسقاط القضاء، فالمكلَّف إذا أتى بالمرور على وجهه فعلى الأول هو مجزئ بالاتّفاق، وعلى الثاني هو موضع الخلاف (زر، بحر٢، ٤٠٦، ٢٠)

- (الإجزاء) وحقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة - عقلًا - بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري، وبين الإجزاء والاكتفاء به عن امتثال الأمر الأولى الاختياري الواقعي (مظ، مصف١، ٢٢٥، ٨)

- القول بالإجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكّن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه (مظ، مصف١، ٢٢٦، ٢٥)

- من يدّعي الإجزاء لا بدّ أن يدّعي أن المكلّف لا يلزمه في الزمان اللاحق إلا العمل على طبق الحجّة الأخيرة التي قامت عنده. وأما عمله السابق فقد كان على طبق حجّة ماضية عليه في حينها. ولكن يقال له، أن التبدّل الذي حصل له، إما أن يدّعي أنه تبدّل في الحكم الواقعي أو تبدّل في الحجّة عليه. ولا ثالث لهما (مظ، مصف١، ٢٣٤، ٩)

- "إجزاء" هو إلى أحكامٍ شرعيّةٍ، كَنحوِ وقوعِ التّملُّكِ بِالبيعِ، وحصولِ الاسْتباحةِ بِعقدِ النّكاحِ، ووقوعِ البَينونَةِ والفُرقةِ بالطّلاقِ، وفي الصّومِ أنّه وَقَعَ مَوقِعَ الصّحةِ فلا يَجِبُ إعادتُه، وكَذلكَ في الصّلوةِ (م، ذرا، ١٢٢، ٤)

- الأمر يقتضي الإجزاء الحقُّ؛ ذلك والمُراد بالإجزاء: خروجُه عن عُهدة التكليف، بفعلِ المأمور به على وجهه. لِأنَّهُ لولا ذلك: لكان الأمرُ إما أن يتناول عين ما فعل، فيلزمُ تحصيلُ الحاصل؛ أو غيره، فلا يكون المأتيُّ به تمام ما أُمِرَ به، والتقديرُ خلافُه (ح، مبا، ١١٦، ٧)

إجزاء في العبادات

- الإجزاءُ في العبادات: ما أسقطَ الأمر (ح، مبا، ٩٢، ٣)

أجزاء القياس

- أجزاء القياس (للجمهور) أي لقول الجمهور أربعة: الأوّل الوصف (الجامع. و)الثاني (الأصل) وهو إما (محلّ الحكم المشبّه به) وعليه الأكثر من الفقهاء والنظّار (أو حكمه) أي حكم المحلّ المذكور، وعليه طائفة (أو دليله) أي دليل حكم المحلّ المذكور، وعليه المتكلّمون، (ومبناه) أي مبنى الخلاف المذكور في تفسير الأصل (على أنّ الأصل ما ينبني عليه غيره) وكل واحد من هذه الثلاثة يصلح لهذا المعنى، (و)بناءً (عليه) أي على أنّ الأصل ما ينبني عليه غيره ... (و)الثالث (حكم الأصل). (و)الرابع (الفرع) وهو (المحلّ المشبّه) على القول بأنّ الأصل هو المشبّه به (أو حكمه) أي حكم المشبّه على القول بأنّ الأصل هو حكم المشبّه به (با، يسر٣، ٢٧٥، ١٩)

أجل

- أحرف الجواب: وهي نعم، وإي، وجير،

وأجل، وجلل، وإنَّ. وتستعمل هذه الحروف تصديقًا للخبر، مثبتًا كان الخبر أو منفيًا، وإعلامًا للمستخبر، ووعدًا للطالب، سواء كان آمرًا أو ناهيًا (سو، حصل، ٢١٤، ٧)

إجماع

- جِهَةُ العِلم الخَبَرُ في الكتاب أو السنة، أو الإجماعُ أو القياسُ (شف، رس، ٣٩، ١٢)
- (الإجماع) مَن قال بما تقولُ به جماعةُ المسلمين فقد لزمَ جماعتَهم، ومَن خالفَ ما تقول به جماعةُ المسلمين فقد خالفَ جماعتهم التي أُمِرَ بلزومها، وإنما تكونُ الغفلةُ في الفُرقةِ، فأمَّا الجماعةُ فلا يمكنُ فيها كافةً غفلةٌ عن معنى كتابٍ ولا سنةٍ ولا قِياسٍ، إن شاء الله (شف، رس، ٤٧٥، ١٠)
- لم يجعل اللهُ لأحدٍ بعدَ رسول الله أن يقولَ إلَّا مِنْ جهة علمٍ مَضَى قبلَه، وجهةُ العلمِ بَعدُ الكتابُ والسنّةُ والإجماعُ والآثارُ، وما وَصفتُ من القياس عليها (شف، رس، ٥٠٨، ٧)
- نَحكمُ بالإجماعِ ثم القياسِ، وهو أَضعفُ من هذا، ولكنها منزلةُ ضرورةٍ، لأنه لا يحلُّ القياسُ والخبرُ موجودٌ، كما يكونُ التَّيَمُّمُ طهارةً في السفرِ عندَ الإعوَازِ من الماءِ، ولا يكونُ طهارةً إذَا وُجد الماءُ، إنما يكونُ طهارةً في الإعوازِ (شف، رس، ٥٩٩، ٨)
- الإجماع إجماع هذه الأمّة بعدما توفّي رسول الله صلى الله عليه وسلم في فروع الدين حجّةً موجبة للعمل بها شرعًا كرامة لهذه الأمّة (شش، ششا، ٢٨٧، ١٨)
- الإجماع على أربعة أقسام: إجماع الصحابة رضي الله عنهم على حكم الحادثة نصًا. ثم إجماعهم بنصّ البعض وسكوت الباقين عن الردّ. ثم إجماع مَنْ بعدِهم فيما لم يوجد فيه قول السّلف. ثمّ الإجماع على أحد أقوال السّلف. أما الأوّل فهو بمنزلة آية من كتاب الله تعالى. ثم الإجماع بنصّ البعض وسكوت الباقين فهو بمنزلة المتواتر. ثم إجماع مَنْ بعدِهم بمنزلة المشهور من الأخبار. ثم إجماع المتأخرين على أحد أقوال السلف، بمنزلة الصحيح من الآحاد (شش، ششا، ٢٨٨، ٢)
- المعتبر إجماع أهل الرأي والاجتهاد، فلا يعتبر بقول العوامّ والمتكلّم والمحدّث الذي لا بصيرة له في أصول الفقه (شش، ششا، ٢٩١، ١١)
- الإجماع على نوعين: مركّب وغير مركّب (شش، ششا، ٢٩١، ١٤)
- نوع من الإجماع وهو عدم القائل بالفصل. وذلك نوعان: أحدهما ما إذا كان منشأ الخلاف في الفصلين واحدًا. والثاني ما إذا كان المنشأ مختلفًا. والأوّل حجة. والثاني ليس بحجة (شش، ششا، ٢٩٥، ١٧)
- القياس الشرعيّ هو ترتّبُ الحكمِ في غير المنصوص عليه على معنىٍ هو علّة لذلك الحكم في المنصوص عليه. ثم إنما يُعرفُ كون المعنى علة بالكتاب وبالسنّة وبالإجماع وبالاجتهاد والاستنباط (شش، ششا، ٣٢٥، ٦)
- خبر الواحد يُرَدُّ بالإجماع ولا يُرَدُّ الإجماعُ بخبر الواحد (جص، فص١، ١٧٥، ١٣)
- كل ما وجِدَ في القرآن من حكم منوط بلفظ يشتمل على بعض ما وقعَ عليه الإجماع أو وردت (السنة به) (فالواجب أن يحكمَ بأن ما حصلَ عليه الإجماع أو وردت به السنة) مأخوذ من القرآن وأنه مراد الله تعالى بالاسم المذكور

فيه وذلك نحو قوله تعالى ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ (المائدة: ٦) لما احتمل اللفظ الجماع واللمس باليد (جص، فص١، ٢٨٣، ٦)

- لم يذكر (الشافعي) الإجماع في أقسام البيان، وكان الإجماع أولى بذكره في ذلك من القياس والاجتهاد لأن الإجماع حجة الله تعالى لا يجوز وقوع الخطأ فيه (جص، فص٢، ١٦، ١٦)

- قد يقع بيان المجمل بالإجماع، لأنه حجة لله تعالى قد أمر باتّباعه وحكم بصحته، فيجوز وقوع البيان به، نحو إجماعهم على أن ديّة الخطأ على العاقلة، والذي في كتاب الله تعالى ﴿فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ﴾ (النساء: ٩٢) ولم يذكر وجوبها على العاقلة فبيّن الإجماع المراد بها (جص، فص٢، ٤٢، ١٣)

- قال أبو بكر: لسنا نقول إن الإجماع يوجب النسخ، لأن الإجماع إنما يثبت حكمه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. وأما في حياته فالمرجعُ إليه صلى الله عليه وسلم في معرفة الحكم لمن كان في حضرته ولا اعتبار بالإجماع فيه (جص، فص٢، ٢٩٠، ٧)

- اتفق الفقهاء على صحة إجماع الصدر الأول، وأنه حجة الله، لا يسع من يجيء بعدهم خلافه، وهو مذهب جلّ المتكلمين. وقال بعضهم: لا يكون إجماعهم حجة، كما لم يكن إجماع سائر الأمم حجة. قال أبو بكر: ومعرفة حجة الإجماع من طريق السمع. فأما العقل: فإنه لم يكن يمنع وقوع الإجماع من أمتنا على خطأ، كاليهود والنصارى، وغيرهما من الأمم (جص، فص٣، ٢٥٧، ٣)

- حجة الإجماع من وجهين: أحدهما: قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: ١٤٣) والوسط: العدلُ في اللغة. وقال الشاعر: هم وسط يرضى الأنام بحكمِهم ... إذا طرقت إحدى الليالي بمعظم يعني: هم عدول. فلمّا وصف الله تعالى الأمة بالعدالة اقتضى ذلك: قبول قولها، وصحة مذهبها (جص، فص٣، ٢٥٧، ١١)

- حجة الإجماع من جهة السنة: الأخبار التي قد ثبتَ ورودُها من طريق التواتر من جهات: جهات قد علمنا أنها تشتمل على صدق بخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بشهادتِه للأمة بصحة إجماعها، ولزوم اتّباعها (جص، فص٣، ٢٦٤، ٧)

- إجماع أهل الأعصار حجة (جص، فص٣، ٢٧١، ٣)

- الفقه على أربعة أوجه ما في القرآن وما جاءت به السنة متواتر. عن رسول الله مشهور، وما أشبهها، وما أجمع عليه الصحابة، وما اختلفوا فيه، وما أشبهه، وما رآه المسلمون حسنًا، وما أشبهه (جص، فص٣، ٢٧١، ٦)

- قد يكون الإجماع عن توقيف، ويكون عن استخراج فهم معنى التوقيف، فمنه ما علم وجه التوقيف فيه. ومنه ما لا يعلم، لعدم النقل فيه، ويكون أيضًا عن رأي واجتهاد (جص، فص٣، ٢٧٧، ٣)

- الإجماع على وجهين: أحدهما: يشترك فيه الخاصة والعامة، لحاجة الجميع إلى معرفته، وذلك نحو إجماعهم: على أن الظهر أربع، والمغرب ثلاث، وصوم رمضان، وحج البيت، وغسل الجنابة، وتحريم الزنا، وشرب الخمر، وتحريم نكاح الأمهات، والأخوات، ونحوهن، فهذا إجماع قد تساوى الخاصة والعامة فيه. والإجماع

الآخر: ما يختصّ به الخاصة من أهل العلم، الذين هم شهداء الله عز وجل على ما ذَكَرَهُ في كتابه، ولا اعتبار فيه بقول العامة، لأن العامة لا مدخل لها في ذلك، إذ ليس بلواها به عامة. وذلك كنحو: فرائض الصدقات، وما يجب في الزروع والثمار من الحق، وتحريم الجمع بين العمة وبنت الأخ، وما جرى مجرى ذلك، مما لم يكثر بلوى العامة به، فعرَفَتْهُ الخاصة، وأجمعت عليه (جص، فص٣، ٢٨٥، ٣)

- (الإجماع) متى أجمعت فرق الأمة كلها على أمر، علِمْنَا: أن المأمور باتّباعه منهم المؤمنون، ومن أنابَ إلى الله تعالى، دون أهل الضلال والفاسقين (جص، فص٣، ٢٩٤، ٨)

- إذا ظهر القول من جماعة كبيرة، أو من واحد أو إثنين من أهل العصر وانتشر واستفاض في عامة أهل العلم، ولم يظهر من واحد منهم خلاف للقائل به فهو إجماع صحيح (جص، فص٣، ٣٠٣، ٦)

- اختلف العلماء في وقت انعقاد الإجماع. فقال قائلون: إذا أجمَعَ أهلُ عصر على قول لم يثبت إجماع ما داموا باقين، حتى ينقرض أهل العصر، من غير خلاف يظهر ممّن يُعْتَدُّ بخلافه. وقال آخرون: إذا أجمعوا على شيء فقد صحَّ الإجماع وثبَتَتْ حجته، ولا يجوز بعد ذلك لأحد من أهل العصر ولا من أهل عصر ثانٍ مخالفتهم. انقرض أهلُ العصر، أو لم ينقرضوا. قال أبو بكر: وهذا القول هو الصحيح عندنا، وكذا كان يقول أبو الحسن من قيل: إن الآيات الموجبة لحجة الإجماع قد أوجبت الحكمَ بصحة إجماعهم، من غير تخصيص وقت من وقت، ولا حال من حال (جص، فص٣، ٣٠٧، ٣)

- الإجماع بعد الخلاف لا يرفع الخلاف المتقدِّم فيما كان طريقه اجتهاد الرأي (جص، فص٣، ٣١١، ١٢)

- زعم قومٌ من المتأخرين: أن إجماع أهلَ المدينة لا يسوِّغ لأهل سائر الأعصار مخالفتهم فيما أجمعوا عليه، وقال سائر الفقهاء: أهل المدينة وسائر الناس غيرهم في ذلك سواء، وليس لأهل المدينة مزيَّة عليهم في لزوم اتباعهم. والدليل على صحة هذا القول: أن جميع الآي الدالة على صحة حجة الإجماع ليس فيها تخصيص أهل المدينة بها من غيرهم (جص، فص٣، ٣٢١، ٣)

- الاجتهاد سائغ، ما لم يوجد نصٌّ، أو إجماع فإذا وجِدَ نص أو إجماع سقطَ جواز الاجتهاد (جص، فص٣، ٣٤٦، ٦)

- امتناع جواز القياس في دفع النص والإجماع: فلا خلاف فيه، ولأن النص والإجماع، يوقعان العلم بموجبهما، والقياس لا يوقع العلم بالمطلوب، فلم يجز الاعتراض به عليهما (جص، فص٤، ١٠٥، ١٤)

- يجوز نسخ الإجماع بإجماع. لأن الإجماع الثاني إن دلّ على أن الإجماع الأول كان باطلًا، لم يَجز ذلك. وإن كان الإجماع الأول حين وقع وقع صحيحًا، لكن الإجماع الثاني حرَّم القولَ به من بعدُ، لم يجز ذلك إلا لدليل شرعي متجدد، وقَع لأجله الإجماع الثاني، من كتاب، أو سنة، أو لدليل كان موجودًا وخفي عليهم من قبلُ ثم ظهر لهم (بص، مع١، ٤٣٢، ١٩)

- الإجماع هو اتفاق من جماعة على أمر من الأمور، إما فعل أو ترك، وجاز أن يَلحق

اتفاقَهم اشتباهٌ، فيُخرج منه ما هو منه، ويَجعل منه ما ليس منه؛ وجاز أن يكون الاتفاق حجة بشرط؛ وجاز أن يعارض قولَهم حجةٌ أخرى؛ ووجب أن يكون لهم طريق إلى ما اتفقوا عليه، أو يكون لنا طريق إلى ما اتفقوا عليه وجب أن نتكلم في كل ذلك، فندلّ على أن الإجماع حجة (بص، مع٢، ٤٥٧، ٤)

- الإتفاق يكون من الجماعة بالفعل (في الإجماع)، نحو أن يفعلوا بأجمعهم فعلًا واحدًا؛ ويكون بالقول؛ ويكون بالرضا، نحو أن يخبروا عن أنفهسم بالرضا، ونحو أن يَظهر القولُ فيهم ولا يُظهرون كراهية مع زوال التقية. وقد يجتمعون على الفعل، وعلى القول، وعلى الإخبار عن الرضا في مسئلة واحدة (بص، مع٢، ٤٧٩، ٧)

- إذا انعقد الإجماع لأهل العصر عن اجتهاد، جازَ لمن بعدهم أن يخالفهم فيه. وعندنا أنه حجة يحرّم خلافه، لقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (النساء: ١١٥) (بص، مع٢، ٤٩٥، ٤)

- الأمارة طريق إلى الحكم، كما أن الدلالة طريق إلى الحكم. ولا مانع من انعقاد الإجماع عنها كما لا مانع من انعقاد الإجماع عن الأدلة، خفيّها وجليّها (بص، مع٢، ٥٢٤، ١٥)

- لا يخلو إما أن يكون الإجماع معلومًا بالعقل ضرورة أو استدلالًا، وإما معلومًا بالإدراك. ومعلوم أنّا لا نعلم بأوّل العقل أن الأمّة مُجمعة على حكم من الأحكام، ولا باستدلال عقلي. فبقي أن الإدراك هو الطريق إلى ذلك: إما أن نُدرك قولهم بالسماع أو نشاهدهم يفعلون فعلًا، وإما أن نسمع الخبر عنهم. وإذا لم يجز أن يكون المُخْبِر عنهم هو الله ورسوله لأن الوحي مرتفع كان المُخْبِر عن الأمّة غيرهما. فثبت أن طريق الإجماع هو سماعنا أقاويلَهم ومَشاهدَهم فاعلين، أو النقل عنهم (بص، مع٢، ٥٣١، ٦)

- الإجماع - هو في اللغة ما اتفق عليه اثنان فصاعدًا وهو الاتفاق وهو حينئذٍ مضاف إلى من أجمع عليه. وأما الإجماع الذي تقوم به الحجة في الشريعة فهو ما تيقّن أن جميع الصحابة رضي الله عنهم قالوه ودانوا به عن نبيهم صلى الله عليه وسلم، ليس الإجماع في الدين شيئًا غير هذا. وأما ما لم يكن إجماعًا في الشريعة فهو ما اختلفوا فيه باجتهادهم أو سكت بعضهم ولو واحد منهم عن الكلام فيه (حز، حكا١، ٤٧، ٣)

- قد يرد خبر مرسل، إلا أن الإجماع قد صحّ بما فيه، متيقّنًا منقولًا جيلًا فجيلًا، فإن كان هذا علمنا أنه منقول نقل كافة كنقل القرآن، فاستغنى عن ذكر السند فيه، وكان ورود ذلك المرسل وعدم وروده سواء ولا فرق (حز، حكا٢، ٧٠، ٢)

- الإجماع من علماء أهل الإسلام حجة وحقٌّ مقطوع به في دين الله عز وجل (حز، حكا٤، ١٢٨، ١٩)

- (الإجماع) أن يجمعَ الناسُ على ما لا نصَّ فيه كما ادعيتم (حز، حكا٤، ١٤١، ١)

- يكون إجماع الناس على خلاف النصّ الوارد من غير نسخ أو تخصيص له وردا قبل موت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهذا كفر مجرد (حز، حكا٤، ١٤١، ٣)

- يكون إجماع الناس على شيء منصوص فهذا قولنا (حز، حكا٤، ١٤١، ٥)

- قالت طائفة: الإجماع إجماع الصحابة رضي

الله عنهم فقط وأما إجماع من بعدهم فليس إجماعًا (حز، حكا٤، ١٤٤، ٨)

- إجماع أهل كل عصر إجماع صحيح (حز، حكا٤، ١٤٤، ٩)

- قالت طائفة: بل إذا اختلف أهل عصر ما، في مسألة ما، ثم أجمع أهل العصر الذي بعدهم على بعض قول بعض أهل العصر الماضي، فهو إجماع صحيح لا يسع أحدًا خلافه أبدًا (حز، حكا٤، ١٤٥، ٢)

- قالت طائفة: إذا اتفق الجمهور على قولٍ، وخالفهم واحد من العلماء فلا يُلتفت إلى ذلك الواحد، وقول الجمهور هو إجماع صحيح (حز، حكا٤، ١٤٥، ٩)

- قالت طائفة: قول الجمهور الأكثر إجماع، وإن خالفهم من هو أقل عددًا منهم. وقالت طائفة: ليس هذا إجماعًا (حز، حكا٤، ١٤٥، ١١)

- قالت طائفة: إجماع أهل المدينة هو الإجماع، وهذا قول المالكيين (حز، حكا٤، ١٤٥، ١٢)

- قالت طائفة: إذا جاء القول عن الصاحب الواحد أو أكثر من واحد من الصحابة ولم يُعرف له مخالف منهم، فهو إجماع، وإن خالفه من بعد الصحابة رضي الله عنهم (حز، حكا٤، ١٤٥، ١٧)

- لا إجماع إلا عن توقيف ولا شك في أن إجماع الصحابة رضي الله عنهم إجماع صحيح، وإنما الكلام في الأعصار بعدهم، وقد عارضه مخالفوه بأن قالوا: قد يجوز أن يجمع أهل عصر بعدهم على دليل من نص قرآن أو سنة، فهذا يدخل في التوقيف (حز، حكا٤، ١٤٧، ١٥)

- الدليل المأخوذ من الإجماع فهو ينقسم أربعة أقسام، كلها أنواع من أنواع الإجماع، وداخلة تحت الإجماع، وغير خارجة عنه، وهي استصحاب الحال، وأقل ما قيل، وإجماعهم على ترك قولة ما، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء، وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها (حز، حكا٥، ١٠٦، ٤)

- ذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وقالوا: لا يجوز الحكم - البتة في شيء من الأشياء كلها - إلا بنصّ كلامه الله تعالى، أو نصّ كلام النبي صلى الله عليه وسلم، أو بما صحّ عنه صلى الله عليه وسلم من فعل أو إقرار، أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها، متيقن أنه قاله كل واحد منهم، دون مخالف من أحد منهم، أو بدليل منهم، دون مخالف من أحد منهم، أو بدليل من النص، أو من الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، والإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بد، لا يجوز غير ذلك أصلًا (حز، حكا٧، ٥٦، ٢)

- الإجماع: اتفاق علماءِ العصر على حكم الحادثة (بج، حكف١، ٥١، ١١)

- لا يصحُّ أن يقع النّسخُ بالإجماع؛ لأنّ الإجماع لا يصدر إلّا عن دليل، فإذا أجمعت الأمَّةَ على إزالة حكم ثبت بالكتاب أو السُّنَّة كان ذلك دليلًا على ثبوت دليل وقع النّسخُ به، ولا يجوز أن ينسخ بالإجماع، لأنّ الإجماع ليس بدليل، إنما هو صادر عن الدَّليل الذيٰ يثبت به الحكم من الكتاب أو السُّنَّة (بج، حكف١، ٣٦١، ١٠)

- الإجماع في كلام العرب على معنيين: أحدهما: العزم على الشيء، من قولك: أجمعتُ على فعل كذا وكذا، إذا عزمت على

تنفيذه وإمضائه. والثاني: عبارة عن الإجماع على القول والفعل المُجْمَع عليه، وذلك مأخوذ من اجتماع الشيء، وانضمام بعضه إلى بعض. فإذا قلت: أجمعت الأُمَّة على الحكم، فإنَّه يحتمل الأمرين جميعًا أنها عزمت على إنفاذه. والثاني: أنّها أجمعت على القول به وتصويبه (بج، حكف٢، ٣٦٧، ٣)

- لا ينعقد الإجماع إلّا باتفاق العلماء جملة، فإن شذَّ منهم واحدٌ لم يكن إجماع، هذا قول عامَّةِ العلماء (بج، حكف٢، ٣٩٣، ٢)

- ذهب أكثر الفُقَهاء والمتكلّمين إلى أنَّ الإجماع يصير حُجَّةً عقب انعقاده، ولا يعتبر فيه انقراض العصر، ولا يجوز اشتراطهم عدم الرُّجوع عمَّا أجمعوا عليه. وذهب أصحابُ الشَّافعي، وأبو التَّمام من أصحابنا، والجبّائي إلى أنّ الإجماع لا يصير حُجَّةً إلّا بانقراض العصر. والدليل على ما نقوله: أنَّ السَّمْعَ قد دَلَّ على أنَّ ما أجمعت عليه الأُمّة حقٌّ وصواب يجب اتّباعه (بج، حكف٢، ٤٠١، ٢)

- الإجماع لا يتناول موضع الخلاف، وإنّما يتناول موضع الاتفاق (بج، حكف٢، ٦١٥، ٣)

- إجماع أهل كل عصر حجة. وقال داود: إجماع غير الصحابة ليس بحجة. لنا: قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ (النساء: ١١٥)، ولم يفصل. وأيضًا قوله عليه السلام: "لا تجتمع أمتي على الضلالة" (سنن الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، (ح ٢١٦٧)، ٤/٤٦٦. بلفظ "إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة")، ولم يفصل. ولأنه اتفاق علماء العصر على حكم النازلة، فكان حجة، قياسًا على اتفاق الصحابة (شي، تبص، ٣٥٩، ٢)

- لا يعتبر في صحة الإجماع اتفاق العامة. وقال بعض المتكلمين: اتفاق العامة مع العلماء شرط في صحة الاجماع، وهو قول أبي بكر الأشعري. وقال بعضهم: يعتبر اتفاق الأصوليين. لنا: هو أنه ليس من أهل الاجتهاد، فلا يعتبر رضاه في صحة الإجماع (شي، تبص، ٣٧١، ٢)

- إذا اختلفت الصحابة في الحادثة على قولين، ثم أجمع التابعون على أحدهما، لم تصر المسألة إجماعًا في قول عامة أصحابنا. وقال أبو علي بن خيران، وأبو بكر القفال: يصير إجماعًا، ويسقط القول الآخر، وهو قول المعتزلة، وأصحاب أبي حنيفة. لنا: قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩) ولم يفرّق بين أن يجمع التابعون بعد ذلك أو لم يجمعوا (شي، تبص، ٣٧٨، ٣)

- إذا اختلف الصحابة على قولين، لم يجز للتابعين إحداث قول ثالث وقال بعض المتكلمين، وبعض أصحاب أبي حنيفة: يجوز ذلك. لنا: هو أن اختلافهم على قولين، إجماع على أن كل قول سواهما باطل، لأنه لا يجوز أن يفوتهم الحق، فلو جوزنا احداث قول الثالث، لجوزنا الخطأ عليهم في القولين، وهذا لا يجوز (شي، تبص، ٣٨٧، ٤)

- يجوز إثبات القياس على ما ثبتَ بالإجماع. وقال بعض أصحابنا: لا يجوز إلا على ما ثبت بالكتاب والسنة. لنا: هو أن الإجماع أصل في إثبات الأحكام، فجاز القياس على ما ثبت به

كالنص. ولأنه إذا جاز القياس على ما ثبت بخبر الواحد وهو مظنون، فلأن يجوز على ما ثبتَ بالإجماع، وهو مقطوع بصحته أولى (شي، تبص، ٤٤٧، ٢)

- الإجماع فيجوز التخصيص به لأنه أقوى من الظواهر فإذا جاز التخصيص بالظواهر فبالإجماع أولى (شي، جا، ١٩، ٣١)

- لا يجوز نسخ الإجماع لأن الإجماع لا يكون إلا بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم والنسخ لا يجوز بعد موته (شي، جا، ٣٠، ١٨)

- الإجماع في اللغة يحتمل معنيين: أحدهما الإجماع على الشيء والثاني العزم على الأمر والقطع به من قولهم أجمعت على الشيء إذا عزمت عليه، وأما في الشرع فهو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة (شي، جا، ٤٦، ١١)

- الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل فإذا رأيت إجماعهم على حكم علمنا أن هناك دليلًا جمعهم سواء عرفنا ذلك الدليل أو لم نعرفه، ويجوز أن ينعقد عن كل دليل يثبت به الحكم كأدلة العقل في الأحكام ونص الكتاب والسنة وفحواهما وأفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم وإقراره والقياس وجميع وجوه الاجتهاد (شي، جا، ٤٧، ٢)

- الإجماع يُعرف بقول وفعل، وقول وإقرار، وفعل وإقرار (شي، جا، ٤٧، ٢٢)

- يُعتبر في صحة الإجماع اتفاق كل من كان من أهل الاجتهاد سواء كان مدرّسًا مشهورًا أو خاملًا مستورًا وسواء كان عدلًا أمينًا أو فاسقًا متهتّكًا (شي، جا، ٤٨، ٢٩)

- إجماع المسلمين قاطبة على أن كل مجتهد مأمور بالعمل على قضية اجتهاده. فإن غلب على ظن أحد المجتهدين في واقعة الحل وغلب على ظن الآخر التحريم فلا يسوغ للمحرِّم الأخذ بغير موجب اجتهاده (جون، جه، ٤٨، ٧)

- الإجماع: فقيل: هو مأخوذ من الإزماع. يقال: أجمع على كذا، بمعنى: أزمع عليه وقطع. فكأنّهم في حكم المسألة إذا قطعوا بالحكم قطعًا وعزمًا، قيل: أجمعوا. وقد قيل: إنّه من الجَمْع، والاجتماع. فكأنّه شِبْهُ اتّفاق أقاويلهم وأحكامهم باجتماعهم بالبدن أو بجمعهم بين أشياء يصحُّ فيها الاجتماع بالضَّمِّ والوصل. فأمّا حدُّه، في عرف العلماء: فهو ظهور حكم للحادثة بين أهل الصنعة في تلك الحادثة مع عدم التفكير والمنازعة (جون، جهك، ٥٧، ١٥)

- من تعلّق بالإجماع في المسألة طُولب بالكشف عن كيفية دعواه ذلك؛ فإن كان ادّعاؤه من عصر قبلهم من الصحابة رضي الله عنهم أو بعدهم طُولبَ أولًا بطريق ثبوته. فإن ادّعاه بطريق التواتر لم يَقْبله حتى يتحقّقه تواترًا على ما يدَّعيه أيَّ نوع ادّعاه من أنواع التواتر؟ فإن لم يتمكّن من بيان وجهه، على وجهٍ يعلمه ومن حضره ممن يعلمون طريق التواتر، بان عجزُه. وإن تمكّن من بيانه غير أنّه ادّعاه تواترًا يُوجب العلم ضرورة، وقد كَشَف بيانه عن ثبوته استفاضةً توجب العلم استدلالًا، كان مقصِّرًا في دعواه طريقَ التواتر، غيرَ مقصر في دعوى الإجماع (جون، جهك، ١٢٢، ٣)

- إجماع هذه الأمة موجب للعلم قطعًا كرامة لهم على الدين لا لانقطاع توهم اجتماعهم على الضلال بمعنى معقول (سر، صوس١،

٢٩٥، ٧)

- الإجماع نوعان: العزيمة، والرخصة (سر، صوس١، ٣٠٣، ٥)

- الإجماع الموجب للعلم لا يكون إلا باتفاق فرق الأمة أهل الحق وأهل الضلالة جميعًا، لأن الحجة إجماع الأمة ومطلق اسم الأمة يتناول الكل. فأما المذهب عندنا أن الحجة اتفاق كل عالم مجتهد ممّن هو غير منسوب إلى هوى ولا معلن بفسق في كل عصر (سر، صوس١، ٣١٠، ٢٣)

- الثابت بالنص لا يختص بوقت دون وقت فكذلك الثابت بالإجماع، ولو شرطنا انقراض العصر لم يثبت الإجماع أبدًا. لأن بعض التابعين في عصر الصحابة كان يزاحمهم في الفتوى فيتوهم أن يبدو له رأي بعد أن لم يبق أحد من الصحابة، وهكذا في القرن الثاني والثالث، فيؤدي إلى سد باب حكم الإجماع أصلًا وهذا باطل (سر، صوس١، ٣١٥، ١٩)

- الإجماع يوجب علم اليقين والرأي لا يوجب ذلك (سر، صوس٢، ١٣٨، ١٢)

- الإجماع لا ينسخ إذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي وما نسخ بالإجماع يدل على ناسخ قد سبق في زمان نزول الوحي من كتاب أو سنة (غز، مس١، ١٢٦، ١)

- الإجماع فإنما نعني به اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الأمور الدينية، ومعناه في وضع اللغة الاتفاق والإزماع وهو مشترك بينهما. فمن أزمع وصمّم العزم على إمضاء أمر يُقال أجمع والجماعة إذا اتفقوا يقال أجمعوا (غز، مس١، ١٧٣، ٦)

- المبتدع إذا خالف لم ينعقد الإجماع دونه إذا لم يكفر بل هو كمجتهد فاسق، وخلاف المجتهد الفاسق معتبر، فإن قيل لعلّه يكذب في إظهار الخلاف وهو لا يعتقده قلنا لعلّه يصدق ولا بد من موافقته (غز، مس١، ١٨٣، ١٤)

- الإجماع من الأكثر ليس بحجة مع مخالفة الأقل وقال قوم هو حجة، وقال قوم إن بلغ عدد الأقل عدد التواتر اندفع الإجماع وإن نقص فلا يندفع. والمعتمد عندنا أن العصمة إنما تثبت للأمة بكليتها وليس هذا إجماع الجميع بل هو مختلف فيه. وقد قال تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله. فإن قيل قد تطلق الأمة ويُراد بها الأكثر كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف ويراد الأكثر، قلنا من يقول بصيغة العموم يحمل ذلك على الجميع ولا يجوز التخصيص بالتحكّم بل بدليل وضرورة ولا ضرورة ههنا، ومن لا يقول به فيجوز أن يريد به الأقل وعند ذلك لا يتميّز البعض المراد عمّا ليس بمراد ولا بد من إجماع الجميع (غز، مس١، ١٨٦، ١)

- نفس الإجماع ونعني به اتفاق فتاوي الأمة في المسئلة في لحظة واحدة انقرض عليه العصر أو لم ينقرض، أفتوا عن اجتهاد أو عن نص مهما كانت الفتوى نطقًا صريحًا. وتمام النظر في هذا الركن ببيان أن السكوت ليس كالنطق وأن انقراض العصر ليس بشرط وأن الإجماع قد ينعقد عن اجتهاد (غز، مس١، ١٩١، ١٢)

- يجوز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة (غز، مس١، ١٩٦، ١)

- الإجماع: عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد. وهو حجة كالنص المتواتر عند أهل الحق (غز، من، ٣٠٣، ٥)

- معارضة خبر الواحد للإجماع، ولا يقبل، لأن

الإجماع دليل مقطوع به ولأن خبر الواحد إذا خالف الإجماع دلّ على بطلان سنده، أو نسخه، لأنه لو كان ثابتًا لم يخرج عن قول جميع الأمة (كلو، تم٣، ١٥٠، ٤)

- الإجماع هو الاتفاق من جماعة على أمر من الأمور، إما فعل أو ترك (كلو، تم٣، ٢٢٤، ٢)
- غير ممتنع أن تكون عصمة الأمة ثبتَت بالشرع حال الاجتماع (الإجماع)، وأن حال الافتراق كما قلنا: كل واحد منهم لا يقع العلم بخبره، فإذا أجمعوا أوقع الله العلم بخبرهم (كلو، تم٣، ٢٤٦، ١٣)
- المعتبَر في الإجماع بعلماء العصر من أهل الاجتهاد، وبه قال أكثر العلماء، وقال بعضهم يُعتبر في ذلك جميع الأمة، فيدخل في ذلك العوام، وقال آخرون: يُعتبر بالعلماء ومن يُنسب إلى العلم (كلو، تم٣، ٢٥٠، ٧)
- اتفاق أهل البيت ليس بحجة خلافًا للرافضة. لنا: أن أدلّة الإجماع لا تقع عليهم، لأنهم بعض المؤمنين وبعض الأمة (كلو، تم٣، ٢٧٨، ١)
- لا يجوز انعقاد الإجماع إلا عن دليل، ولا يجوز إجماع الأمة تبخيتًا، وحكى أن قومًا أجازوا حصول الإجماع بغير دليل، وإنما يوفقهم الله عزّ وجلّ لاختيار الصواب، وإن لم يكن لهم دليل (كلو، تم٣، ٢٨٥، ٨)
- إذا صدر الإجماع عن اجتهاد لم تجز مخالفته، وحكى عن الحاكم صاحب المختصر من أصحاب أبي حنيفة: أنه تجوز مخالفته (كلو، تم٣، ٢٩٣، ١١)
- معرفة الإجماع: يُعرف بالإدراك، إما بسماع قولهم، أو نشاهدهم يفعلون فعلًا، أو يُنقل لنا عنهم، والنقل يكون بالتواتر تارة، وبالآحاد أخرى وكلاهما طريق إلى معرفة الإجماع (كلو، تم٣، ٣٢٢، ٤)
- يجوز القياس على ما ثَبُتَ بالإجماع، وقال بعض الشافعية: لا يجوز إلا على ما ثبت بكتاب أو سنة. لنا: أن الإجماع أصل ثَبُتَ به أحكام الشرع فجاز القياس على ما ثَبُتَ به، أصله الكتاب والسنة (كلو، تم٣، ٤٤٢، ٤)
- ممّا يدلّ على صحة العلة الإجماع، فإذا أجمعوا على علة في حكم فوجدت في غيره، وجبَ أن يعلّق عليه مثاله ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: أنه قال: "لا يقضي القاضي وهو غضبان" (أخرجه الزبيدي في اتحاف السادة المتقين، ١/١٤٧. وأخرجه: النسائي في سننه، عن أبي بكرة، باب النهي عن أن يقضي في قضاء، (ح ٣٢)، ٨/٢٤٧. والبيهقي في سننه، عن أبي بكرة، كتاب آداب القاضي، باب لا يقض وهو غضبان، بزيادة: بين اثنين، ١٠/١٠٥. ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي، (ح ١٦- ١٧١٧)، ٣/١٣٤٣). أجمعوا على أن علة ذلك اشتغال قلبه عن النظر والتفكير في الدليل والحكم وتغيير طبعه عن السكون والتثبت للاجتهاد، فكان كل داخل على قلب الإنسان من خوف وحزن وعطش، وجوع، ومرض، بمنزلة ذلك، وينهي القاضي أن يقضي معه (كلو، تم٤، ٢١، ٩)
- الإجماع فلا ينسخ ولا ينسخ به لأنه لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص، والنسخ لا يكون إلا بنص، ولا ينسخ بالإجماع لأن النسخ إنما يكون لنص، والإجماع لا ينعقد على خلافه لكونه معصومًا من الخطأ، وهذا يفضي إلى

إجماعهم على الخطأ (قد، روض، ٨٠، ٣)

- الإجماع في اللغة الاتفاق، يقال أجمعت الجماعة على كذا إذا اتّفقوا عليه، ويطلق بإزاء تصميم العزم يقال أجمع فلان رأيه على كذا إذا صمّم عزمه (قد، روض، ١١٦، ٥)

- الإجماع في الشرع اتفاق علماء العصر من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من أمور الدين (قد، روض، ١١٦، ٨)

- لا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر في قول الجمهور. وقال محمد بن جرير وأبو بكر الرازي ينعقد وقد أومأ إليه أحمد رحمه الله (قد، روض، ١٢٤، ٩)

- ظاهر كلام أحمد رحمه الله أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع (قد، روض، ١٢٧، ٨)

- يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة (قد، روض، ١٣٤، ٩)

- الإجماع. وهو في اللغة باعتبارَين: أحدهما العزمُ على الشيء والتصميم عليهِ، ومنهُ يقال: أجمع فلانٌ على كذا، إذا عزم عليه؛ وإليهِ الإشارةُ بقولهِ تعالى ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ (يونس: ٧١) أي اعزموا، وبقولهِ عليهِ السلام "لا صيامَ لِمَنْ لم يُجمِعِ الصيامَ مِنَ الليل" أي يعزم. وعلى هذا فيصحّ إطلاقُ اسم الإجماع على عزم الواحد. الثاني الاتفاق؛ ومنهُ يُقال: أجمعَ على كذا؛ إذا اتّفقُوا عليهِ. وعلى هذا، فاتّفاقُ كلِّ جماعةٍ على أمرٍ من الأُمور، دينيًّا كان أو دنيويًّا، يُسمَّى إجماعًا حتى اتفاق اليهود والنصارى (أمد، حكم١، ٢٨٠، ٤)

- الإجماعُ عبارةٌ عن اتفاق جملة أهل الحلّ والعقد من أُمَّةِ محمَّد في عصرٍ من الأعصار على حكم واقعةٍ من الوقائع. هذا إن قلنا إنَّ العاميّ لا يعتبر في الإجماع. وإلَّا، فالواجبُ أن يُقال: الإجماعُ عبارةٌ عن اتفاق المكلَّفين من أُمَّة محمد، إلى آخرِ الحدّ المذكور (أمد، حكم١، ٢٨١، ١٧)

- الإجماع حجّةٌ شرعيةٌ يجبُ العملُ بهِ على كلِّ مسلّم، خلافًا للشيعةِ والخوارج والنظّام من المعتزلة وقد احتجَّ أهلُ الحقّ في ذلك بالكتاب والسُنَّةِ والمعقول أمَّا الكتابُ فخمسُ آياتٍ: الآيةُ الأولى، وهي أقواها، وبها تمسَّكَ الشافعي، رضي اللهُ عنهُ، وهي قولهُ تعالى ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: ١١٥) ووجهُ الاحتجاج بالآية أنهُ تعالى توعَّدَ على متابعةِ غير سبيل المؤمنين، ولو لم يَكُنْ ذلك مُحرَّمًا، لما توعَّدَ عليهِ، ولما حَسُنَ الجمعُ بينهُ وبين المحرّم من مُشاقَّةِ الرسول، عليهِ السلامُ، في التوعُّدِ، كما لا يحسُنُ التوعُّد على الجمعِ بينَ الكفرِ وأكل الخبزِ المُباح (أمد، حكم١، ٢٨٦، ٦)

- الإجماع حجَّةٌ على أنَّهُ لا اعتبارَ بموافقةِ من هو خارجٌ عن الملَّة، ولا بمخالفتهِ، وأنَّهُ لا يُشترَطُ فيهِ اتّفاقُ كلّ أهلِ الملَّةِ إلى يوم القيامة (أمد، حكم١، ٣٢١، ٨)

- المجتهدُ المطلقُ، إذا كان مبتدعًا لا يخلو، إمَّا أن لا يكفرَ ببدعتهِ، أو يكفر. فإن كان الأوَّل، فقد اختلفوا في انعقاد الإجماع مع مخالفتهِ نفيًا وإثباتًا. ومنهم من قال: الإجماعُ لا ينعقدُ عليهِ، بل على غيرهِ، فيجوز لهُ مُخالفةُ إجماع من عداهُ. ولا يجوزُ ذلك لغيرهِ. والمختارُ أنهُ لا ينعقدُ الإجماعُ دونَهُ، لكونهِ من أهلِ الحلّ والعقد، وداخلًا في مفهوم لفظ الأُمَّة المشهود لهم بالعصمة. وغايتُهُ أن يكونَ فاسقًا، وفسقُهُ

غيرُ مخلٍّ بأهلية الاجتهاد (أمد، حكم١، ٣٢٦، ١٤)

- إن الإجماعَ المحتجّ بِهِ غيرُ مختصٍّ بإجماع الصحابة، بل إجماع أهلِ كلّ عصر حجَّة، خلافًا لداود وشيعتهِ من أهل الظاهر، ولأحمد ابن حنبل في إحدى الروايتين عنهُ. والأول هو المختارُ؛ ويدلُّ عليهِ أنّه حجَّة كونِ الإجماع حجَّةً غيرُ خارجةٍ كما ذكرناهُ من الكتاب والسُنَّة والمعقول. وكلٌّ واحدٍ منها لا يفرّقُ بين أهلِ عصرٍ وعصرٍ، بل هو متناولٌ لأهل كلّ عصرٍ حسب تناولِهِ لأهلِ عصر الصحابة، فكانَ إجماعُ أهلِ كلّ عصرٍ حجّةً (أمد، حكم١، ٣٢٨، ١٣)

- إذا ذهبَ واحدٌ من أهل الحلّ والعقد إلى حكم في مسألةٍ، ولم ينتشر بين أهل عصرهِ، لكنهُ لمْ يُعرَفْ لهُ مخالِفٌ، هل يكونُ إجماعًا. اختلفوا فيهِ، والأكثرُ على أنهُ ليس بإجماع، وهو المختارُ (أمد، حكم١، ٣٦٥، ٧)

- اختلفوا في انقراضِ العصرِ: هل هو شرطٌ في انعقادِ الإجماع أو لا؟ فَذَهَبَ أكثرُ أصحابِ الشافعي وأبي حنيفةَ والأشاعرة والمعتزلة إلى أنهُ ليس بشرطٍ. وذهب أحمدُ بنُ حنبل والأُستاذُ أبو بكر بن فَوْرَك إلى اعتبارِهِ شرطًا (أمد، حكم١، ٣٦٦، ٢)

- الإجماعُ إلّا عن مُستَنَدٍ اختلفوا في جواز انعقادِهِ عن الاجتهاد والقياس. فجوَّزهُ الأكثرون، لكن اختلفوا في الوقوعِ نفيًا وإثباتًا. والقائلون بثبوتِهِ اختلفوا فمنهم مَنْ قالَ إنَّ الإجماعَ مع ذلك يكونُ حجَّةً تحرمُ مخالفتهُ، وهم الأكثرون؛ ومنهم مَنْ قالَ لا تحرم مخالفتهُ، لأنَّ القولَ بالاجتهادِ في ذلك يفتحُ بابَ الاجتهادِ ولا يحرمهُ. وذهبتِ الشيعةُ وداودُ الظاهريّ وابنُ جرير الطبريّ إلى المنع من ذلك. ومِنَ الناس مَنْ قالَ بجوازِ ذلك بالقياسِ الجليّ دونَ الخفيّ. والمختارُ جوازُهُ ووقوعهُ. وأنَّهُ حجَّةٌ تمتنعُ مخالفتهُ (أمد، حكم١، ٣٧٩، ٢)

- اختلفوا في ثبوت الإجماع بخبرِ الواحِدِ، فأجازهُ جماعةٌ من أصحابنا وأصحابِ أبي حنيفة رحمهُ الله والحنابلة؛ وأنكرهُ جماعةٌ من أصحاب أبي حنيفة وبعضُ أصحابنا كالغزالي، مع اتّفاق الكلّ، على أنَّ ما ثبت بخبرِ الواحد لا يكونُ إلّا ظنيًّا في سندهِ، وإن كان قطعيًّا في متنهِ (أمد، حكم١، ٤٠٤، ٢)

- الإجماعُ منعقدٌ على امتناع إطلاقِ اسم النسخ حقيقةً في الإزالةِ والنقل؛ فإذا تعذَّرت استعارتهُ من الإزالةِ، تعيَّن أن يكونَ مُستعارًا من النقلِ. ووجهُ استعارتِهِ منهُ أنَّ تحصيلَ ما في أحد الكتابين في الآخر، تجري مجرى نقلهِ وتحويلهِ إليهِ، فكان، منهُ بسببٍ من أسبابِ التجوُّزِ. وإذا كان مُستعارًا من النقلِ، وجبَ أن يكونَ اسمُ النسخ حقيقةً في النقلِ إذِ المجازُ لا يتجوَّز بِهِ في غيرهِ بإجماعِ أهل اللغة (أمد، حكم٣، ١٤٨، ٩)

- الإجماع هو العزم لغة قال الله تعالى: ﴿فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ﴾ (يونس: ٧١). وقال عليه السلام: "لا صيام لمن لم يُجمع الصيامَ من الليل"، والاتفاق أيضًا. يقال: أجمع إذا صار ذا جمعٍ كما يقال ألبن وأتمر إذا صار ذا لبنٍ وتمرٍ (رم، تحص٢، ٣٧، ٢)

- قول بعضهم وسكوت الباقين ليس بإجماع ولا حجّةٌ وهو مذهب الشافعي. وقال الجبائي: بأنه إجماع وحجّة بعد انقراض العصر. وقال أبو هاشم: ليس بإجماع ولكنه حجّةٌ وقال ابن

أبي هريرة: إن كان القول من حاكم لم يكن إجماعًا ولا حجّةً، وإلا كان إجماعًا وحجةً. لنا: أن السكوت يحتمل صدوره من الراضي والساخط. والمجتهد إن كان لا يرى الإنكار فرضًا. أو يرى تركه صغيرة أو قيام غيره مقامه فيه، أو ينتهز فرصة المكنة منه أو أنه في الفكر بعد. فلا يدلّ على الرضا وهو معنى قول الشافعي لا ينسب إلى ساكتٍ قول (رم، تحص٢، ٦٦، ٥)

- الإجماع في الآراء والحروب حجّة إذ أدلّة الإجماع مطلقة، ومنهم من أنكر، ومنهم من جعله حجّة بعد استقرار الرأي (رم، تحص٢، ٨٤، ٨)

- (الإجماع) هو اتفاق أهل الحل والعقد من هذه الأمة في أمر من الأمور، ونعني بالاتفاق، الاشتراك إما في القول أو الفعل أو الاعتقاد، وبأهل الحل والعقد: المجتهدين في الأحكام الشرعية، وبأمر من الأمور: الشرعيات والعقليات والعرفيات (قر، نقح، ٣٢٢، ٦)

- يجوز عند مالك رحمه الله تعالى انعقاده (الإجماع) عن القياس والدلالة والأمارة، وجوّزه قوم بغير ذلك بمجرّد الشبه والبحث. ومنهم من قال لا ينعقد عن الأمارة بل لا بدّ من الدلالة، ومنهم من فصّل بين الأمارة الجليّة وغيرها (قر، نقح، ٣٣٩، ١٠)

- (الإجماع)، يُقال: أجمع على المسير أي عزم عليه، وحقيقته: جمع رأيه عليه، والاتفاق أيضًا يقال: أجمعوا على الأمر أي اتفقوا عليه، واصطلاحًا فهو اتفاق علماء كل عصر من أهل العدالة، والاجتهاد على حكم وأما (ركنه، فنوعان عزيمة: وهو التكلّم منهم بما يوجب الاتفاق) منهم (أو شروعهم في الفعل إن كان من بابه) لأن ركن كل شيء ما يقوم به ذلك الشيء، والإجماع يقوم بهما. (ورخصة وهو أن يتكلّم أو يفعل البعض دون البعض) بعد البلوغ ومضي مدة التأمّل والنظر في الحادثة (وفيه خلاف الشافعي) فإنه قال: الإجماع لا ينعقد إلا بتنصيص الكل، لأن السكوت محتمل في نفسه، والمحتمل لا يكون حجّة، وهذا لأنه يحتمل أن يكون عن خوف أو تفكّر (نس، كشف٢، ١٨٠، ١)

- الإجماع في اللغة هو العَزْم يقال: أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه ومنه قوله تعالى إخبارًا: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ (يونس: ٧١) أي اعزموا عليه (بخ، بزد٣، ٤٢٣، ٤)

- هو اجتماع جميع آراء أهل الإجماع على حكم من أمور الدين عقلي أو شرعي عند نزول الحادثة وقيل وهو الأصحّ أنه عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر من الأمور فأريد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وإذا أطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول أو الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ: المجتهدين معرَّفًا باللام المستغرق بالجميع عن اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم وبقوله: من هذه الأمة عن المجتهدين من أرباب الشرائع السالفة وبقوله في عصر عن إيهام أن الإجماع لا يتمّ إلا باتفاق مجتهدي جميع الأعصار إلى يوم القيامة لتناول لفظ المجتهدين جميعهم وإنما قيل على أمر من الأمور ليكون متناولًا للقول والفعل والإثبات والنفي والأحكام العقلية والشرعية. ثم انعقاد الإجماع متصوّر (بخ، بزد٣، ٤٢٤، ١٥)

- الإجماع (عزيمة) وهي ما كان أصلًا في باب الإجماع، إذ العزيمة هي الأمر الأصلي

(ورخصة) وهي ما جعل إجماعًا لضرورة إذ مبنى الرخصة على الضرورة وأما العزيمة فالتكلّم بما يوجب الاتفاق منهم أو شروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودًا من الخاص والعام (بخ، بزد٣، ٤٢٥، ٢١)

- الإنقراض الإنقطاع وانقراض العصر أي أهله عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها. واختلفوا في اشتراطه لانعقاد الإجماع فقال عامة العلماء: إنه ليس بشرط لانعقاد الإجماع لا لصيرورته حجّة وهو أصحّ مذاهب الشافعي. وذهب أحمد بن حنبل وأبو بكر بن فورك إلى أنه شرط لانعقاد الإجماع وإليه ذهب الشافعي في قول وقال بعض أصحابه كأبي إسحق الإسفرائني إن كان الإجماع لاتفاقهم على الحكم قولًا وفعلًا لا يشترط الانقراض لانعقاد الإجماع، وإن كان الإجماع بنص البعض وسكوت الباقين يُشترط. وهو قول بعض المعتزلة. وقال بعضهم: إن كان الإجماع عن قياس كان شرطًا وإلا فلا. وإليه ذهب إمام الحرمين (بخ، بزد٣، ٤٥٠، ١١)

- الإجماع حجّة لا فصل فيه وإنما ثبت مطلقًا فلا يصحّ الزيادة عليه (بخ، بزد٣، ٤٥١، ١)

- الأصل في الإجماع أن يكون موجبًا للحكم قطعًا كالكتاب والسنة فإن لم يثبت اليقين به في بعض المواضع فذلك بسبب العوارض كما في الآية المؤوّلة وخبر الواحد (بخ، بزد٣، ٤٦٣، ٨)

- الجامع لو كان قطعيًا لم يبق في انعقاد الإجماع فائدة لأن الحكم والقطع بحصته يثبتان بذلك الدليل فلم يبق للإجماع تأثير في إثبات شيء (بخ، بزد٣، ٤٨٣، ٢٣)

- الإجماع وأصله الاتفاق. وهو اتفاق علماء العصر من الأمة على أمر ديني. وقيل اتفاق أهل الحل والعقد على حكم الحادثة قولًا (حن، قعد، ٢٩، ٢٠)

- الإجماع: هو اتّفاق المجتهدين من أمّة النبي صلى الله عليه وسلم على حكم. وهو حجّة، وحكى الروياني في كتاب القضاء من "البحر" عن بعضهم أنّه لا يكون حجّة إلّا إذا انضمّ إلى القول فعلهم ليتأكّد، فإن قال بعض المجتهدين قولًا، وعرف به الباقون فسكتوا عنه، ولم ينكروا عليه، ففيه مذاهب، أصحّها عند الإمام فخر الدين: أنّه لا يكون إجماعًا ولا حجّة، لاحتمال توقّفه في المسألة، أو ذهابه إلى تصويب كل مجتهد (اس، مهد، ٤٥١، ١)

- إذا أجمعوا في شيء على حكم، ثم حدث في ذلك الشيء المجمع عليه صفة، فهل يستدلّ بالإجماع الموجود فيه قبل الصفة عليه بعد الصفة أيضًا، وإن لم يظهر فيه دليل من قياس أو غيره، بل بمجرّد الاستصحاب، حتى يمتنع إثبات الخلاف، أو يجوز الاجتهاد فيه بعد حدوث تلك الصفة؟ فإن اقتضى القياس أو غيره إلحاقه بما قبل الصفة أُلحق به وإلّا فلا؟ اختلفوا فيه كما قاله الماوردي، والروياني في كتاب القضاء، فذهب داود إلى الأول فقال: إنّ اختلاف الصفات لا تبيح اختلاف الحكم إلّا بدليل قاطع. وذهب الشافعي، وجمهور العلماء إلى الثاني (اس، مهد، ٤٥٩، ١٠)

- (في النسخ) الإجْماعُ لا يُنْسَخُ لأنَّ النَّص يَتقدَّمهُ. ولا ينعقدُ الإجْماعُ بِخلافِه ولَا القياسُ بِخلافِ الإجماعِ (اس، مهس٢، ٢٥٦، ٤)

- الإجماع. وهو اتِّفاقُ أهلِ الحلِّ والعقْدِ من أمَّةِ

محمد صلى الله عليه وسلم: على أمْرٍ منَ الأمورِ (اس، مهس٢، ٣٧٧، ١٠)

- إذا عارض الإجماع نص من الكتاب أو السنّة فإن كان أحدها قابلًا للتأويل بوجه ما أول القابل له سواء كان هو الإجماع أو النص جمعًا بين الدليلين، وإن لم يكن أحدهما قابلًا للتأويل تساقطا، لأنّ العمل بهما غير ممكن والعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجّح، وهذا كله إذا كانا ظنّين. فإن كانا قطعيين. أو كان أحدهما قطعيًّا والآخر ظنّيًا. فلا تعارض (اس، مهس٢، ٤٣٥، ١٧)

- الأدلّة الشرعية ضربان: أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلّة، وإلّا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأنّ الاستدلال بالمنقولات لا بدّ فيه من النظر، كما أنّ الرأي لا يعتبر شرعًا إلّا إذا استند إلى النقل. فأمّا الضرب الأول فالكتاب والسنة. وأمّا الثاني فالقياس والاستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إمّا باتفاق وإما باختلاف. فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا؛ لأنّ ذلك كلّه وما في معناه راجع إلى التعبّد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد. ويلحق بالضرب الثاني الإستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنّها راجعة إلى أمر نظري (شط، وفق٣، ٤١، ٩)

- يطلق أيضًا لفظ السنّة على ما عمل عليه الصحابة، وجد ذلك في الكتاب أو السنّة أو لم يوجد، لكونه أتباعًا لسنّة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو إجتهادًا مجتمعًا عليه منهم أو من خلفائهم، فإنّ إجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع أيضًا إلى حقيقة الإجماع، من جهة حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم (شط، وفق٤، ٤، ٨)

- يجوز أن يكون سند الإجماع قطعيًا لكن يكون الإجماع أقوى من حيث لا يحتمل النسخ وحينئذٍ يستغنى عنه بالإجماع دون العكس (تف، نهي٢، ٣٠، ٤)

- الإجماع هو في اللغة العزم يقال أجمع فلان على كذا أي عزم، والاتّفاق يقال أجمع القوم على كذا أي اتّفقوا، وفي الاصطلاح اتّفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على حكم شرعي، والمراد بالاتّفاق الإشتراك في الإعتقاد أو القول أو الفعل وقيّد بالمجتهدين إذ لا عبرة باتّفاق العوام وعرف بلام الإستغراق احترازًا عن اتّفاق بعض مجتهدي عصر، واحترز بقوله من أمة محمد عليه الصلاة والسلام عن اتّفاق مجتهدي الشرائع السالفة، وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قلّ أو كثر وفائدته الاحتراز عمّا يردّ على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الإجماع إلى آخر الزمان، إذ لا يتحقّق اتّفاق جميع المجتهدين (تف، وضح٢، ٤١، ٥)

- الإجماع على مراتب فالأولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده، والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلّل جاحده، والثالثة لا يضلّل جاحده لما فيه من الاختلاف (تف، وضح٢، ٥١، ٨)

- نقل الإجماع إلينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظنّ ويوجب العمل لوجوب اتّباع الظنّ بالدلائل (تف، وضح٢، ٥٢، ٦)

- (الإجماع) لغة يطلق بمعنيين: أحدهما: العزم على الشيء والإمضاء، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ (يونس: ٧١) أي اعزموا، وقوله عليه السلام: "لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل"، ونقض ابن العارض المعتزلي هذا بأنّ إجماع الأمّة يتعدّى بعلى، والإجماع بمعنى العزيمة وقطع الروية لا يتعدّى بعلى. قلت: حكى ابن فارس في المقاييس: أجمعت على الأمر، إجماعًا وأجمعته. نعم، تعدّيته بنفسه أفصح. والثاني: الاتّفاق، ومنه أجمع القوم: إذا صاروا ذوي جمع. قال الفارسي: كما يقال: ألبن وأتمر، إذا صار ذا لبن وتمر . . . وأما في الاصطلاح: فهو اتّفاق مجتهدي أمّة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في حادثة على أمر من الأمور في عصر من الأعصار (زر، بحر٤، ٤٣٥، ١٢)

- إذا انعقد الإجماع على أحد أدلّته، فهل يقطع على صحّته؟ فيه وجهان: أحدهما: نعم، ليصحّ قيام الحجّة. الثاني: المنع اعتبارًا بأهله في انتفاء العصمة عن آحادهم، فكذا عن جميعهم (زر، بحر٤، ٤٤٣، ٣)

- استصحاب الإجماع واجب أبدًا لأنّه لا ينسخ، كما ينسخ النص، ولا يختصّ كما يختصّ المفهوم. نعم، إن أجمعوا على شيء ثم حدث معنى في ذلك الشيء، لم يُحْتَجَّ بالإجماع المقدّم خلافًا للظاهرية (زر، بحر٤، ٤٤٧، ٨)

- حجّة كون الإجماع من خصائص هذه الأمة، أنّ الدليل إنّما قام على عصمة هذه الأمة دون غيرها (زر، بحر٤، ٤٤٨، ٦)

- إذا أجمعُوا على خلاف الخَبر إذا ذكر واحد من المجمعين خبرًا عن الرسول عليه السلام، يشهد بضدّ الحكم الذي انعقد عليه الإجماع، قال ابن برهان في "الوجيز": يجب عليه ترك العمل بالحديث، والإصرار على الإجماع. وقال قوم من الأصوليين: بل يجب عليه الرجوع إلى موجب الحديث. وقال قوم: إنّ ذلك يستحيل، وهو الأصحّ من المذاهب. فإنّ الله تعالى عصم الأمة عن نسيان حديث في الحادثة، ولولا ذلك خرج الإجماع عن أن يكون قطعيًا (زر، بحر٤، ٤٥٩، ٤)

- إجماع العوام عند خلو الزمان من المجتهد لا عبرة به، لأنّا إن لم نعتبرهم في انعقاد الإجماع، منعنا إمكان وقوع المسألة، لأنّه لا يجوز خلو الزمان عمّن يقوم بالحق، وإن اعتبرنا قولهم منعنا أنَّ إجماعهم ليس إجماعًا شرعيًا (زر، بحر٤، ٤٦٥، ٦)

- من بلغ من النساء والعبيد مبلغ الاجتهاد، فإنّه يعتدّ بخلافه، ولا ينعقد الإجماع مع خلافه، والرقّ والأنوثة لا يؤثّران في اعتبار الخلاف، كما لا يؤثّران في قبول الرواية والفتوى (زر، بحر٤، ٤٧٥، ٢٠)

- إذا أدرك التابعي عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد دخل معهم فيه، ولا ينعقد الإجماع إلّا به على أصحّ الوجوه (زر، بحر٤، ٤٧٩، ١٨)

- لا يشترط في انعقاد الإجماع انقراض عصر المجمعين وموت الجميع على الصحيح عند المحقّقين؛ بل يكون اتفاقهم حجّة (زر، بحر٤، ٥١٠، ٤)

- لا يشترط التواتر في نقل الإجماع (زر، بحر٤، ٥١٧، ٨)

- جريان الإجماع في العقليات على ثلاثة مذاهب. أحدها: الجواز مطلقًا، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن القاضي فقال: وقال

شيخنا أبو بكر محمد بن الطيّب الأشعري: يصحّ الاستدلال بالإجماع في جميع العلوم العقلية والشرعية، ولذلك استدلّ على نفي قديم عاجز أو ميت بإجماع أهل العقول على نفيه. والثاني: المنع مطلقًا، وبه جزم إمام الحرمين، ونقله الأستاذ أبو منصور عن أكثر أصحابنا استغناء بدليل العقل عن الإجماع. قال الأصفهاني: وهو الحق نعم، يستعمل الإجماع في علم الكلام، لا لإفادة العلم؛ بل لإلزام الخصم وإفحامه. وبه جزم سليم في "التقريب" بناءً على أنّ الإجماع يثبت حجّة بالسمع، لا بالعقل. وقال إلْكِيا: ينشأ من أنّ الإجماع حجّة من جهة السمع أنّه إنّما يحتجّ به فيما طريق معرفته السمع، ولا يصحّ أن يعرف بالإجماع ما يجب أن تتقدّم معرفته قبل معرفة الإجماع، كإثبات الصانع والنبوات. والثالث: التفصيل بين كلّيات أصول الدين، كحدوث العالم، فلا يثبت به، وبين جزئياته كجواز الرؤية فيثبت به (زر، بحر٤، ٥٢١، ١٥)

- انعقاد الإجماع بعد الإجماع على شيء سبق خلافه وفيه مسألتان: إحداهما: أن يكون من المجمعين كما لو أجمع أهل عصر على حكم، ثم ظهر لهم ما يوجب الرجوع، وأجمعوا عليه، ففي جواز الرجوع خلاف مبني على اشتراط انقراض العصر في الإجماع. فمن اعتبر جوّز ذلك، ومن لم يعتبره - هو الراجح - لم يجوّزه وكان إجماعهم الأول حجّة عليهم وعلى غيرهم. الثانية: أن يكون من غيرهم، فمنعه الأكثرون أيضًا، وإلّا لتصادم الإجماعان، جوّزه أبو عبد الله البصري. قال الإمام الرازي: وهو الأولى، لأنّه لا امتناع في إجماع الأمة على قول يشترط أن لا يطرأ عليه إجماع آخر؛ ولكن لما اتّفق أهل الإجماع على أنّ كل ما أجمعوا عليه فإنّه يجب العمل به في كل الأعصار أمنًا من وقوع هذا الجائز، فعدم الجواز عنده مستفاد من الإجماع الثاني لا من الإجماع الأول، وعند الجماهير هو مستفاد من الإجماع الأول من غير حاجة إلى الإجماع الثاني (زر، بحر٤، ٥٢٨، ١٦)

- إذا قلنا: هذا لا يصحّ بالإجماع احتمل أمرين: أحدهما: الإجماع على نفي الصحّة. والثاني: نفي الإجماع على الصحّة. والثاني: أعمّ من الأول، فلا يلزم من نفي الإجماع على الصحّة، نفي الصحّة، لجواز أن يكون الحكم مختلفًا فيه، فهو صحيح على رأي. فالإجماع على الصحّة منتفٍ، لكن هي غير منتفية مطلقًا؛ بل ثابتة على ذلك الرأي، بخلاف الإجماع على نفي الصحّة، فإنّه يقتضي نفيها مطلقًا (زر، بحر٤، ٥٤٧، ١٢)

- الإجماع العزم والاتفاق لغة يُقال أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه والقوم على كذا إذا اتّفقوا عليه، فيتصوّر الإجماع بالمعنى الأول من واحد لا بالمعنى الثاني، قيل والثاني بالمعنى الاصطلاحي أنسب انتهى. وهو بناءً على أنّه إذا لم يبق من المجتهدين إلّا واحد لا يكون قوله حجّة كما هو أحد القولين فيه ثم لقائل أن يقول المعنى الأصلي له العزم، وأمّا الاتفاق فلازم اتفاقي ضروري للعزم من أكثر من واحد لأنّ اتحاد متعلّق عزم الجماعة يوجب اتفاقهم عليه لا أنّ العزم يرجع إلى الاتفاق، لأنّ من اتّفق على شيء فقد عزم عليه كما ذكره القاضي فإنّه ليس بمطرد ولا أنّه مشترك لفظي بينهما كما ذكره الغزالي، إذ لا ملجئ إليه مع أنّه خلاف الأصل واصطلاحًا اتّفاق مجتهدي

عصر من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر شرعي. فاتفاق مجتهدي عصر يفيد اتفاق جميعهم أي اشتراكهم في ذلك الأمر المجمع عليه فخرج ما اتّفق عليه بعضهم كما هو قول الجمهور (أم، قرر٣، ٨٠، ١٩)

- لا ينعقد (الإجماع) بالأربعة الخلفاء أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم مع مخالفة غيرهم أو توقفهم أو عدم سماعهم الحكم عند الأكثر خلافًا لبعض الحنفية وأحمد في رواية (أم، قرر٣، ٩٨، ٢١)

- إذا حمل حكم الإجماع على الخصوص وهو ما ليس من ضروريات الدين فيما في الأحكام وما وافقه ليندفع ورود هذا اللازم الباطل لا يصحّ أيضًا لعدم صحّة تقسيمه إلى نفسه وإلى غيره، إذ لا خفاء في أنّ الإجماع على ما ليس من ضروريات الدين لم يتناوله أي الإجماع على ما هو من ضرورياته بل يباينه. ثم يقال وليس كون الشيء معلومًا بالضرورة من الدين حكم الإجماع لأنّ حكمه حينئذٍ أي الإجماع ما ليس ناشئًا إلّا عنه أي عن الإجماع، والمعلوم بالضرورة الدينية إنّما نشأ عن ظهور كونه من الدين ظهور اشتراك في معرفة كونه منه الخاصة والعامة (أم، قرر٣، ١١٣، ٣٦)

- الإجماع إنّما هو اتفاق المجتهدين، فإذا فقد المجتهدون فقد الإجماع، لأنّ المجتهد هو الذي يعتبر قوله في الإجماع والخلاف (سي، رد، ١٠٠، ١٣)

- الإجماع وهو في اللغة العزم يقال أجمع فلان على كذا إذا عزم كذا، ذكر الفاضل وغيره، وقد جاء أجمع فلان كذا بدون على في معنى عزم على كذا. ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ (يونس: ٧١) وقوله عليه السلام: "لا صِيَامَ لِمَنْ لم يجْمع الصِيَام من الليل" (سنن النسائي، كتاب الصيام، باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفص، (ح ٢٦٤٨)، ٢/ ١١٦). والاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أي اتّفقوا. وحقيقته صار ذا جمع. كما يقال ألبن وأتمر أي صار ذا لبن وذا تمر، وفي الاصطلاح اتفاق أهل الحل والعقد أي أرباب الإطلاق والمنع كالإباحة والحظر وهم المجتهدون. وفيه إشارة إلى أنّه لا عبرة باتفاق العوام وعدمه (بد، بدخ٢، ٣٧٧، ١٠)

- لا بدّ له أي الإجماع من سند أي دليل أو أمارة تبنى عليه الإجماع ويسند إليه (بد، بدخ٢، ٤٢٧، ١٤)

- الإجماع لا عن دليل قاطع لأنّهم صحّحوا بيع المراضاة بلا دليل، قلنا لا نسلّم أنّه بلا دليل بل غايته أنّه ترك نقل الدليل اكتفاء بالإجماع، عنه، والمراد ببيع المراضاة ما حصل بتراضي الجانبين، ويسمّى بيع التعاطي واختلفت كيفيته فقال الشافعي لا بدّ له من صفة تدلّ عليه في الجملة وقال أبو حنيفة مجرّد المعاطاة تدلّ عليه. وقيل المراد به شرب الماء من السقاء. من غير تقدير الماء. وعوضه قال الجاربردي في كلام التعبيرين نظر، أمّا الثاني فلأنّه لا يسمّى بيعًا، وأمّا الأول فلأنّهم ما اكتفوا فيه بذكر الإجماع. فإن كتبهم مشحونة بذكر سنده وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ (النساء: ٢٩) أقول الجواب عن الثاني أنّ ذلك ممّا تقرّرت العادة. بأن يعطى ثمنه عوض شرب الماء وإن قلّ ولا يعدّ في تسميته بيعًا. وعن الأول بأنّ السند إنّما ذكر في بعض الكتب دون عامّتها (بد، بدخ٢، ٤٢٩، ٨)

- الترجيح بحسب دليل الحكم، أي حكم

الأصل، وبيانه أنّ دليل حكم الأصل في القياسين إن كان قطعيًّا امتنع الترجيح . . . من أنّ الترجيح لا يجري في القطعيات، وإن كان دليل حكم أصل أحدهما قطعيًّا دون الآخر. تعيّن العمل به، وإن كان الدليل في كل منهما ظنّيًّا فيكون إمّا نصًّا كتابًا، أو سنّة أو إجماعًا، . . . من أنّ دليل حكم الأصل لا يكون قياسًا، وإذا كان كذلك فيرجّح النص أي القياس الثابت حكم أصله بالنص على ما ثبت الحكم فيه بالإجماع، ثم يعمل الإجماع لأنّه أي الإجماع فرعه، أي النص، لأنّ حجية الإجماع تثبت بالنص، والأصل على الفرع (بد، بدخ٣، ٢٥٧، ٨)

- الإجماع، وهو اتفاق مجتهدي الأمة بالقول أو الفعل أو التقرير (بعد وفاة محمد) صلى الله عليه وسلم (في عصر على أي أمر) كان من ديني ودنيوي وعقلي ولغوي . . . (ولو بلا إمام معصوم). وقالت الروافض لا بدّ منه ولا يخلو الزمان عنه وإن لم تعلم عينه والحجّة في قوله فقط وغيره تبع له (أو) بلا (بلوغ عدد تواتر) لصدق مجتهد الأمة بدونه. وقيل يشترط نظرًا للعادة (أو) بلا (عدول) بناءً على أنّ العدالة ليست ركنًا في المجتهد وهو الأصحّ وقيل يعتبرون بناء على أنّها ركن فيه فعليه لا يعتبر وفاق الفاسق وقيل يعتبر في حقّ نفسه دون غيره وقيل يعتبر إن بين مأخذه في مخالفته بخلاف ما إذا لم يبيّنه، إذ ليس عنده ما يمنعه أن يقول شيئًا من غير دليل (أو) كان المجتهد (غير صحابي) فلا يختصّ الإجماع بالصحابة لصدق مجتهدي الأمة في عصر بغيرهم. وقالت الظاهرية يختصّ بهم لكثرة غيرهم كثرة لا تنضبط فيبعد اتّفاقهم على شيء (أو قصر الزمن)، كأن مات المجمعون عقب إجماعهم بخرور سقف عليهم، وقيل يشترط طوله في الإجماع الظنّي بخلاف القطعي (فعلم) من الحدّ زيادة على ما مرّ (اختصاصه)، أي الإجماع (بالمجتهدين) بأن لا يتجاوزهم إلى غيرهم (فلا عبرة باتفاق غيرهم قطعًا ولا بوفاقه لهم في الأصحّ)، وقيل يعتبر مطلقًا وقيل يعتبر في المشهور دون الخفيّ كدقائق الفقه، وقيل يعتبر وفاق الأصولي لهم في الفروع لتوقّف استنباطها على الأصول. قلنا هو غير مجتهد بالنسبة إليها (و)علم اختصاصه (بالمسلمين) لأنّ الإسلام شرط في المجتهد المأخوذ في حدّه فلا عبرة بوفاق الكافر ولو ببدعة ولا بخلافه (و)علم (أنّه لا بدّ من الكل) أي وفاقهم، لأنّ إضافة مجتهد إلى الأمة تفيد العموم (وهو الأصحّ) فيضرّ مخالفة الواحد (نص، لب، ١٠٧، ١)

- أدلّة الأحكام الكتاب والسنّة والإجماع والقياس بحكم الاستقراء، وجه الضبط الدليل الشرعي: إما وحي أو غيره، والوحي إما متلوّ فهو الكتاب، أو غير متلوّ فهو السنّة، وغير الوحي إما قول كل الأمّة من عصر فهو الإجماع، وإلّا فالقياس، ويندرج في السنّة قوله صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره (ومنع الحصر) أي إبطاله (بقول الصحابي على قول الحنفية)، فإنّهم يقدّمون قياس الصحابي على قياسهم (با، يسر٣، ٢، ٥)

- الإجماع العزم والاتفاق لغةً على كذا، يعني تارة يراد به العزم فيقال فلان أجمع على كذا إذا عزم عليه، وتارة يراد به الاتفاق فيقال أجمع القوم على كذا: أي اتّفقوا، والثاني بالمعنى الاصطلاحي أنسب (با، يسر٣، ٢٢٤، ٧)

- إنقراض المجمعين أي موتهم على ما أجمعوا

عليه (ليس شرطًا لحجّيته) (الإجماع) أي لحجّية إجماعهم (عند المحقّقين) منهم الحنفية، ونص أبو بكر الرازي والقاضي عبد الوهاب على أنّه الصحيح وابن السمعاني على أنّه أصحّ المذاهب لأصحاب الشافعي فهو حجّة بمجرّد انعقاده (فيمتنع رجوع أحدهم) أي المجمعين عن ذلك الحكم لدلالة إجماعهم على أنّه حكم الله تعالى يقينا، (و)يمتنع (خلاف من حدث) من المجتهدين بعد انعقاد إجماعهم (وشرطه) أي انقراضهم (أحمد وابن فورك) وسليم الرازي والمعتزلة على ما نقله ابن برهان والأشعري على ما ذكره الأستاذ أبو منصور (مطلقًا)، أي سواء كان سنده قياسًا أو غيره، وقال إمام الحرمين (إن كان سنده قياسًا) لا إن كان نصًّا قاطعًا، كذا ذكره ابن الحاجب وغيره، قال السبكي: وهو وهم، فإمام الحرمين لا يعتبر الانقراض البتّة بل يفرّق بين المستند إلى قاطع وغيره فلا يشترط فيه تمادي زمان (وقيل) يشترط الانقراض (في السكوتي)، وهو ما كان بفتوى البعض وسكوت الباقين وهو مذهب أبي إسحاق الأسفرايني وبعض المعتزلة، واختاره الآمدي، ثم من المشترطين من اشترط انقراض جميع أهله، ومنهم من اشترط انقراض أكثرهم فإن بقي من لا يقع العلم بصدق خبره كواحد واثنين لم يعتبر ببقائه، ثم قال الغزالي قيل يكتفي بموتهم تحت هدم دفعة إذ الغرض انتهاء أعمارهم عليه، والمحقّقون لا بدّ من انقضاء مدّة تفيد فائدة فإنّهم قد يجمعون على رأي وهو معرض للتغيير، ثم القائلون بالاشتراط. منهم من شرط في انعقاد، ومنهم في كونه حجّة (با، يسر٣، ٢٣٠، ١٩)

- لا يشترط في (حجّيته) أي الإجماع (مع الأكثر) أي مع كون المجمعين أكثر مجتهدي عصر (عدمه) أي عدم عدد التواتر (في الأقلّ)، أي الذين لم يوافقوا الأكثر بحيث لو لم يكن عدمه في الأقلّ بأن لم يبلغ عدد التواتر لا يكون اتّفاق الأكثر حجّة، وإليه أشار بقوله (وإلّا)، أي وإن لم يتحقّق العدم المذكور (فلا) حجّية لإجماع الأكثر فهو من تتمّة المنفي وهو الاشتراط، (ومطلقًا) أي ولا يشترط في حجّية إجماع الأكثر كون الأقل عددًا مخصوصًا كعدد التواتر وغيره، بل إجماع الأكثر حجّة مطلقًا كما عزي (لابن جرير وبعض المعتزلة) أبي الحسن الخياط أستاذ الكعبي ذكره في كشف البزدوي (ونقل عن أحمد) أيضًا هكذا فسّر الشارح قوله مطلقًا إلى آخره، والوجه أن يفسّر الإطلاق بما يقابل التقييد المستفاد من التفصيل المفاد بقوله، وقال الجرجاني إلى آخره فيكون قوله مطلقًا إلى آخره مع قوله، وقال إلى آخره كالتقسيم لعدم اشتراط عدم عدد التواتر في الأقلّ عند إجماع الأكثر، إذ الإطلاق بالمعنى الذي ذكره الشارح موجود فيما قبله، فالمعنى ولا يشترط في حجّية إجماع الأكثر شرطًا مطلقًا، (وقال) أبو عبد الله (الجرجاني) (و)أبو بكر (الرازي من الحنفية إن سوّغ الأكثر اجتهاد الأقلّ كخلاف أبي بكر في مانعي الزكاة) أي في قتالهم (فلا) ينعقد الإجماع مع خلافه (بخلاف) ما إذا لم يسوغ الأكثر اجتهاد الأقلّ فإنه ينعقد إجماع الأكثر مع خلافه، ولكن يكون حجّة ظنّية كخلاف (أبي موسى) الأشعري (في نقض النوم) حيث لا ينقض عنده وينقض عند غيره (با، يسر٣، ٢٣٦، ١٧)

- لا يشترط في حجّية الإجماع (عدالة المجتهد

في) القول (المختار للآمدي) وأبي إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين والغزالي فيتوقّف الإجماع على موافقة المجتهد غير العدل كما يتوقّف على العدل، (لأن الأدلّة) المفيدة لحجّية الإجماع (لا توقفه) أي الإجماع (عليها) أي على عدالته (والحنفية تشترط) عدالة المجتهد فلا يتوقّف الإجماع على موافقة المجتهد غير العدل: نص الجصاص على أنّه الصحيح عندنا، وعزاه السرخسي إلى العراقيين، وابن برهان إلى كافّة الفقهاء والمتكلّمين، والسبكي إلى الجمهور، (لأن الدليل) الدالّ على حجّية الإجماع (يتضمّنها) أي العدالة (إذ الحجّية) لإجماع الأمة إنّما هي (للتكريم) لهم، ومن ليس بعدل ليس من أهل التكريم (با، يسر٣، ٢٣٨، ١٨)

- قال ابن القطان الإجماع عندنا إجماع أهل العلم، وأما من كان من أهل الأهواء فلا مدخل له فيه، واختاره أبو يعلى واستقراه من كلام أحمد (با، يسر٣، ٢٣٩، ٢٤)

- حجّية الإجماع (توقفه) أي تحقّق الإجماع (على غيرهم) أي غير أهل المدينة، لأنّ أهلها ليسوا كل الأمة (واستدلالهم) أي المالكية (بأن العادة قاضية بأن مثل هذا الجمع المنحصر) أراد به انحصارهم في المدينة واجتماعهم فيها، وقلّة غيبتهم عنها حتى لو اتّفق عدّتهم أو أكثر متفرّقين في البلاد لم تقض العادة بذلك مع اجتهادهم (يتشاورون ويتناظرون) في الواقعة التي لا نصّ فيها، وإذا أجمعوا على حكم (لا يجمعون إلّا عن) مستند (راجح) فيكفي بإجماعهم (منع قضائها) أي العادة (به) أي بإجماعهم عن راجح دون سائر علماء الأمصار، إذ لا دليل يفيد الفرق بينهما بحيث يكون إجماع أهل المدينة وحدهم مفيدًا للقطع، وإجماع بلد آخر لا يكون مفيدًا له (با، يسر٣، ٢٤٤، ٢٣)

- لا إجماع إلّا عن مستند أي لدليل قطعي أو ظنّي إذ رتبة الاستدلال بإثبات الأحكام ليست للبشر كذا ذكره الشارح، وفيه نظر لأنّه على تقدير إجماعهم على حكم يصير ذلك حقًّا بالأدلّة الدالّة على نفي ضلالة الأمة فلا يلزم الاستدلال فافهم، (وإلّا) لو تحقّق الإجماع صوابًا لا عن مستند (انقلبت الأباطيل) وهو مجموع أقوال أهل الإجماع (صوابًا أو أجمع على خطأ) إن لم يكن صوابًا، ثم بيّن وجه الانقلاب بقوله (لأنّه) أي ما أجمع عليه بلا مستند (قول كلّ) أي قول كل الأمة (وقول كل) فرد منهم (بلا دليل محرّم) فثبت بهذه المقدّمة كون مجموع الأقوال أباطيل، وبالمقدّمة الأولى انقلابها صوابًا لعدم اجتماعهم على الضلالة، وقد يقال لا نسلّم امتناع انقلاب الأباطيل صوابًا (با، يسر٣، ٢٥٤، ٢٥)

- إجماع كل عصر حجّة إلّا أنّه على مراتب أربعة: فالأقوى إجماع الصحابة نصًّا لأنّه لا خلاف فيه بين الأمة، لأنّ العشرة وأهل المدينة يكونون فيهم، ثم الذي ثبت بنصّ البعض وسكوت الباقين، ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم. قال صلى الله عليه وسلم "خير الناس رهطي الذي أنا فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب" (الهيثمي، جمع الزوائد، كتاب فضائل الصحابة، باب في فضائل الصحابة، ١٠/١٩، بلفظ "خير الناس قرني الذين أنا منهم ثم... ثم ينشأ أقوام فيهم...")، ثم إجماعهم على حكم سبقهم

فيه مخالف لأنّ هذا فصل اختلف الفقهاء فيه انتهى (با، يسر٣، ٢٦٢، ٦)

- الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به عند الجمهور. أما كونه لا ينسخ فلان الإجماع لا يكون إلا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. والنسخ لا يكون بعد موته وأما في حياته فالإجماع لا ينعقد بدونه بل يكون قولهم المخالف لقوله لغوًا باطلًا لا يعتدّ به ولا يلتفت إليه وقولهم الموافق بعد لا اعتبار به بل الاعتبار بقوله وحده والحجّة فيه لا في غيره (شو، فح، ١٧٩، ٢٢)

- (الإجماع) أما لغة فهو العزم قال تعالى ﴿فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ﴾ (يونس: ٧١) وقال صلى عليه وآله وسلم: "لا صيام لمن لم يجمع من الليل" (سنن النسائي، كتاب الصيام، باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفص، (ح ٢٦٤٨) ٢/١١٦، بلفظ "قبل الفجر" بدلًا من "من الليل"). وأما اصطلاحًا فهو اتّفاق مجتهدي أمة محمد صلى عليه وسلم بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور، والمراد بالاتّفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل ويخرج بقوله مجتهدي أمة محمد اتّفاق العوام فإنه لا عبرة بوفاقهم ولا بخلافهم، وكذا اتّفاق بعض المجتهدين وبقوله بعد وفاته الإجماع في عصره صلى الله عليه وسلم فإنه لا اعتبار به وبقوله في عصر ما يتوهّم من أن المراد جميع مجتهدي الأمة في جميع الأعصار إلى يوم القيامة فإن هذا توهّم باطل والمراد عصر من كان من أهل الاجتهاد في الوقت الذي حدثت فيه المسئلة فلا يعتبر بمن صار مجتهدًا بعدها؛ وقوله على أمر يتناول الشرعيات والعقليات والعرفيات واللغويات (صد، أمل، ٦٦، ٥)

- الإجماع مراتب فإجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الأحاديث والإجماع الذي سبق فيه الخلاف في العصر السالف بمنزلة خبر الواحد، واختار بعضهم في الكل إنه يوجب العمل لا العلم (صد، أمل، ٧١، ٩)

- الإجماع: فهو اتّفاق مجتهدي الأمة في عصر من الأعصار، على أمر من أمور الدين. ثم إن الإجماع نوعان: عزيمة: وهو التكلّم بما يوجب اتّفاق الكل على الكل أو شروعهم فيه. ورخصة: وهو أن يتكلّم البعض أو يفعل، ويسكت الباقي بغير ردّ، بعد مضي مدّة التأمّل (سو، حصل، ٢٣٥، ١٣)

- مراتب الإجماع إجماع الصحابة، تكلّمًا أو شروعًا، ثم الذي نص البعض وسكت الباقون، ثم إجماع من بعدهم على أمر لم يظهر فيه خلاف سابق، ثم الإجماع الذي سبقهم فيه خلاف. والأمة إذا اختلفت في أمر؛ كان إجماعًا منها على أن ما عدا هذه الأقوال باطل (سو، حصل، ٢٣٩، ٢)

- الإجماع في اصطلاح الأصوليين: هو اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعي في واقعة. فإذا وقعت حادثة وعرضت على جميع المجتهدين من الأمة الإسلامية وقت حدوثها واتّفقوا على حكم فيها سمّي اتفاقهم إجماعًا، واعتبر إجماعهم على حكم واحد فيها دليلًا على أن هذا الحكم هو الحكم الشرعي في الواقعة (خل، خلص، ٤٥، ٤)

- إن المجتهدين في عصر إذا أجمعوا على حكم يجوز أن ينقضوا إجماعهم بإجماع آخر، وذلك

يستقيم على رأي من يقول إنه يشترط لانعقاد الإجماع انقراض المجتهدين الذين أجمعوا. وإذا كان الإجماع بعد عصر الإجماع الأول فإن جمهور علماء الأصول يقرّرون أنه لا عبرة بالإجماع الثاني، لأن ذلك يعدّ نسخًا لحكم الإجماع الأول، ولا نسخ بعد عصر الرسول (زه، زهص، ٢١١، ١٥)

- أركان الإجماع: لا بدّ لتحقّق الإجماع من أركان أربعة نعرج على ذكرها فيما يأتي: الركن الأول: توافر عدد المجتهدين في عصر وقوع الحادثة التي يراد الحكم فيها فلو خلا عصر وقوع هذه الحادثة من المجتهدين أو وجد في هذا العصر مجتهد واحد لا ينعقد الإجماع. الركن الثاني: اتّفاق جميع مجتهدي العصر الذي وقعت فيه الحادثة على حكم واحد فلو اتّفق مجتهدو مصر وسوريا والعراق على حكم واحد في حادثة من الحوادث ولم يوافقهم على هذا الحكم مجتهدو الحجاز ولبنان والأردن لا ينعقد شرعًا بهذا الاتّفاق الخاص إجماع لأن الإجماع لا ينعقد إلا بالاتّفاق العام من جميع المجتهدين الموجودين في جميع الأقطار في عصر الحادثة التي يراد وجود الحكم لها. . . . الركن الثالث: الاتّفاق من جميع المجتهدين لا بدّ وأن يكون بإبداء كل رأيه في الواقعة التي حدثت قولًا أو فعلًا بأن يكون المجتهد قد قضى في الحادثة التي يراد الحكم فيها بقضاء، ويستوي في ذلك إبداء الرأي على انفراد أو إبداء الرأي مع الجميع وهذا في الإجماع الصريح، أما في الإجماع السكوتي فلا يشترط إبداء الرأي من الكل بالقول أو الفعل بل يكفي إبداء الرأي قولًا أو فعلًا من البعض وسكوت الباقين سكوتًا مجرّدًا عن العلامة التي تدلّ على المخالفة أو الموافقة. الركن الرابع: الاتّفاق من جميع المجتهدين لا بدّ وأن يكون على حكم شرعي كالصحة والفساد فإذا اتّفقوا على حكم عقلي أو لغوي لا يكون ذلك إجماعًا شرعيًّا (برد، برص، ٢١٧، ٣)

- العرف العام: وهو الذي اتّفق الناس على العمل به في جميع البقاع في أي زمن من الأزمان كتعارف الناس على دخول الحمام دون تقدير أجر معيّن ودون تعيين مدّة للمكث فيه. وتعارفهم على الاستصناع. وإن الطلاق يستعمل لفظه في حلّ رباط الزوجية. ويبتنى على هذا وجود فرق كبير بين العرف العام والإجماع، فالعرف العام يتكوّن من تعارف الناس على اختلاف طبقاتهم - عامتهم وخاصتهم بخلاف الإجماع فإنه يتكوّن من اتّفاق المجتهدين خاصة ولا دخل للعامة في تكوينه (برد، برص، ٣٣٤، ٢٠)

- الإجماع هو اتّفاق الفقهاء المجتهدين في عصر على حكم. ولا فرق بين أن يكون هؤلاء المتّفقون من فقهاء صحابة الرسول عليه السلام بعد وفاته، أو من الطبقات التي جاءت بعدهم. والإجماع حجّة قوية في إثبات الأحكام الفقهية، ومصدر يلي السنّة في الرتبة (زرق، صلح، ١٤، ١٤)

- الإجماع نوعان: قولي وسكوتي. - فالقولي يكون بتداول الرأي واتّفاق صريح من العلماء. - والسكوتي يكون بأن يفتي أحدهم بحكم مع علم بقية علماء العصر، فلا تعرف من أحدهم مخالفة ولا تأييد (زرق، صلح، ١٥، ١٦)

- القياس هو: إلحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي لاتّحاد بينهما في العلّة. والقياس يأتي في المرتبة الرابعة بعد الكتاب والسنّة والإجماع

من حيث حجّيته في إثبات الأحكام الفقهية، ولكنه أعظم أثرًا من الإجماع في كثرة ما يرجع إليه من أحكام الفقه، لأن مسائل الإجماع محصورة ولم يتأت فيها زيادة، لانصراف علماء المسلمين في مختلف الأقطار عن مبدأ الشورى العلمية العامة، ولتعذّر تحقّقه بمعناه الكامل فيما بعد العصر الأول (زرق، صلح، ١٦، ١٥)

- الاجتهاد نفسه كثيرًا ما كان يقع في شكل استشارة وكان يقوم بها الخليفتان أبو بكر وعمرو بن الخطاب ويجمعان لها صحابة النبي في المدينة، وتنتهي الاستشارة بإجماع الصحابة على رأي ما، وكان يسمّى إبداء الرأي بهذا الشكل إجماعًا (دوا، دخل، ١٤، ١٢)

- الإجماع لغة "العزم" يقال أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ (يونس: ٧١) أي اعزموا عليه. ومن معانيه لغة "الاتفاق" يقال أجمع القوم على كذا أي اتّفقوا عليه. والفرق بين المعنيين أن الإجماع بالمعنى الأول متصوّر من واحد، وبالمعنى الثاني لا يتصوّر إلا من اثنين فما فوقهما. المراد من الإجماع في اصطلاح هذا العلم هو اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر من الأمور (دوا، دخل، ٣٤، ٣)

- للإجماع طرق أربعة: أولًا - الرأي الإجماعي، ثانيًا - التعامل الإجماعي. ثالثًا - رأي بعض المفتين مصحوبًا بسكوت الباقين الذين اطّلعوا على هذا الرأي، رابعًا - التعامل لدى بعض المفتين دون أن يكون هذا التعامل قد اعترض عليه من قبل الباقين الذين اطّلعوا عليه أيضًا (دوا، دخل، ٣٦، ٤)

- الإجماع هل هو المخصّص؟ أم أنه معرّف بوجود دليل مخصّص؟ والتحقيق أن الإجماع ليس بمخصّص بذاته، وإنما هو معرّف بوجود دليل مخصّص (دوا، دخل، ٢١٠، ٤)

- الإجماع هو اتفاق العالمين من الأمة في الموضوع المبحوث فيه، وليس اتفاق الأمة بكاملها (دوا، دخل، ٣١٨، ٩)

- الإجماع هو الاتفاق الكائن في مكان ما من الأمكنة التي تحدث فيها الحادثة، أو تعرض فيها، كالمدينة المنوّرة وليس هو الاتفاق الكائن في جميع الأمكنة والأمصار (دوا، دخل، ٣١٨، ١١)

- المفهوم الواقعي (للإجماع)، وذلك على ما كان عليه في عهد الخلفاء الراشدين ومن عاصرهم من كبار الصحابة، حين كانت المدينة وحدها مصدرًا للعلم والعلماء، وفيها كان يستقرّ أكثرهم وأجلّهم، فالإجماع الواقعي حينذاك إنما كان إجماع من في المدينة من العلماء (دوا، دخل، ٣١٩، ١٣)

- المفهوم الذاتي للإجماع الذي هو عبارة عن اتفاق العالمين، وهذا يعني اتفاق "كل العلماء"، واتفاقهم في "كل مكان"، وذلك بعد أن اتّسعت المملكة الإسلامية، وتعدّدت مراكز العلم فيها، إذ ليس من المعقول أن يعتبر الإجماع حينئذٍ هو إجماع العلماء في مصر من الأمصار، دون من عداهم من العلماء في بقية الأمصار (دوا، دخل، ٣١٩، ١٩)

- إذا كان الإجماع المبحوث عنه اجتهاديًّا، أي عبارة عن اجتماع الآراء لمصلحة، فقد تتبدّل المصلحة، ويجوز عندئذٍ انعقاد إجماع آخر على خلاف الأول، وقد ذهب الإمام البزدوي في آخر باب حكم الإجماع إلى جواز ذلك من

غير تردّد وذلك على خلاف ما هو المتبادر من مذهب الجمهور الذين أنكروا نسخ الإجماع للإجماع مطلقًا، أي من غير تمييز ما بين الإجماع النقلي وبين الإجماع الاجتهادي (دوا، دخل، ٣٢٧، ٩)

- الإجماع أحد معانيه في اللغة: الاتفاق. والمراد منه في الاصطلاح: اتفاق خاص. وهو: إما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي. أو اتفاق أهل الحل والعقد من المسلمين على الحكم. أو اتفاق أمة محمد على الحكم. على اختلاف التعريفات عندهم. ومهما اختلفت هذه التعبيرات فإنها - على ما يظهر - ترمي إلى معنى جامع بينها، وهو: اتفاق جماعة لاتفاقهم شأن في إثبات الحكم الشرعي (مظ، مصف٢، ٨٧، ٢)

- توسّع الإمامية في إطلاق كلمة الإجماع على اتّفاق جماعة قليلة لا يسمّى اتفاقهم في الاصطلاح إجماعًا، باعتبار أن اتفاقهم يكشف كشفًا قطعيًّا عن قول المعصوم فيكون له حكم الإجماع، بينما لا يعتبرون الإجماع الذي لا يكشف عن قول المعصوم وإن سمّي إجماعًا بالاصطلاح (مظ، مصف٢، ٨٨، ١)

- الإجماع بما هو إجماع لا قيمة علمية له عند الإمامية ما لم يكشف عن قول المعصوم، كما تقدّم وجهه. فإذا كشف على نحو القطع عن قوله، فالحجّة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذٍ في السنّة، ولا يكون دليلًا مستقلًّا في مقابلها (مظ، مصف٢، ٩٣، ٢٠)

- يسمّى الإجماع بالدليل اللبي، نظير الدليل العقلي. يعني أنه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعي الذي هو كاللب بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عنه الذي هو كالقشر له (مظ، مصف٢، ٩٤، ١٢)

- الإجماع حجّة من جهة كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنّة على مبناهم، بل يكفي اتفاق كل من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلّوا إذا كان العلم باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم (مظ، مصف٢، ٩٤، ١٩)

- الإجماع - في الاصطلاح - ينقسم إلى قسمين: ١- (الإجماع المحصّل). والمقصود به الإجماع الذي يحصّله الفقيه بنفسه بتتبّع أقوال أهل الفتوى. ... ٢- (الإجماع المنقول). والمقصود به الإجماع الذي لم يحصّله الفقيه بنفسه وإنما ينقله له من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط (مظ، مصف٢، ١٠١، ٢٠)

- السيرة عند المتشرّعة من المسلمين على فعل شيء أو تركه هي في الحقيقة من نوع الإجماع، بل هي أرقى أنواع الإجماع، لأنها إجماع عملي، من العلماء وغيرهم. والإجماع في الفتوى إجماع قولي، ومن العلماء خاصة. والسيرة على نحوين: تارة يعلم فيها أنها كانت جارية في عصور المعصومين عليهم السلام، حتى يكون المعصوم أحد العاملين بها أو يكون مقرّرًا لها، وأخرى لا يعلم ذلك أو يعلم حدوثها بعد عصورهم. فإن كانت على (النحو الأول) - فلا شكّ في أنها حجّة قطعية على موافقة الشارع، فتكون بنفسها دليلًا على الحكم كالإجماع القولي الموجب للحدس القطعي برأي المعصوم. وبهذا تختلف عن (سيرة العقلاء) فإنها إنما تكون حجّة إذا ثبت

من دليل آخر إمضاء الشارع لها ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله . . . وإن كانت على (النحو الثاني) - فلا نجد مجالًا للاعتماد عليها في استكشاف موافقة المعصوم على نحو القطع واليقين (مظ، مصف٢، ١٥٥، ١٧)

- الإجماع يتنوّع إلى قولي وعملي، وصريح وسكوتي (شل، شلص، ٢٨، ٧)

- الإجماع في اللغة يُطلق على العزم. يقال: أجمَع فلان على كذا إذا عزم عليه، ومنه الحديث "لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل" أي يعزم الصيام بأنه ينويه. والقوم أجمعوا على كذا أي عزموا عليه. ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ (يونس: ٧١) أي اعزموا وصمّموا. كما يطلق على الاتفاق، يقال: أجمعنا على كذا أي اتّفقنا عليه: والفرق بين المعنيين أن العزم يوجد من الواحد ومن الأكثر، أما الاتفاق فلا يوجد إلا من أكثر من واحد لأن الواحد لا يتّفق مع نفسه. وفي الاصطلاح عرّفوه بتعريفات كثيرة اختلفت تبعًا لاختلافهم في شروطه لأن التعريف للإجماع الذي هو حجّة. فمن شرط لحجّيته شرطًا زاد في التعريف قيدًا يدلّ عليه. وأقرب هذه التعريفات هو: اتفاق مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي اجتهادي (شل، شلص، ١٥٠، ٣)

- الاتفاق في التعريف أن يتفقوا على قول واحد، فلو اختلف المجتهدون في عصر في مسألة على قولين هل يكون ذلك إجماعًا منهم على أنه ليس في المسألة إلا أحد هذين الرأيين فلا يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث بعد ذلك. للأصوليين في هذه المسألة آراء ثلاثة: أحدها: المنع لأن إحداث القول الثالث مخالف للإجماع الضمني السابق، ومخالفة الإجماع لا تجوز. وثانيها: أنه يجوز لهم إحداث قول ثالث، لأنه لم يتقدّم إجماع بل مجرّد اختلاف في الاجتهاد. وثالث الآراء التفصيل بين ما إذا كان القول الثالث المحدَث يرفع ما اتّفق عليه الرأيان فلا يجوز، وبين ما إذا كان لا يرفع أمرًا متّفقًا عليه بينهم فيجوز ويصحّ العمل به (شل، شلص، ١٥٤، ٦)

- الإجماع حجّة مطلقًا لا فرق بين عصر وعصر وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء منهم الأئمة الأربعة استدلّوا على ما ذهبوا إليه بالكتاب والسنّة والمعقول (شل، شلص، ١٦٤، ١٣)

- الإجماع في نقله كالنصوص إما أن ينقل بالتواتر أو بطريق الآحاد. فإذا نقل بطريق التواتر كأكثر الإجماعات المنقولة عن الصحابة فلا خلاف بين القائلين بحجّية الإجماع في أنه إجماع صحيح وحجّة يجب العمل بها وملزم لمن نقل إليهم على الوجه الذي بيّناه. لأن ثبوته حينئذٍ يكون قطعيًّا. أما إذا نُقل بطريق الآحاد فاختلف العلماء فيه. فمنهم من اعتبره، وقال: إن الإجماع يثبت بالنقل بطريق الآحاد على أن يكون موجبًا للعمل دون العلم، لأن الإجماع دليل يثبت انتقاله إلينا بالطريق الذي يثبت به انتقال السنّة المروية عن رسول الله، فإذا نقلت بالتواتر أفادت العلم، وإذا نقلت بطريق الآحاد أفادت وجوب العمل دون العلم كذلك الإجماع إذا نقل بطريق الآحاد يوجب العمل بالحكم المجمع عليه، ولا يفيد العلم بثبوت الإجماع نفيه فيكون حجّية ظنّيّة. ومنهم من لم يعتبره حجّة، لأنه لو تحقّق الإجماع - وهو لا يكون إلا من جماعة - لاطلع عليه غيره ونقله،

لأن مثله لا يخفي على النقلة، فتفرّده بالنقل يفيد تفرّده بالاطلاع، وهو بعيد بخلاف الخبر المروي عن رسول الله، لأنه لا يعتد في تفرّد واحد بنقله، لأن المنقول عنه واحد، فنقل واحد للخبر يفيد الظنّ بصدوره عن الرسول، ونقله الإجماع لا يفيد هذا الظنّ (شل، شلص، ١٨٦، ٢)

- الفرق بينه وبين الإجماع. إن الإجماع لا يكون إلا من المجتهدين في عصر من العصور ولا دخل لغيرهم فيه، أما العرف فلا يشترط فيه أهلية اجتهاد ولا غيره. وإن الإجماع قد يكون في محلّه نصّ دالّ على الحكم ولكنه ظنّي الدلالة، وأما محل العرف فليس فيه نصّ دالّ عليه. وإن الإجماع إذا كان عمليًّا يوجد بفعل المجتهدين مرّة واحدة، وأما العرف فلا يتحقّق إلا بتكرار الفعل كثيرًا حتى يصير متعارفًا. وإن الإجماع متى تمّ كان ملزمًا للمجمعين وغيرهم. وأما العرف فقد يكون ملزمًا للكل إذا كان عامًّا وقد لا يكون ملزمًا للجميع إذا كان خاصًّا بإقليم وإن العرف يتغيّر، وأما الإجماع فلا يتغيّر إلا إذا كان مستندًا إلى مصلحة تغيّرت (شل، شلص، ٣١٦، ١١)

- الإجماع، الإعداد والعزيمة على الأمر. والإجماع الإحكام والعزيمة على الشيء. وقوله تعالى: ﴿فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ﴾ (يونس: ٧١)، أي وادعوا شركاءكم. وأجمع من الألفاظ الدالّة على الإحاطة وليست بصفة، والجذر جَمَعَ الشيء عن تفرقة يجمعه جمعًا، وجَمَّعَه وأجمعه، فاجتمع. والجمع اسم لجماعة الناس، والجمع مصدر قولك جمعت الشيء. وأمر جامع يجمع الناس. وأجمع القوم على كذا اتّفقوا عليه. والإجماع بمعنى العزم يُقال للواحد، وبمعنى الاتفاق لا يتصوّر إلا من اثنين فما فوقهما. والمراد بالإجماع في الأصول، اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر من الأمور (عج، أصل، ١١٦، ٥)

- اختلف العلماء في تصوّر انعقاد الإجماع، ولا سيّما إمكان معرفته والاطّلاع عليه. ونفى ابن حنبل وجود إجماع حقيقي (عج، أصل، ١٢٢، ٢)

- رفض أكثر العلماء صحّة الإجماع بموافقة العامة من أهل الملّة، وأن اشتراط ذلك في الانعقاد والمخالفة لا طائل منه لأسباب عدّة منها: العامي مُقَلِّدٌ في معظم حالاته، والأمة قولها حجّة، يستند إلى الاستدلال ولزوم الدليل، وهذا فعل أهل النظر، وأن هناك اتّفاق بين الصحابة وأهل العصر الأول الإسلامي، أن لا عِبْرَةَ في موافقة العامي. وخالف القلّة ذلك، معتبرين أن العصمة في الأمة تكون من صفات الهيئة الاجتماعية، التي تشمل الخاصة والعامة، وأن العامي في رجوعه لأقوال العلماء وأهل الحلّ والعقد والنظر لا ينفي دوره في تأييده هذه الأقوال، والسبر فيها، وذلك حجّة للمجتهدين فيما بعد، ودون ذلك لا حجّة فيه. وردّ المثبتون لوجود العامة بالإجماع على خصومهم ببضعة حجج منها: أن الاستدلال ولو كان من عمل العلماء والخاصة إلا أنه لا يمنع عن العامة الفهم والموافقة والاطلاع. وأن العامي منفرد ربما لم يصب الرأي، لكنه مع غيره من العامة والخاصة يصيب ويجعل الإجماع حجّة (عج، أصل، ١٢٢، ١٠)

- "إجماع" إمّا أن يَكونَ واقعًا عَلَى جَميعِ الأمّةِ، أو عَلَى المُؤمِنينَ منهم، أو عَلَى العلَماءِ فيما

يُراعَى فيه إجماعُهم، وعَلَى كلِّ الأَقسام لا بُدّ مِن أن يَكونَ قولُ الإمام المَعصوم داخلًا فيه، لِأَنَّه مِنَ الأُمّةِ، ومِن أَجَلِّ المُؤمِنِينَ، وأَفضلِ العلماءِ، فالاسمُ مُشْتَمِلٌ عليه، وما يَقولُ بِهِ المَعصومُ لا يَكونُ إلّا حُجَّةً وَحقًّا، فَصارَ قولُنا مُوافِقًا لِقولِ مَن ذَهَبَ إلى أنَّ الإجماعَ حُجَّةٌ في الفَتْوَى، وإنَّمَا الخلافُ بينَنا في مَوضِعَيْنِ؛ إمّا في التَّعليلِ، أَوِ الدّلالةِ، لأَنّا نُعَلِّلُ كونَ الإجماعِ حُجَّةً بِأَنَّ العلّةَ فيهِ اشْتمالُه عَلَى قولِ مَعصومٍ قَد عَلِمَ اللهُ - سُبحانَه - أَنَّه لا يَفْعَلُ القَبيحَ مُنْفَرِدًا ولا مُجْتَمِعًا، وأنّه لَوِ انْفَرَدَ، لَكانَ قولُهُ الحُجَّةَ، وإنّما نُفْتى بأنَّ قولَ الجماعةِ الّتي قولُه فيها ومُوافِقٌ لها حُجَّةٌ لِأَجلِ قولِه (م، ذر٢، ٦٠٤، ١٣)

- يَنْقَسِمُ الإجماعُ إلى أقسام: وهي أن يُجْمِعوا عَلَى الشَّيءِ قولًا أَو فعلًا أَوِ اعتقادًا أو رِضًا به. وَقَد يَنْفَرِدُ كلٌّ واحدٍ من هذِهِ الأَقسامِ، وَقَد يَجْتَمِعُ مَعَ غيرِه (م، ذر٢، ٦٢٨، ٩)

- اِعْلَمْ أنَّ القولَ إذا ظَهَرَ وانْتَشَرَ، وَلَم يَكُنْ فِي الأُمّةِ إلّا قائلٌ به وعاملٌ عليه، أو راضٍ بِكَونِ ذلكَ القولِ قولًا له، حَتَّى لَوِ اسْتُفْتِيَ، لَم يُفْتِ إلّا بِهِ، وَلَو حَكَمَ، لَم يَحْكُمْ إلّا بِهِ؛ فَهُوَ الإجماعُ الّذي لا شُبهة في أنّه حُجَّةٌ وَحَقٌّ (م، ذر٢، ٦٥١، ٦)

- إذا أجمعَ أهلُ العصر الثاني، على أحد قولي العصر الأول، إنعقد الإجماع. ولو أجمعَ أهلُ العصر على حُكم، بعد اختلافهم على قولين، انعقد أيضًا. وانقراضُ العصر غيرُ مُعتبَر، لِتناول أدِلّة الإجماع، مع عدم الانقراض. ولو قال بعضُ أهل العصر قولًا، وسكت الحاضرون؛ فالحقُّ أنه ليس بإجماع، لاحتمال السكوت غير الرضا. ولو قال بعضُ الصحابة قولًا، ولم يوجد له مخالفٌ، لم يكن إجماعًا. وإجماعُ أهل المدينة ليس بحجّة، خلافًا لِمالك، لِأنَّهم بعض المؤمنين. أما إجماع العترة فإنه حُجّة؛ لقوله (تعالى): ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا﴾ (الأحزاب: ٣٣) (ح، مبا، ١٩٥، ٥)

- لا يجوزُ الإجماعُ إلّا عن دليل، وإلا لَزِم الخطأ على كُلِّ الأمة. وهل يُعتبَر قولُ العوام في الإجماع؟ الحقُّ؛ عدمه، لِأنَّ قولَ العاميّ لا لِدليلٍ، فيكون خطأً (ح، مبا، ١٩٧، ٧)

إجماع الأئمة الأربعة

- إجماع الأئمة الأربعة ليس حجّةً (رم، تحص٢، ٧٢، ٨)

إجماع آحادي

- فرّق بين خبر الواحد والإجماع الآحادي (بإفادة نقل الواحد الظنّ في الخبر دون الإجماع لبعد انفراده) أي الواحد (بالاطلاع) على إجماع أهل عصر، وعدم بعد انفراده بالاطلاع على الخبر (ويدفع) هذا (الاستبعاد بعدالة الناقل) إذ صدور الكذب من العدل في أصل دينيّ أبعد من الانفراد، خصوصًا إذا كان خبر الآحاد متحقّقًا في جمع كثير فإنّ عدد المخبرين إذا كان دون عدد التواتر يقال له خبر الواحد (ولا يستلزم) نقل الواحد (الانفراد) في العلم بتحقّق ذلك الإجماع في نفس الأمر (بل) يستلزم (مجرّد علمه) أي الناقل مع تجويز أن يكون له شريكًا في العلم به، (فجاز علم من لم ينقله أيضًا، مثاله) أي الإجماع الآحادي (قول عبيدة) السلماني (ما اجتمع أصحاب رسول الله

صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر، والاسفار بالفجر، وتحريم نكاح الأخت في عدّة الأخت). قال الشارح: كذا توارده المشايخ رحمهم الله تعالى والله أعلم به (با، يسر٣، ٢٦١، ٢١)

إجماع اصطلاحي

- الإجماع الاصطلاحي المتناول لقول المجتهد الواحد إذا لم يكن في العصر غيره فإنّ الإمام وأتباعه صرّحوا بكونه حجّة وتعبير المصنّف بالاتفاق ينفيه فإنّ الاتفاق إنّما يكون من اثنين فصاعدًا، نعم حكى الآمدي وابن الحاجب في الاحتجاج به قولين من غير ترجيح وإذا قلنا بالأول فتغيّر اجتهاده ففي الأخذ بالثاني نظر يحتاج إلى تأمّل وكذلك لو حدث مجتهد آخر وأداه اجتهاده إلى خلافه (اس، مهس٢، ٣٨٢، ٥)

إجماع أهل المدينة

- الحجة هي إجماع أهل المدينة من طريق النقل (جو، علم٢، ٣٩٢، ٥)

إجماع بطريقة التقرير

- (الإجماع) بطريقة التقرير، وهي أن يتحقّق الإجماع بمرأى ومسمع من المعصوم، مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم ولو بإلقاء الخلاف بينهم، فإن اتفاق الفقهاء على حكم - والحال هذه - يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه وتقريرهم على ما ذهبوا إليه. فيكون ذلك دليلًا على أن ما اتّفقوا عليه هو حكم الله واقعًا (مظ، مصف٢، ٩٧، ١٦)

إجماع بطريقة الحدس

- (الإجماع) بطريقة الحدس وهي أن يقطع بكون ما اتّفق عليه فقهاء الإمامية وصل إليهم من رئيسهم وإمامهم يدًا بيد، فإن اتفاقهم مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل يعلم منه أن الاتفاق كان مستندًا إلى رأي إمامهم لا عن اختراع للرأي من تلقاء أنفسهم إتباعًا للأهواء أو استقلالًا بالفهم. كما يكون ذلك في اتفاق أتباع سائر ذوي الآراء والمذاهب فإنه لا نشكّ فيها أنها مأخوذة من متبوعهم ورئيسهم الذي يرجعون إليه (مظ، مصف٢، ٩٧، ٦)

إجماع خاص

- الإجماع الخاص: فهو قول الصحابي إذا انتشر بين الصحابة وأقروه على ذلك، ولم ينكر عليه واحد منهم (كلو، تم١، ١٧، ١)

إجماع دخولي

- (طريقة الحسّ)، وبها يسمّى الإجماع: الإجماع الدخولي، وتسمّى (الطريقة التضمنية). وهي الطريقة المعروفة عند قدماء الأصحاب التي اختارها السيد المرتضى وجماعة سلكوا مسلكه. وحاصلها: أن يعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون أن يعرف بشخصه من بينهم (مظ، مصف٢، ٩٥، ٢١)

إجماع سكوتي

- إطبَاق النّاس من غَير نكير هذا الدليل يستعمله الفقهاء في مواضع، كاستدلال أصحابنا على طهارة الأنفحة بإطباق الناس على أكل الجبن، واستدلالهم على جواز قرض الخبز. واستدلال

الحنفية على جواز الاستصناع لمشاهدة السلف له من غير إنكار مع ظهوره واستفاضته، ودخول الحمام من غير شرط أجرة ولا تقدير انتفاع وغير ذلك. وهو يقرب من الإجماع السكوتي من غير تقرير النبي صلى الله عليه وسلم على الفعل، من غير نكير يقوم مقام التصريح بالتجويز، لأنّ النهي عن المنكر لازم للأمة، بل قال إمام الحرمين في الكلام على وجوب ركعتي الطواف: وقد يستدلّ الشافعي على وجوب الشيء بإطباق الناس على العمل. وما كان مقطوعًا به فالعادة لا تقتضي تردّد الناس فيه. انتهى (زر، بحر٦، ٥٠، ٧)

- الإجماع السكوتي يعني أنّ إنكار التمسّك بالقول، المنتشر الذي ما لم يعرف له مخالف جوابه المنع، وأنّه إثبات الشيء بنفسه فرع (بد، بدخ٢، ٤٢٣، ٤)

- الإجماع السكوتي: هو أن يبدي بعض مجتهدي العصر رأيهم صراحة في الواقعة بفتوى أو قضاء، ويسكت باقيهم عن إبداء رأيهم فيها بموافقة ما أبدى فيها أو مخالفته (خل، خلص، ٥١، ٥)

- الإجماع السكوتي حجّة، وهو أن يذهب واحد من أهل الاجتهاد إلى رأي ويعرف في عصره، ولا ينكر عليه منكر، ولم يعتبره مع الشافعي كثيرون من الفقهاء، وهذا أحد الآراء فيه، والرأي الآخر أنه إجماع، ولكن دون الإجماع الصريح في القوة، والرأي الثالث أنه حجّة، ولكنه ليس بإجماع (زه، زهص، ٢٠٥، ١٠)

- الإجماع السكوتي: إبداء بعض المجتهدين رأيه في المسألة المطروحة وسكوت الباقين فترة كافية للبحث وتكوين الرأي بلا إنكار ولا اعتراف سكوتًا مجرّدًا عن العلامة التي تدلّ على الموافقة أو المخالفة، فإن علامة الموافقة تجعل الإجماع صريحًا وعلامة المخالفة تهدم الإجماع وتقوّض صرحه (برد، برص، ٢١٨، ٢٠)

- يتنوّع الإجماع باعتبار كيفية حصوله إلى إجماع صريح وإجماع سكوتي. فالأول: يكون باتفاق المجتهدين على الحكم بقول يسمع من كل واحد منهم، أو بفعل يشاهد منهم كذلك في عصر واحد لا يتخلّف واحد عن القول أو الفعل. والثاني: يتحقّق بأن يصدر من بعض المجتهدين القول أو الفعل ثم يعلم به الباقون سواء بعرض ذلك عليهم أو بانتشاره وظهوره في الآفاق، بحيث لا يخفى عليهم ويسكتون دون موافقة أو مخالفة صريحة، ولم يكن هناك مانع يمنعهم من إظهار المخالفة. لأنهم لو وافقوا صراحة كان إجماعًا صريحًا، وإن خالفوا لم يكن إجماعًا. والأول لا نزاع في كونه إجماعًا ولا في كونه حجّة عند جماهير العلماء .... والثاني مختلف فيه على آراء. فذهب جماعة إلى أنه ليس بحجّة مطلقًا، وآخرون إلى أنه حجّة وإن اختلفوا في نوعها أهي قطعية أم ظنّية، وفريق ثالث يفصل بين ما إذا كان عدد المصرّحين أكثر من الساكتين فيكون حجّة وبين ما إذا كان الساكتون أكثر من المصرّحين فلا يكون حجّة (شل، شلص، ١٧١، ٨)

إجماع الصحابة

- إجماع الصحابة مع مخالفة من لحقهم من التابعين ليس بحجّة خلافًا لبعضهم (رم، تحص٢، ٧٣، ٤)

- إجماع كل عصر حجّة إلّا أنّه على مراتب

أربعة: فالأقوى إجماع الصحابة نصًا لأنّه لا خلاف فيه بين الأمة، لأنّ العشرة وأهل المدينة يكونون فيهم، ثم الذي ثبت بنصّ البعض وسكوت الباقين، ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم. قال صلى الله عليه وسلم "خير الناس رهطي الذي أنا فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب"، ثم إجماعهم على حكم سبقهم فيه مخالف لأنّ هذا فصل اختلف الفقهاء فيه انتهى (با، يسر٣، ٢٦٢، ٧)

- لا خِلافَ في أنّ كلّ ما هو حجّةٌ في نفسِه يَصِحُّ تَخصيصُ العموم به، وإجماعُ الصَّحابةِ حجّةٌ، فَيَجِبُ التّخصيصُ به. ونحنُ وإن كُنّا نُخالِفُهُم في تَعليلِ كَونِ ذلكَ حُجَّةً، أو في دليلِه، فالْحكمُ لا خِلافَ فيه بَينَنا (م، ذر١، ٢٨٩، ١)

إجماع صريح

- الإجماع الصريح: وهو أن يتّفق مجتهدي العصر على حكم واقعة، بإبداء كل منهم رأيه صراحة بفتوى أو قضاء. أي أن كل مجتهد يصدر منه قول أو فعل يعبّر صراحة عن رأيه (خل، خلص، ٥١، ٢)

- الإجماع الصريح، وهو الذي اتّفق جمهور الفقهاء على حجّيته، وهو أن يصرّح كل واحد من المجتهدين بقبول ذلك الرأي المنعقد عليه (زه، زهص، ٢٠٥، ٢)

- الإجماع الصريح: اتّفاق جميع المجتهدين على حكم واحد في المسألة المطروحة بإبداء كل فرد منهم رأيه بالقول أو بالفعل (برد، برص، ٢١٨، ١٣)

- يتنوّع الإجماع باعتبار كيفية حصوله إلى إجماع صريح وإجماع سكوتي. فالأول: يكون باتفاق المجتهدين على الحكم بقول يسمع من كل واحد منهم، أو بفعل يشاهد منهم كذلك في عصر واحد لا يتخلّف واحد عن القول أو الفعل. والثاني: يتحقّق بأن يصدر من بعض المجتهدين القول أو الفعل ثم يعلم به الباقون سواء بعرض ذلك عليهم أو بانتشاره وظهوره في الآفاق، بحيث لا يخفى عليهم ويسكتون دون موافقة أو مخالفة صريحة، ولم يكن هناك مانع يمنعهم من إظهار المخالفة. لأنهم لو وافقوا صراحة كان إجماعًا صريحًا، وإن خالفوا لم يكن إجماعًا. والأول لا نزاع في كونه إجماعًا ولا في كونه حجّة عند جماهير العلماء ,... والثاني مختلف فيه على آراء. فذهب جماعة إلى أنه ليس بحجّة مطلقًا، وآخرون إلى أنه حجّة وإن اختلفوا في نوعها أهي قطعية أم ظنّية، وفريق ثالث يفصل بين ما إذا كان عدد المصرّحين أكثر من الساكتين فيكون حجّة وبين ما إذا كان الساكتون أكثر من المصرّحين فلا يكون حجّة (شل، شلص، ١٧١، ٨)

إجماع عام

- الإجماع العام: فهو مثل إجماعهم على الصلاة والزكاة وسائر العبادات والعقود جميعها من البيوع والإجارات والنكاح والمضاربات، فهذا إجماع عام (كلو، تم١، ١٦، ٨)

إجماع عن طريقة قاعدة اللطف

- (الإجماع عن) طريقة قاعدة اللطف. وهي أن يستكشف عقلًا رأي المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصة أو في العصور المتأخّرة، مع عدم ظهور ردع

من قبله لهم بأحد وجوه الردع الممكنة خفية أو ظاهرة إما بظهوره نفسه أو بإظهار من يبيّن الحق في المسألة. فإن قاعدة اللطف كما اقتضت نصب الإمام وعصمته تقتضي أيضًا أن يظهر الإمام الحق في المسألة التي يتّفق المفتون فيها على خلاف الحق، وإلا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم أو إخلال الإمام بأعظم ما وجب عليه ونصّب لأجله، وهو تبليغ الأحكام المنزّلة (مظ، مصف٢، ٩٦، ١٣)

إجماع العوام

- إجماع العوام عند خلوّ الزمان عن مجتهد عند من قال بجواز خلوّه عنه هل يكون حجّة أم لا؟ فالقائلون باعتبارهم في الإجماع مع وجود المجتهدين يقولون بأن إجماعهم حجّة والقائلون بعدم اعتبارهم لا يقولون بأنه حجّة، وأما من قال بأن الزمان لا يخلو عن قائم بالحجّة فلا يصحّ عنده هذا التقدير (شو، فح، ٨٣، ٣٣)

إجماع مثبت

- الإجماع المثبت غير الإجماع المثبت به، نعم تكون حجّية أحد قسمي الإجماع ظنّية لا قطعية (تف، نهي٢، ٣١، ٢٦)

إجماع محصّل

- الإجماع - في الاصطلاح - ينقسم إلى قسمين: ١- (الإجماع المحصّل). والمقصود به الإجماع الذي يحصّله الفقيه بنفسه بتتبّع أقوال أهل الفتوى. ... ٢- (الإجماع المنقول). والمقصود به الإجماع الذي لم يحصّله الفقيه بنفسه وإنما ينقله له من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط (مظ، مصف٢، ١٠١، ٢١)

إجماع المدينة

- إجماع المدينة من الصحابة والتابعين حجّة عند مالك وقيل محمول على أن روايتهم متقدّمة وقيل على المنقولات المستمرة كالأذان والإقامة والصحيح التعميم لنا أن العادة تقضي بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الأحقين بالاجتهاد لا يجمعون إلا عن راجح، فإن قيل يجوز أن يكون متمسّك غيرهم أرجح ولم يطّلع عليه بعضهم قلنا العادة تقضي باطلاع الأكثر والأكثر كاف فيما تقدّم واستدلّ بنحو، أن المدينة طيّبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد، وهو بعيد. وبتشبيه علمهم بروايتهم ورد بأنه تمثيل لا دليل مع أن الرواية ترجّح بالكثرة بخلاف الاجتهاد (حا، تلو٢، ٣٥، ١٨)

إجماع معتبر في فنون العلم

- الإجماع المعتبر في فنون العلم هو إجماع أهل ذلك الفن العارفين به دون من عداهم. فالمعتبر في الإجماع في المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء، وفي المسائل الأصولية قول جميع الأصوليين، وفي المسائل النحوية قول جميع النحويين ونحو ذلك (صد، أمل، ٨٠، ٤)

إجماع منقول

- الإجماع - في الاصطلاح - ينقسم إلى قسمين: ١- (الإجماع المحصّل). والمقصود به الإجماع الذي يحصّله الفقيه بنفسه بتتبّع أقوال أهل الفتوى. ... ٢- (الإجماع

المنقول). والمقصود به الإجماع الذي لم يحصّله الفقيه بنفسه وإنما ينقله له من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط (مظ، مصف٢، ١٠١، ٢٣)

إجماع منقول بطريق الآحاد

- الإجماع المنقول بطريق الآحاد حجّة وبه قال الماوردي وإمام الحرمين والآمدي ونقل عن الجمهور اشتراط عدد التواتر، وحكى الرازي في المحصول عن الأكثر أنه ليس بحجّة فقال الإجماع المروي بطريق الآحاد حجّة لأكثر الناس لأن ظنّ وجوب العمل به حاصل، فوجب العمل به دفعًا للضرر والمظنون ولأن الإجماع نوع من الحجّة فيجوز التمسّك بمظنونه كما يجوز بمعلومه قياسًا على السنّة ولأنّا بيّنا أن أصل الإجماع فائدة ظنّية فكذا القول في تفاصيله (شو، فح، ٨٥، ٣)

إجمال

- الإجمال تارة يكون في لفظ مفرد وتارة يكون في لفظ مركّب وتارة في نظم الكلام والتصريف وحروف النسق ومواضع الوقف والابتداء (غز، مس١، ٣٦٠، ٥)

- إختلف الأصوليون في آية السرقة، وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨)، هل هي مجملة أم لا؟ فذهب جماعة إلى أنها مجملة، لأنّ اليد تحتمل الكل والبعض، إمّا إلى المرفق، أو إلى الكوع، ولكن بيّنتها السنّة. وقال الأكثرون: لا إجمال فيها، بل اليد حقيقة في جميعها، وهو من رؤوس الأصابع إلى المنكب، ولكنّها تطلق على البعض مجازًا، والمجاز خير من الإشتراك (اس، مهد، ٤٣٣، ٦)

- الإجمال إمّا متعلّقٌ بما لا ينبني عليه تكليف، وإمّا غير واقع في الشريعة (شط، وفق٣، ٣٤١، ١٠)

- الإجمال يكون (في) لفظ (مفرد للاشتراك) كالعين لتردّده بين معانيه (با، يسر١، ١٦٠، ٢٣)

- الإجمال قد يكون لتعدّد مكان لا يعرف إلا ببيان كمشترك تعذّر ترجيحه، وقد يكون لإبهام متكلّم لوضعه لغير ما عرف كالأسماء الشرعية من الصلاة والزكاة والربا (با، يسر١، ١٧٢، ٧)

إجمال النص

- الاجتهاد بعد النبي صلى الله عليه وسلم تنقسم طرقه إلى ثمانية أقسام: أحدها - ما كان الاجتهاد مستخرجًا من معنى النص: كاستخراج علّة الربا من البُرّ، فهذا صحيح عند القائلين بالقياس. ثانيها - ما استخرجه من شبه النص: كالعبد في ثبوت ملكه، لتردّد شبهه بالحرّ في أنّه يملك لأنّه مكلّف، وشبهه بالبهيمة في أنّه لا يملك لأنّه مملوك، فهو صحيح غير مدفوع عند القائلين بالقياس والمنكرين له، غير أنّ المنكرين له جعلوه داخلًا في عموم أحد الشبهين. ومن قال بالقياس جعله ملحقًا بأحد الشبهين. ثالثها - ما كان مستخرجًا من عموم النص: كالذي بيده عقدة النكاح في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ (البقرة: ٢٣٧) يعمّ الأب والزوج والمراد به أحدهما. وهذا صحيح يتوصّل إليه بالترجيح. رابعها - ما استخرج من إجمال النص: كقوله تعالى في المتعة: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ (البقرة: ٢٣٦) فيصحّ الاجتهاد

في قدر المتعة باعتبار حالِ الزوجين. خامسها - ما استخرج من أحوال النص: كقوله تعالى في المتمتّع ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ (البقرة: ١٩٦) فاحتمل صيام الثلاثة قبل عرفة، واحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه، وإذا رجع إلى بلده، فصحّ الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى. سادسها - ما استُخرج من دلائل النص: كقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ الآية (الطلاق: ٧) فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر، فإنّه أكثر ما جاءت به السنّة في فدية الأذى، في أنّ لكل مسكين مدين، فاستدللنا على تقدير نفقة المعسر بمدّ، فإنّه أقلّ ما جاءت به السنّة في كفارة الوطء أنّ لكل مسكين مدًّا. سابعها - ما استخرج من أمارات النص: كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه، مع قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍ ۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (النحل: ١٦) مع الاجتهاد في القبلة بالأمارات والدلالة عليها من هبوط الرياح ومطالع النجوم. ثامنها - ما استخرج من غير نص ولا أصل: قال: واختلف أصحابنا في صحّة الاجتهاد بغلبة الظنّ على وجهين: (أحدهما) - لا يصحّ حتى يقترن بأصل، فإنّه لا يجوز أن يرجع في الشرع إلى غير أصل، وهو ظاهر مذهب الشافعي. ولهذا كان ينكر القول بالاستحسان، لأنّه تغليب ظنّ بغير أصل. و(الثاني) يصحّ الاجتهاد به، لأنّه في الشرع أصل، فجاز أن يستغني عن أصل (زر، بحر٦، ٢٣١، ١٢)

أجمعوا على خلاف الخبر

- إذا أجمعُوا على خلاف الخَبر إذا ذكر واحد من المجمعين خبرًا عن الرسول عليه السلام، يشهد بضدّ الحكم الذي انعقد عليه الإجماع، قال ابن برهان في "الوجيز": يجب عليه ترك العمل بالحديث، والإصرار على الإجماع. وقال قوم من الأصوليين: بل يجب عليه الرجوع إلى موجب الحديث. وقال قوم: إنّ ذلك يستحيل، وهو الأصحّ من المذاهب. فإنّ الله تعالى عصم الأمة عن نسيان حديث في الحادثة، ولولا ذلك خرج الإجماع عن أن يكون قطعيًا (زر، بحر٤، ٤٥٩، ٢)

أجمعون

- "أجمعين" ليس معناه الاجتماع ولا هو من بابه، وهذه مجاهرة في اللغة لا يعرفها أهل اللغة، ولا يعرف أحد من أهل اللسان، أن قول القائل: أتاني القوم أجمعون. أنه أراد مجتمعين، بل جائز أن يكون الذين أتوا أفرادًا مفترقين (حز، حكا٣، ١٢٥، ٧)

أجناس

- أسماء الأعيان والأجناس متى وردت مطلقة في خطاب الله تعالى كانت محمولة على ما هي إسم له في اللغة والاصطلاح، نحو قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ (المائدة: ٣) (جص، فص١، ١١٤، ٩)
- الحكم المعلَّل لهُ أجناسٌ: منها ما هو عال ليس فوقهُ ما هو أعلى منهُ، ومنها ما هو قريبٌ إليهِ، ليسَ بينهُ وبينهُ واسطةٌ؛ ومنها ما هو متوسِّطٌ بين الطرفين، إمَّا على السواءِ، أو أنهُ إلى أحد الطرفين أقربُ من الآخر (أمد، حكم٣، ٤٠٩، ١٠)

آحاد

- الآحاد: ما قَصُرَ عن التواتر (بج، حكف١، ٥١، ٦)

- الآحاد: نحو قولك: رجل، وزيد، وعمرو (بج، حكف١، ١٥٥، ٩)

- الآحاد ما لم يتواتر. والعلم لا يحصل به في إحدى الروايتين وهو قول الأكثرين ومتأخري أصحابنا، والأخرى بلى، وهو قول جماعة من أصحاب الحديث والظاهرية (حن، قعد، ١٦، ١٨)

- الآحاد وهو خبر لا يفيد بنفسه العلم سواء كان لا يفيده أصلًا أو يفيده بالقرائن الخارجة عنه فلا واسطة بين المتواتر والآحاد وهذا قول الجمهور، وقال أحمد بن حنبل إن خبر الواحد يفيد بنفسه العلم وحكاه ابن حزم في كتاب الأحكام عن داود الظاهري والحسين بن علي الكرابيسي والحارث المحاسبي قال وبه نقول، وحكاه ابن خوازمنداد عن مالك بن أنس واختاره وأطال في تقريره ونقل الشيخ في التبصرة عن بعض أهل الحديث أن منها ما وجب العلم كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر وما أشبهه، وحكى صاحب المصادر عن أبي بكر القفال أنه يوجب العلم الظاهر. وقيل في تعريفه هو ما لم ينته بنفسه إلى التواتر سواء كثر رواته أو قلّوا وهذا كالأول في نفي الواسطة بين التواتر والآحاد وقيل في تعريفه هو ما يفيد الظنّ واعترض عليه بما لم يفد الظنّ من الأخبار ورد بأن الخبر الذي لا يفيد الظنّ لا يراد دخوله في التعريف إذ لا يثبت به حكم، والمراد تعريف ما يثبت به الحكم، وأجيب عن هذا الردّ بأن الحديث الضعيف الذي لم ينته تضعيفه إلى حدّ يكون باطلًا موضوعًا يثبت به الحكم مع كونه لا يفيد الظنّ، ويرد هذا الجواب بأن الضعيف الذي يبلغ ضعفه إلى حدّ لا يحصل معه الظنّ لا يثبت به الحكم ولا يجوز الاحتجاج به في إثبات شرع عام وإنما يثبت الحكم بالصحيح والحسن لذاته أو لغيره لحصول الظنّ بصدق ذلك وثبوته عن الشارع (شو، فح، ٤٦، ٩)

- الآحاد هو خبر لا يفيد بنفسه العلم أصلًا أو يفيده بالقرائن الخارجة عنه فلا واسطة بين المتواتر والآحاد وهذا قول الجمهور. وقال أحمد بن حنبل يفيد بنفسه العلم وبه قال داود الظاهري والكرابيسي والمحاسبي على ما نقله ابن حزم في كتاب الأحكام قال وبه نقول وحكاه ابن خوازمنداد عن مالك بن أنس واختاره وأطال في تقريره. ونقل الشيخ في التبصرة عن بعض أهل الحديث أن منها يوجب العلم كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر وقال أبو بكر القفال أنه يوجب العلم الظاهر وذهب الجمهور إلى وجوب العمل به وأنه وقع التعبّد به واختلفوا في طريق إثباته، فالأكثر منهم قالوا يجب بدليل السمع وقال أحمد بن حنبل والقفال وابن شريح وأبو الحسين البصري من المعتزلة والصيرفي بدليل العقل والحق هو الأول (صد، أمل، ٥٥، ١٨)

أحاديث

- نَجِدُ من الأحاديث عن رسول الله أحاديثَ في القُرَانِ مِثلُها نصًّا، وأُخرى في القُرَانِ مثلُها جملةَ، وفي الأحاديث منها أكثرَ ممَّا في القُرَان، وأُخرى ليس منها شيءٌ في القرَانِ، وأُخرى مُوتَفِقَةٌ، وأخرى مختلفةٌ: ناسخةٌ ومنسوخةٌ، وأخرى مختلفةٌ: ليس فيها دِلالةٌ على ناسخٍ ولا منسوخٍ، وأُخرى فيها نهيٌ لرسولِ الله (شف، رس، ٢١٠، ١٠)

- الأحاديث إذا اختلفتْ لم نَذهبْ إلى واحدٍ منها

دونَ غيرِه إلّا بسببٍ يدلُّ على أن الذي ذَهَبنا إليه أقوَى من الذي تَرَكْنَا (شف، رس، ٢٨٤، ٦)

- الأحاديث لا تتعارض لما قدّمنا من قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ (النساء: ٨٢) (حز، حكا٢، ٣٨، ١٧)

- السنّة، إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلّا بمعرفة ذلك (شط، وفق٣، ٣٥٢، ٦)

- الأحاديث ليست هي السنّة بل هي الناقلة لها والحاكية عنها ولكن قد تسمّى بالنسبة توسّعًا من أجل كونها مثبتة لها. ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السنّة، لأنه يتعلّق ذلك بإثباتها (مظ، مصف٢، ٥٨، ١٥)

أحاديث قدسية

- الأحاديث القدسية وهي التي يرويها الرسول عن رب العزّة يستوى في ذلك الأحاديث التي رواها عن جبريل والتي لم يروها عنه فإنها حتى على القول بأنها نزلت بلفظها ومعناها خارجة عن مسمّى القرآن، لأنها لم تكتب في المصاحف، ولم تنقل إلينا بالتواتر بل نقلت بطريق الآحاد، كما أنها لم تنزل للتعبّد بتلاوتها. ويخرج عنه أيضًا القراءات الشاذّة. وهي في عرف الأصوليين ما لم يتواتر نقلها. كقراءة عبد الله بن مسعود، "فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام "متتابعات" بزيادة لفظ متتابعات، فإنها لم تتواتر بل نقلت بطريق الآحاد ولم تكتب في مصحف عثمان الذي أجمع عليه الصحابة، وكذلك قراءته، "وعلى الوارث "ذي الرحم المحرّم" مثل ذلك" بزيادة لفظ "ذي الرحم المحرّم" وهذه القراءة كانت على سبيل التفسير والبيان فقط (شل، شلص، ٧٣، ١١)

أحاديث مشهورة

- الأحاديث المشهورة وهي الأحاديث التي يرويها عن النبي واحد أو اثنان أو نحو ذلك من الصحابة، أو يرويها عن الصحابي واحد أو اثنان، ثم تنتشر بعد ذلك فيرويها قوم يؤمن تواطؤهم على الكذب فاشتهاره يكون في الطبقة التي تلى عصر الصحابة أو عصر التابعين، ولا يعدّ الحديث مشهورًا إذا كان انتشاره واستفاضته بعد تلك الطبقة، لأن الأحاديث كلها بعد التدوين قد اشتهرت. والحديث المشهور يفيد عند أبي حنيفة وأصحابه العلم اليقيني، ولكن دون العلم بالتواتر، وهو قد يزاد به على القرآن عندهم، ولقد اعتبره بعض الفقهاء حجّة ظنّية كالآحاد (زه، زهص، ١٠٨، ١٢)

إحالة

- الإحالة: ما دفعه الحسّ (زر، بحرا، ٣٢٤، ١٢)

إحتقار

- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم، والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا

مما رزقكم الله حلالًا، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ﴿أَلْقُوا مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (يونس: ٨٠) (مل، مرق١، ١٥٦، ١٣)

إحتمال

- مواضع الاحتمال من كل قياس وهي ستة: الأول يجوز أن لا يكون الأصل معلولًا عند الله تعالى فيكون القائس قد علّل ما ليس بمعلّل. الثاني أنه إن كان معلّلًا فلعلّه لم يصب ما هو العلة عند الله تعالى بل علّله بعلة أخرى. الثالث أنه إن أصاب في أصل التعليل وفي عين العلة فلعلّه قصّر على وصفين أو ثلاثة وهو معلّل به مع قرينة أخرى زائدة على ما قصّر اعتباره عليه. الرابع أن يكون قد جمع إلى العلة وصفًا فيظنها موجودة بجميع قيودها وقرائنها ولا تكون كذلك. السادس أن يكون قد استدل على تصحيح العلة بما ليس بدليل، وعند ذلك لا يحلّ له القياس وإن أصاب العلة كما لو أصاب بمجرد الوهم والحدس من غير دليل وكما لو ظن القبلة في جهة من غير اجتهاد فصلّى، فإنه لا تصحّ الصلاة. وزاد آخرون احتمالًا سابعًا وهو الخطأ في أصل القياس إذ يحتمل أن يكون أصل القياس في الشرع باطلًا وهذا خطأ لأن صحة القياس ليس مظنونًا بل هو مقطوع (غز، مس٢، ٢٧٩، ١)

- الإحتمال يوجب التوقّف أجيب عنه بالنقض والمعارضة والمنع. أمّا النقض فلأنّ النهي أيضًا يستعمل لمعانٍ كثيرة ويحتملها عند الإطلاق من التحريم والتنزيه والتحقير والإرشاد مع أنّ موجبه ليس التوقّف للعلم الضروري بأن ليس موجب أفعل ولا تفعل واحدًا ولأنّه يستلزم بطلان حقائق الأشياء لاحتمال تبدّلها في الساعات وبطلان حقائق الألفاظ بأن لا يتحقّق حملها على معانيها الحقيقية لاحتمال نسخ أو خصوص أو مجاز أو إشتراك. وأمّا المعارضة فلأنّه لو كان موجب الأمر هو التوقّف لكان موجب النهي أيضًا. التوقّف لأنّه أمر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل. وأمّا المنع فلأنا لا نسلّم أنّ الاحتمال يوجب التوقّف وإنّما يوجبه أن لو كان منافيًا لظهورها في أحد المعاني لكنّه لا ينافيه بل إنّما ينافي القطع بأحد المعاني. ونحن لا ندّعي أنّ الأمر محكم في أحد المعاني بحيث لا يحتمل غيره أصلًا بل ندّعي أنّه ظاهر في الوجوب مثلًا ويحتمل الغير ولو مرجوحًا، وعند هذا البعض لا وجه للتوقّف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه. وأجيب عن النقض بأنّ الواقفين في الأمر واقفون أيضًا في النهي وما ذكروه من الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك، لأنّ التوقّف في الأمر توقّف في أنّ المراد هو طلب الفعل جازمًا وهو الوجوب أو راجحًا وهو الندب أو غير ذلك مع القطع بأنّه ليس لطلب الترك والتوقّف في النهي توقّف في أنّ المراد هو طلب الترك جازمًا وهو التحريم أو راجحًا وهو الكراهة مع القطع بأنّه ليس لطلب الفعل. فالتوقّف في كل منهما توقّف فيما يحتمله فمن أين يلزم التساوي وعدم الفرق

بين إفعل ولا تفعل؟ وبأنّ الاحتمال في الأمر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدّد المعاني! وهو الوضع أو الشيوع وكثرة الاستعمال فأين هذا من احتمال تبدّل أشخاص الأشياء واحتمال الألفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الإطلاق (مل، مرق١، ١٧٠، ٩)

إحتمال يوجب التوقف

- الإحتمال يوجب التوقّف أجيب عنه بالنقض والمعارضة والمنع. أمّا النقض فلأنّ النهي أيضًا يستعمل لمعانٍ كثيرة ويحتملها عند الإطلاق من التحريم والتنزيه والتحقير والإرشاد مع أنّ موجبه ليس التوقّف للعلم الضروري بأن ليس موجب أفعل ولا تفعل واحدًا ولأنّه يستلزم بطلان حقائق الأشياء لاحتمال تبدّلها في الساعات وبطلان حقائق الألفاظ بأن لا يتحقّق حملها على معانيها الحقيقية لاحتمال نسخ أو خصوص أو مجاز أو إشتراك. وأمّا المعارضة فلأنّه لو كان موجب الأمر هو التوقّف لكان موجب النهي أيضًا. التوقّف لأنّه أمر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل. وأمّا المنع فلأنا لا نسلّم أنّ الاحتمال يوجب التوقّف وإنّما يوجبه أن لو كان منافيًا لظهورها في أحد المعاني لكنّه لا ينافيه بل إنّما ينافي القطع بأحد المعاني. ونحن لا ندّعي أنّ الأمر محكم في أحد المعاني بحيث لا يحتمل غيره أصلًا بل ندّعي أنّه ظاهر في الوجوب مثلًا ويحتمل الغير ولو مرجوحًا، وعند هذا البعض لا وجه للتوقّف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه. وأجيب عن النقض بأنّ الواقفين في الأمر واقفون أيضًا في النهي وما ذكروه من الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك، لأنّ التوقّف في الأمر توقّف في أنّ المراد هو طلب الفعل جازمًا وهو الوجوب أو راجحًا وهو الندب أو غير ذلك مع القطع بأنّه ليس لطلب الترك والتوقّف في النهي توقّف في أنّ المراد هو طلب الترك جازمًا وهو التحريم أو راجحًا وهو الكراهة مع القطع بأنّه ليس لطلب الفعل. فالتوقّف في كل منهما توقّف فيما يحتمله فمن أين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل؟ وبأنّ الاحتمال في الأمر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدّد المعاني! وهو الوضع أو الشيوع وكثرة الاستعمال فأين هذا من احتمال تبدّل أشخاص الأشياء واحتمال الألفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الإطلاق (مل، مرق١، ١٧٠، ٩)

إحتمالات موجودة في كل قياس

- الاحتمالات الموجودة في كل قياس خمسة ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع، ولا يمكن رفع هذه الاحتمالات إلا بورود النص من الشارع، والاحتمالات هي: ١- احتمال أن يكون الحكم في الأصل معلّلًا عند الله بعلّة أخرى غير ما ظنّه القايس. بل يحتمل على مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معلّلًا عند الله بشيء أصلًا، لأنهم لا يرون الأحكام الشرعية معلّلة بالمصالح والمفاسد، وهذا من مفارقات آرائهم فإنهم إذا كانوا لا يرون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فكيف يؤكّدون تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعلّة التي يظنّونها، بل كيف يحصل لهم الظنّ بالتعليل؟ ٢- احتمال أن

هناك وصفًا آخر ينضمّ إلى ما ظنّه القايس علّة بأن يكون المجموع منهما هو العلّة للحكم، لو فرض أن القايس أصاب في أصل التعليل. ٣- احتمال أن يكون القايس قد أضاف شيئًا أجنبيًّا إلى العلّة الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه. ٤- احتمال أن يكون ما ظنّه القايس علّة - إن كان مصيبًا في ظنّه - ليس هو الوصف المجرّد بل بما هو مضاف إلى موضوعه "أعني الأصل" لخصوصية فيه. مثال ذلك: لو علم بأن الجهل بالثمن علّة موجبة شرعًا في إفساد البيع، وأراد أن يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولًا، فإنه يحتمل أن يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع، لا مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسري الحكم إلى كل معاوضة، حتى في مثل الصلح المعاوضي والنكاح باعتبار أنه يتضمّن معنى المعاوضة عن البضع. ٥- احتمال أن تكون العلّة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجودة أو غير متوفّرة بخصوصياتها في المقيس. وكل هذه الاحتمالات لا بدّ من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجة، ولا يدفعها إلا الأدلّة السمعية الواردة عن الشارع (مظ، مصف٢، ١٦٦، ٨)

إحتياط

- الاحتياط - طلب السلامة (حز، حكا١، ٤٥، ١٩)

- الاحتياط - هو التورّع نفسه وهو اجتناب ما يتّقي المرء أن يكون غير جائز وإن لم يصحّ تحريمه عنده أو اتّقاء ما غيره خير منه عند ذلك المحتاط، وليس الاحتياط واجبًا في الدين ولكنه حسن. ولا يحل أن يقضي به على أحد ولا أن يلزم أحدًا لكن يندب إليه لأن الله تعالى لم يوجب الحكم به (حز، حكا١، ٥٠، ٢١)

- الورع - هو الاحتياط نفسه (حز، حكا١، ٥١، ٤)

أحدية

- الأحدية في الذات والواحدية في الصفات (بد، بدخ١، ١٢، ٨)

أحرف الجواب

- أحرف الجواب: وهي نعم، وإي، وجير، وأجل، وجلل، وإنَّ. وتستعمل هذه الحروف تصديقًا للخبر، مثبتًا كان الخبر أو منفيًّا، وإعلامًا للمستخبر، ووعدًا للطالب، سواء كان آمرًا أو ناهيًا (سو، حصل، ٢١٤، ٧)

إحسان

- المندوب يسمّى النافلة، ويسمّى السنّة، ويسمّى التطوّع، ويسمّى المستحبّ، ويسمّى الإحسان، وكلها ألفاظ تشير إلى معناه، ولا تخرج عن مرماه (زه، زهص، ٣٩، ٨)

أحكام

- الأحكام التي ليس فيها نصٌّ ولا إجماع طريقُ إثباتها وجهان: أحدهما: ما كان لله تعالى (عليه) دليلٌ قاطع يوصلُ إلى العلم به حتى لا يكون العادل عنه مصيبًا بل مخطئًا تاركًا لحكم الله. والثاني: ما كان طريقُه الاجتهاد وغالب الظن ليس عليه دليل قاطع يوصل إلى العلم (بالمطلوب) وهذا الذي يقول فيه أصحابنا إن كل مجتهد مصيب (جص، فص١، ١٦١، ٩)

- يجوز أن يتعلق بالمعنى الواحد أحكام مختلفة، كتعلق إيجاب كفارة رمضان ودم الإحرام بالجماع (جص، فص٤، ١٧٥، ٤)

- الأحكام: إنها شرعية، قيل: معنى ذلك أنها مستفادة إما بنقل الشريعة لها عن حكم الأصل، وإما بإمساك الشريعة عن نقلها عن حكم الأصل (بص، مع١، ٩، ١٠).

- قال أبو سليمان وجميع أصحابه رضي الله عنهم: لا يفعل الله شيئًا من الأحكام وغيرها لعلة أصلًا بوجه من الوجوه. فإذا نصّ الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم على أن أمرًا كذا لسبب كذا أو من أجل كذا أو لأن كان كذا أو لكذا -: فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسبابًا لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها، ولا توجب تلك الأسباب شيئًا من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة (حز، حكا٨، ٧٧، ٥)

- الأحكام أربعة: حقوق الله خالصًا، وحقوق العباد خالصًا أيضًا، وما يشتمل على الحقين وحق الله فيه أغلب، وما يشتمل عليهما وحق العباد فيه أغلب (سر، صوس٢، ٢٨٩، ٢٢)

- الثمرة هي الأحكام أعني الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة والحسن والقبح والقضاء والأداء والصحة والفساد وغيرها (غز، مس١، ٧، ١٤)

- أقسام الأحكام الثابتة لأفعال المكلفين خمسة الواجب والمحظور والمباح والمندوب والمكروه (غز، مس١، ٦٥، ١٢)

- الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يعلّل أصلًا، وقسم يعلم كونه معلّلًا كالحَجْرِ على الصبي فإنه لضعف عقله، وقسم يتردّد فيه ونحن لا نقيس ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم معلّلًا ودليل على عين العلة المستنبطة ودليل على وجود العلة في الفرع، وعند ذلك يندفع الإشكال المذكور (غز، مس٢، ٢٦٤، ٨)

- الأحكامَ إنَّما شُرِعتْ لمقاصدِ العبادِ (أمد، حكم٣، ٤١١، ٧)

- إذا ثبت أنّ للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: من جهة دلالته على المعنى الأصلي، ومن جهة دلالته على المعنى التبعي الذي هو خادم للأصل، كان الواجب أن ينظر في الوجه الذي تستفاد منه الأحكام، وهل يختصّ بجهة المعنى الأصلي؟ أو يعمّ الجهتين معًا؟ أمّا جهة المعنى الأصلي في إشكال في صحّة اعتبارها في الدلالة على الأحكام بإطلاق، ولا يسع فيه خلاف على حال. ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي، والعمومات والخصوصات، وما أشبه ذلك مجرّدًا من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول. وأمّا جهة المعنى التبعي فهل يصحّ اعتبارها في الدلالة على الأحكام، من حيث يفهم منها معانٍ زائدة على المعنى الأصلي أم لا؟ هذا محلّ تردّد. ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر (شط، وفق٢، ٩٥، ١١)

- الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد، فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح مرآة؛ فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق... فثبت أنّ أحكامها على العموم لا على الخصوص (شط، وفق٢، ٢٤٥، ٦)

- الأحكام لو وضعت على حكم انخراق العوائد لم تنتظم لها قاعدة، ولم يرتبط لحكمها مكلّف إذ كانت؛ لكون الأفعال كلّها داخلة تحت

إمكان الموافقة والمخالفة، فلا وجه إلّا ويمكن فيه الصحّة والفساد. فلا حكم لأحد على فعل من الأفعال بواحد منهما على البتّ. وعند ذلك لا يحكم بترتّب ثواب ولا عقاب، ولا إكرام ولا إهانة، ولا حقن دم ولا إهداره، ولا إنفاذ حكم من حاكم. وما كان هكذا فلا يصحّ أن يشرّع مع فرض اعتبار المصالح، وهو الذي انبنت الشريعة عليه (شط، وفق٢، ٢٩٢، ١٥)

- الأحكام شُرّعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك، لأنّه مقصود الشارع فيها... فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال. وإن كان الظاهر موافقًا والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع؛ لأنّ الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنّما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرّعت لأجلها. فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات (شط، وفق٢، ٣٨٥، ٢)

- العلّة أصل من جهة احتياج المعلول إليه وابتنائه عليه، والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلّة الغائية، والغاية وإن كانت معلولة للفاعل متأخّرة عنه في الخارج إلّا أنّها في الذهن علّة لفاعليته متقدّمة عليها، ولهذا قالوا الأحكام علل مآلية والأسباب علل آلية، وذلك لأن احتياج الناس بالذات إنّما هو إلى الأحكام دون الأسباب وإنّما قال كالعلّة مع المعلول دون السبب مع المسبّب، كما في بيان أنواع العلاقة لأنّ من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلّة والمسبّب لا يطلق عليه مجازًا (تف، وضح١، ٧٦، ٢٣)

- اختلف في الأحكام هل يكتسب بها الذوات صفة أم لا؟ الجمهور على أنّها من صفات التعلّق فإذا قيل: هذا نجس فليس النجاسة ولا كونه نجسًا راجعًا إلى نفسه، ولا إلى صفة نفسية أو معنوية للذات، بل هي حال الطهارة والنجاسة على حدّ سواء لم يفد هذا الحكم صفة زائدة قائمة بها لأجل الحكم (زر، بحر١، ١٢٠، ٣)

- الأصل في أسباب الأحكام أن تتقدّم على الأحكام، وقد يتقدّم الحكم على سببه، وذلك إذا تلف المبيع قبل قبضه فهو من ضمان البائع، ولهذا كانت مغارمها عليه، لأنّ البيع ينفسخ بالتلف، لتعذّر اقترانه به، ولا يصحّ أن يكون بعد التلف، لأنّ حقيقة الفسخ انقلاب الملك بعد تلف المبيع ولا يصحّ انقلاب الملكين بعد التلف، لأنّه خرج عن أن يكون مملوكًا بعد ذهابه بنفس انقلابه إلى ملك البائع قبل تلفه (زر، بحر١، ٣٠٩، ٣)

- الأحكام هنا الفقهية التي هي وصف الفعل كالوجوب والحرمة والنفاذ واللزوم وغيرها وهو مجاز لغوي من إطلاق اسم المصدر على المفعول حقيقة اصطلاحية للفقهاء كما نص عليه في التوضيح لا الاصطلاحي وهو خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير لا غيره (عا، نسم، ٩، ١٣)

- الأحكام قسمان. ١- مقاصد وهي الغايات التي تشتمل على المصالح أو المفاسد. ٢- وسائل وهي التي تفضي إلى هذه المقاصد وتوصل إليها (برد، برص، ٣٥٦، ٣)

- الأحكام التي تُبنى بالاجتهاد الاستصلاحي على قاعدة المصالح المرسلة يمكن تصنيفها إلى نوعين: النوع الأول - الأحكام التي تتعلّق بشؤون الإدارة العامة المنظّمة لمصالح

المجتمع، وهي التدابير التي يتوقّف عليها تنظيم تلك الشؤون والمصالح العامة. وذلك كفرض الضرائب على المقتدرين عند الحاجة إلى الأعمال العامة كتجهيز الجيوش وبناء الجسور، وتخطيط الأراضي، وإحصاء النفوس، وتعبيد الطرق، وإنشاء المستشفيات ودور العجزة، وسائر وجوه الضمان الإجتماعي الذي ينفي البؤس ويكفف العمل لمن يريده ويحقّق لجميع الناس حدًّا أدنى من المستوى اللائق في المعيشة والمرافق الضرورية لحياتهم. ... النوع الثاني - الأحكام التي تتعلّق بالنظام القضائي والحقوق الخاصة (زرق، صلح، ٥٠، ١٢)

- مدارك الأحكام منحصرة عند الإمامية في أربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والدليل العقلي (مظ، مصف٢، ٩٨، ٢١)

أحكام الأحوال الشخصية

- أحكام الأحوال الشخصية، وهي التي تتعلّق بالأسرة من بدء تكوّنها، ويقصد بها تنظيم علاقة الزوجين والأقارب بعضهم ببعض، وآياتها في القرآن نحو ٧٠ (خل، خلص، ٣٢، ١٧)

أحكام اعتقادية

- أحكام اعتقادية، تتعلّق بما يجب على المكلّف اعتقاده في الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم والآخر (خل، خلص، ٣٢، ٣)

أحكام الأفعال

- ليست أحكام الأفعال صفات ذاتية وإنما معناها ارتباط خطاب الشارع بها نهيًا وأمرًا، وحثًّا وزجرًا (غز، من، ٧، ٣)

أحكام أفعال المكلّف

- أحكام أفعال المكلّف الواقعة عن قصد على ثلاثة أنحاء في العقل: مباح، وواجب، ومحظور (جص، فص٣، ٢٤٧، ٤)

أحكام اقتصادية ومالية

- الأحكام الاقتصادية والمالية، وهي التي تتعلّق بحق السائل والمحروم في مال الغني، وتنظيم الموارد والمصارف، ويقصد بها تنظيم العلاقات المالية بين الأغنياء والفقراء وبين الدولة والأفراد، وآياتها نحو ١٠ (خل، خلص، ٣٣، ١٦)

أحكام التكليف

- أقسام أحكام التكليف خمسة: واجب، ومندوب، ومباح، ومكروه، ومحظور (قد، روض، ٣١، ٢)

أحكام تكليفية

- الأحكام التكليفية لا تكون مشروعة ما لم تستجمع الشروط التالية: أولًا - أن لا يكون فيها تكليف بالمستحيل، ثانيًا - أن لا يكون فيها تكليف بما فيه حرج، ثالثًا - أن تكون معلومة، أو في حكم المعلومة وذلك بأن يكون العلم ممكنًا وأن تكون الأدلّة منصوبة وأن يكون العقل والتمكّن من النظر حاصلًا، حتى أن ما لا دليل عليه لا يصحّ التكليف به. رابعًا - أن يكون المكلّف به بيّنًا ومتميّزًا عن غيره حتى يتصوّر قصده. خامسًا - أن يكون المكلّف به ممّا يصحّ إرادة إيقاعه طاعة وذلك بأن يكون عملًا صالحًا، إذ ما لا يكون من الأعمال صالحًا هو معصية لا يجوز التكليف به (دوا، دخل، ٣٩٧، ٧)

أحكام جنائية

- الأحكام الجنائية؛ وهي التي تتعلّق بما يصدر عن المكلّف من جرائم وما يستحقّه عليها من عقوبة، ويقصد بها حفظ حياة الناس وأموالهم وأعراضهم وحقوقهم وتحديد علاقة المجني عليه بالجاني وبالأمة، وآياتها في القرآن نحو ٣٠ (خل، خلص، ٣٣، ٤)

أحكام الحوادث

- تُستدرك أحكام الحوادث التي ليس فيها توقيف ولا اتفاق من وجهين: أحدهما: استخراج دلالة من معنى التوقيف لا يحتمل إلا معنى واحدًا. والآخر: الاجتهاد، وهو فيما لم نكلّف فيه إصابة المطلوب (جص، فص٤، ١٧، ٣)

أحكام خلقية

- أحكام خلقية، تتعلّق بما يجب على المكلّف أن يتحلّى به من الفضائل وأن يتخلّى عنه من الرذائل (خل، خلص، ٣٢، ٥)

أحكام خمسة

- الأحكام الخمسة إنّما تتعلّق بالأفعال - والتروك بالمقاصد. فإذا عرّيتْ عن المقاصد لم تتعلّق بها (شط، وفق١، ١٤٩، ٢)

أحكام دستورية

- الأحكام الدستورية، وهي تتعلّق بنظام الحكم وأصوله، ويقصد بها تحديد علاقة الحاكم بالمحكوم، وتقرير ما للأفراد والجماعات من حقوق، وآياتها نحو ١٠ (خل، خلص، ٣٣، ٩)

أحكام دولية

- الأحكام الدولية، وهي التي تتعلّق بمعاملة الدولة الإسلامية لغيرها من الدول، وبمعاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية، ويقصد بها تحديد علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول في السلم وفي الحرب، وتحديد علاقة المسلمين بغيرهم في بلاد الدول الإسلامية، وآياتها نحو ٢٥ (خل، خلص، ٣٣، ١٢)

أحكام السنة

- أحكام السنة على ثلاثة أنحاء: فرض، وواجب، وندب، وليس يكاد يُطلق على المباح لفظ السنة (جص، فص٣، ٢٣٦، ١)

أحكام الشرع

- تُعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسام النظم والمعنى (نس، كشف١، ٢١، ٨)
- القفال، فقال: أحكام الشرع ضربان: عقلي واجب، وسمعي ممكن. فالأول: ما لا يجوز تغيّره ولا يتوهّم جواز استباحة ما يحظر، ولا حظر ما أوجب فعله كتحريم الكفر والظلم والعدل ونحوه. وقد يرد السمع بهذا النوع فيكون مؤكّدًا لما وجب بالعقل. والثاني: كأعداد الصلوات وهو موقوف على تجويز العقل وقبوله إيّاه فيما جوّزه العقل فهو مقبول، وما ردّه فمردود؛ ومتى ورد السمع بإيجابه صار واجبًا إلى أن يلحقه النسخ والتبديل (زر، بحر١، ١٣٩، ١٨)

أحكام شرعية

- الأحكام الشرعية تتعلّق بأسبابها، وذلك لأن الوجوب غيبٌ عنا فلا بد مِنْ علامة يعرف العبد

بها وجوب الحكم، وبهذا الاعتبار أضيف الأحكام إلى الأسباب (شش، ششا، ٣٦٤، ٤)

- الأحكام الشرعية وهي الواجب، والمندوب، والمباح، والمحظور، والمكروه، والصحيح، والباطل (شي، جا، ٣، ٢٩)

- بيان الأحكام الشرعية يحصل بالمواضعة، والمواضعة ثلاثة: الكلام، والكتابة، والعقد. فأما الكلام: فنحو قوله عليه السلام في شأن الصلاة: "توضّأ كما أمَرَكَ الله ثم استقبل القبلة ثم كَبِّر ثم اقرأ" (سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب صلاة من لا يقيم صلبه في الركوع والسجود (ح ٨٦١)، ١/٥٣٨. بلفظ "فتوضأ كما أمرك الله جلّ وعزّ ثم تشهد فقم ثم كبّر فإن كان معك قرآن فاقرأ به . . . "). وذلك كثير. وأما الكتابة: فنحو كتبه إلى عُمّاله في الصدقات وإلى كسرى وقيصر في الدعاء إلى التوحيد. وأما العقود في الحساب فمعلومة (كلو، تم٢، ٢٨٥، ٢)

- الأحكام الشرعية قسمان: أحدهما يرجع إلى خطاب التكليف، والآخر يرجع إلى خطاب الوضع (شط، وفق١، ١٠٩، ٤)

- الأحكام الشرعية إنّما شُرِعَتْ لِجلب المصالح أو دَرْءِ المفاسد وهي مسبباتُها قطعًا. فإذا كنّا نَعلم أنّ الأسباب إنّما شُرِعَتْ لأجل المسبِّبات، لزم من القصد إلى الأسباب القصدُ إلى المسبّبات (شط، وفق١، ١٩٥، ٤)

- اختلف في نفي الأحكام الشرعية على ثلاثة مذاهب: أحدها: أنّه حكم شرعي متلقّى من خطاب الشارع. والثاني: ليس بحكم شرعي بل يرجع حاصله إلى بقاء الحكم فيه على ما كان قبل الشرع. والثالث: وإليه ميل الغزالي وغيره إلى تقسيمه إلى نفي حكم مسبوق بالإثبات من الشرع، وإلى تقرير على النفي الأصلي قبل الشرع. فالأول حكم شرعي كالإثبات؛ والثاني محض تقرير على انتفاء الحكم، فهو يخبرنا أنّ الله تعالى لم يخاطبنا فيه، وكثيرًا ما يخبر الشرع عن الحقائق، ولا يكون ذلك حكمًا شرعيًا وهو تعلّق الخطاب. وقد يسمّى حكمًا لا على أنّه علامة على الحكم، كقوله الشارع: لا زكاة في المعلوفة، ونظائره (زر، بحر١، ١٢١، ١٨)

- الأحكام الشرعية: من الفرض، والوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة، والتحريم، تتعلّق بالأفعال لا بالذوات (دري، نهج، ٣٧٠، ١)

أحكام الشريعة

- أحكام الشريعة كلها - أولها عن آخرها - تنقسم ثلاثة أقسام لا رابع لها: وهي فرض لا بد من اعتقاده والعمل به مع ذلك، وحرام لا بد من اجتنابه قولًا وعقدًا وعملًا، وحلال مباح فعله ومباح تركه، وأما المكروه والمندوب إليه فداخلان تحت المباح (حز، حكا٨، ١٣، ٩)

- المقاصد تغيّر أحكام التصرفات من العقود وغيرها، وأحكام الشريعة تقتضي ذلك أيضًا؛ فإن الرجل إذا اشترى أو استأجر أو اقترض أو نكح ونوى أن ذلك لموكله أو لموليه كان له وإن لم يتكلّم به في العقد، وإن لم ينوّه له وقع الملك للعاقد (جو، علم٣، ٩٨، ١٧)

- أحكام الشريعة عامّة لا خاصّة. بمعنى أنّها عامّة في كل مكلّف، لا خاصّة ببعض المكلّفين دون بعض (شط، وفق١، ٣٥٤، ١٠)

- أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلّية في

الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص. أمّا الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصّته. وأمّا الكلّية فهي أن يكون كل مكلّف تحت قانون معيّن من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته (شط، وفق٢، ٣٨٦، ١٤)

أحكام الصبيان

- أحكام الصبيان هو جنين ما دام في بطن أمّه، فإذا انفصل ذكرًا؛ فصبي ويسمّى رجلًا كما في آية المواريث إلى البلوغ، فغلام إلى تسع عشرة، فشاب إلى أربع وثلاثين، فكهل إلى إحدى وخمسين، فشيخ إلى آخر عمره. هكذا في اللغة. وفي الشرع يسمّى غلامًا إلى البلوغ وبعده شابًّا، وفتى إلى ثلاثين، فكهل إلى خمسين فشيخ (نج، نظر، ٣٦٤، ١)

أحكام العقل

- أحكام العقل الثلاثة: الوجوب والجواز والإستحالة (شط، وفق١، ٣٤، ٦)

أحكام العقود

- أحكام العقود هي أقسام: لازم من الجانبين البيع والصرف والسلم والتولية والمرابحة والوضيعة والتشريك والصلح والحوالة (نج، نظر، ٣٩٩، ١٩)

أحكام عملية

- أحكام عملية، تتعلّق بما يصدر عن المكلّف من أقوال وأفعال وعقود وتصرّفات. وهذا النوع الثالث هو فقه القرآن، وهو المقصود الوصول إليه بعلم أُصول الفقه (خل، خلص، ٣٢، ٧)

- الأحكام العملية في القرآن تنتظم نوعين: أحكام العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحجّ ونذر ويمين ونحوها من العبادات التي يقصد بها تنظيم علاقة الإنسان بربّه. وأحكام المعاملات من عقود وتصرّفات وعقوبات وجنايات وغيرها ممّا عدا العبادات، وممّا يقصد بها تنظيم علاقة المكلّفين بعضهم ببعض، سواء أكانوا أفرادًا أم أممًا أم جماعات. فأحكام ما عدا العبادات تسمّى في الاصطلاح الشرعي أحكام المعاملات (خل، خلص، ٣٢، ١٠)

أحكام الفسوخ

- أحكام الفسوخ وحقيقته: حلّ ارتباط العقد؛ إذا انعقد البيع لم يتطرّق إليه الفسخ إلّا بأحد أشياء خيار الشرط وخيار عدم النقد إلى ثلاثة أيام وخيار الرؤية وخيار العيب وخيار الاستحقاق وخيار الغبن وخيار الكمّية وخيار كشف الحال وخيار فوات الوصف المرغوب فيه وخيار هلاك بعض المبيع قبل القبض، وبالإقالة والتحالف وهلاك المبيع قبل القبض وخيار التغرير الفعلي؛ كالتصرية على إحدى الروايتين، وخيار الخيانة في المرابحة والتولية وظهور المبيع مستأجرًا أو مرهونًا (نج، نظر، ٤٠٢، ١)

أحكام في حق الموت

- الأحكام في حق الموت إما دنيوية أو أخروية. والدنيوية إما تكليفات وحكمها السقوط إلا في حقّ الإثم أو غيرها وهو إما أن يكون مشروعًا لحاجة غيره أو لا. والأول إما أن يتعلّق بالعين وحكمه أن يبقى ببقاء العين أو بالذمّة وجوبه إما

بطريق الصلة وحكمه السقوط إلا أن يوصى به أو لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال أو الكفيل إلى الذمّة. والثاني إما أن يصلح لحاجة نفسه وحكمه أن يبقى ما تنقضي به الحاجة أو لا وحكمه أن يثبت للورثة والأخروية حكمها البقاء سواء تجب له على الغير أو للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم أو يستحقّه من ثواب بواسطة الطاعات أو عقاب بواسطة المعاصي (عا، نسم، ١٧٧، ١١)

أحكام متعلّقة بأفعال العباد

- الأحكام المتعلّقة بأفعال العباد وأقوالهم ثلاثة: حكم يقتضيه معنى الأمر، كان للإيجاب أو الندب. وحكم يقتضيه معنى النهي، كان للكراهة أو التحريم. وحكم يقتضيه معنى التخيير، وهو الإباحة. فأفعال العباد وأقوالهم، لا تعدو هذه الأقسام الثلاثة: مطلوب فعله، ومطلوب تركه، ومأذون في فعله وتركه (شط، عصم١، ٢٧، ١٣)

أحكام مدنية

- الأحكام المكية مبنيّة على الإنصاف من النفس، وبذل المجهود في الإمتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين. وأمّا الأحكام المدنية فمنزّلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدّم من بعض المنازعات والمشاحات، والرخص والتخفيفات وتقرير العقوبات - في الجزئيات لا الكلّيات، فإنّ الكلّيات كانت مقرّرة محكمة بمكة - وما أشبه ذلك، مع بقاء الكلّيات المكية على حالها (شط، وفق٤، ٢٣٦، ٨)

- الأحكام المدنية، وهي التي تتعلّق بمعاملات الأفراد ومبادلاتهم من بيع وإجارة ورهن وكفالة وشركة ومداينة ووفاء بالالتزام، ويقصد بها تنظيم علاقات الأفراد المالية وحفظ حق كل ذي حق. وآياتها في القرآن نحو ٧٠ (خل، خلص، ٣٣، ١)

أحكام المرافعات

- أحكام المرافعات، وهي التي تتعلّق بالقضاء والشهادة واليمين، ويقصد بها تنظيم الإجراءات لتحقيق العدل بين الناس، وآياتها في القرآن نحو ١٣ (خل، خلص، ٣٣، ٧)

أحكام مشروعة للمصالح

- الأحكام المشروعة للمصالح لا يشترط وجود المصلحة في كل فرد من أفراد محالّها، وإنّما يعتبر أن يكون مظنّة لها خاصة (شط، وفق١، ٢٥٧، ٧)

أحكام مكية

- الأحكام المكية مبنيّة على الإنصاف من النفس، وبذل المجهود في الإمتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين. وأمّا الأحكام المدنية فمنزّلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدّم من بعض المنازعات والمشاحات، والرخص والتخفيفات وتقرير العقوبات - في الجزئيات لا الكلّيات، فإنّ الكلّيات كانت مقرّرة محكمة بمكة - وما أشبه ذلك، مع بقاء الكلّيات المكية على حالها (شط، وفق٤، ٢٣٦، ٧)

أحكام الوجوب

- البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في

الغالب إلى أحكام الوجوب؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب، من حيث كانت. حفظًا للأمور الضرورية في الدين المراعاة باتّفاق. وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظّ دائرة على الأمور العامّة (شط، وفق٢، ٢٠٤، ٥)

أحكام يوم الجمعة

- أحكام يوم الجمعة اختصّ بأحكام: لزوم صلاة الجمعة واشتراط الجماعة لها، وكونها ثلاثة سوى الإمام والخطبة لها، وكونها قبلها شرط، وقراءة السورة المخصوصة، وتحريم السفر قبلها بشرطه واستنان الغسل لها والطيب، ولبس الأحسن، وتقليم الأظفار وحلق الشعر، ولكن بعدها أفضل، والبخور في المسجد والتبكير لها، والاشتغال بالعبادة إلى خروج الخطيب (نج، نظر، ٤٤٠، ٢٠)

أحناف

- قال أبو بكر: وقال أصحابنا (الأحناف) إجماع أهل العصر الثاني حجة لا يسع من بَعْدِهم خلافه (جص، فص٣، ٣٣٩، ١٠)

أحوال النص

- الاجتهاد بعد النبي صلى الله عليه وسلم تنقسم طرقه إلى ثمانية أقسام: أحدها - ما كان الاجتهاد مستخرجًا من معنى النص: كاستخراج علّة الربا من البُرّ، فهذا صحيح عند القائلين بالقياس. ثانيها - ما استخرجه من شبه النص: كالعبد في ثبوت ملكه، لتردّد شبهه بالحرّ في أنّه يملك لأنّه مكلّف، وشبهه بالبهيمة في أنّه لا يملك لأنّه مملوك، فهو صحيح غير مدفوع عند القائلين بالقياس والمنكرين له، غير أنّ المنكرين له جعلوه داخلًا في عموم أحد الشبهين. ومن قال بالقياس جعله ملحقًا بأحد الشبهين. ثالثها - ما كان مستخرجًا من عموم النص: كالذي بيده عقدة النكاح في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ (البقرة: ٢٣٧) يعمّ الأب والزوج والمراد به أحدهما. وهذا صحيح يتوصّل إليه بالترجيح. رابعها - ما استخرج من إجمال النص: كقوله تعالى في المتعة: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ (البقرة: ٢٣٦) فيصحّ الاجتهاد في قدر المتعة باعتبار حال الزوجين. خامسها- ما استخرج من أحوال النص: كقوله تعالى في المتمتّع ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ (البقرة: ١٩٦) فاحتمل صيام الثلاثة قبل عرفة، واحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه، وإذا رجع إلى بلده، فصحّ الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى. سادسها - ما استخرج من دلائل النص: كقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ الآية (الطلاق: ٧) فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر، فإنّه أكثر ما جاءت به السنّة في فدية الأذى، في أنّ لكل مسكين مدين، فاستدللنا على تقدير نفقة المعسر بمدّ، فإنّه أقلّ ما جاءت به السنّة في كفارة الوطء أنّ لكل مسكين مدًّا. سابعها - ما استخرج من أمارات النص: كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه، مع قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (النحل: ١٦) مع الاجتهاد في القبلة بالأمارات والدلالة عليها من هبوط الرياح ومطالع النجوم. ثامنها - ما استخرج من غير نص ولا أصل: قال: واختلف أصحابنا في صحّة الاجتهاد بغلبة

الظنّ على وجهين: (أحدهما) - لا يصحّ حتى يقترن بأصل، فإنّه لا يجوز أن يرجع في الشرع إلى غير أصل، وهو ظاهر مذهب الشافعي. ولهذا كان ينكر القول بالاستحسان، لأنّه تغليب ظنّ بغير أصل. و(الثاني) يصحّ الاجتهاد به، لأنّه في الشرع أصل، فجاز أن يستغني عن أصل (زر، بحر٦، ٢٣١، ١٥)

إخالة

- المناسبة والإخالة وتسمّى تخريج المناط وهو تعيين العلّة بمجرّد إبداء المناسبة من ذاته لا بنصّ ولا غيره، كالإسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص، والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلًا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة، فإن كان خفيًّا أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنّة لأن الغيب لا يعرف الغيب، كالسفر للمشقة والفعل المقضي عليه عرفًا بالعمد في العمدية (حا، تلو٢، ٢٣٨، ٢٨)
- من مسالك العلّة المناسبة، والإخالة سمّيت مناسبة الوصف بالإخالة لأنّ بها يخال أي يظنّ أنّ الوصف علّة (سب، عطر٢، ٣١٦، ١٠)
- الإخالة هي المناسبة وهي المسمّى بتخريج المناط أي تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله إلى التقسيم، بأنّه لا بدّ للحكم من علّة وهي إمّا الوصف الفارق أو المشترك لكن الفارق ملغى فيتعيّن المشترك فيثبت الحكم لثبوت علّته (تف، وضح٢، ٧٧، ١٩)

أخبار

- اختلف الناس في الأخبار: فنفت طائفة صحة جميع الأخبار، وأنكرت وقوع العلم بشيء منها، ونفت اليهود كل خبر فيه اختلاف، وأثبتت ما لا خلاف فيه. وقالت طائفة، من أهل الملة: لا تُعرف صحةُ الأخبار إلا أن يكون المُخْبِر بها معصومًا. وقال آخرون: شرط صحتها: أن يكون المُخْبِرون بها عدولًا، أولياء الله تعالى، لا يجوز عليهم التغيير والتبديل، وليسوا بأعيانهم. وقال أبو الهذيل: لا يعرف بخبر الأربعة فمن دونهم شيء، ومن فوق الأربعة إلى العشرين فقد يجوز أن يعلم بخبرهم، ويجوز أن لا يعلم، إذا لم يدلّ الدليل على وجوب العلم بخبرهم، وعلى نفيه، وأما العشرون فقد يعلم صحة خبرهم لا محالة، إذا كان العشرون ظاهرهم وباطنهم سواء، أولياء الله تعالى. وقال النَّظّام: خبر الواحد يضطر إلى العلم بخبره إذا أخبر عن مشاهدة، ومتى علمه اضطرارًا عند مقاربة أسبابه. ومن الناس من يعتبر اثني عشر، لقوله تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ (المائدة: ١٢) ومنهم من يعتبر سبعين رجلًا. فهذه الأقاويل بعضها خارج عن أقاويل أهل الملة، وبعضها شذوذ عن كافة الأمة (جص، فص٣، ٣١، ٨)
- الأخبار على ثلاثة أقسام: قسم فيها: يُحيط العلمُ بصحته وحقيقة مُخْبِره. وقسم منها: يحيط العلمُ بكذب قائله والمُخْبِر به. وقسم: يجوز فيه الصدق والكذب (جص، فص٣، ٣٥، ٧)
- (من الأخبار) ما وقع العلم بمُخْبِره لوروده من جهة التواتر، وامتناع جواز التواطؤ والاتفاق على مخبره، كعلمنا بأن في الدنيا مكة والمدينة وخرسان، وأن محمدًا النبي عليه السلام دعا الناس إلى الله تعالى، وجاء بالقرآن، وذكر أن

الله تعالى أنزله عليه، وأمره إيّانا: بالصلاة، والزكاة، وصوم شهر رمضان، وحجّ البيت، ونحو ذلك (جص، فص٣، ٣٥، ١١)

- القسم الثاني من قسمي التواتر وهو: (من الأخبار) (جص، فص٣، ٤٨، ١)

- الأخبار المروية عن النبي صلى الله عليه ضربان: أحدهما يُعلَم أن النبي صلى الله عليه قالها؛ والآخر لا يُعلَم أنه قالها. فالمعلوم أنه قاله، إما أن لا تتعارض، وإما أن تتعارض. فإن لم تتعارض، وجَبَ العمل بها إن تضمَّنَتْ عملًا. وإن تعارضتْ وأمكن تأويل بعضها على موافقة بعض، فُعل ذلك بأن يُحمَل أحدهما على المجاز إما بنسخ أو تخصيص أو غير ذلك. وإن لم يمكن تأويل بعضها على موافقة بعض، حُملًا على التخيير إذ ليس العمل على أحدهما أولَى من الآخر. ووقوع العلم بالخبر يمنع من ردّه من غير تأويل. وأما الأخبار التي لا يُعلَم أن النبي صلى الله عليه قالها، فضربان: أحدهما يتضمن عملًا، والآخر لا يتضمن عملًا. فما لا يتضمن عملًا، لا يجوز الاحتجاج به. وما يتضمن عملًا، فقد يجب العمل به على شرائط (بص، مع٢، ٦٠٧، ١٢)

- (الأخبار) خبر يحيط العلم بصدقه، وخبر يحيط العلم بكذبه، وخبر يحتملهما على السواء، وخبر يترجّح فيه أحد الجانبين (سر، صوس١، ٣٧٤، ٩)

- ليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرد الأخبار إلا المتواتر وما عداه فإنما يعلم صدقه بدليل آخر يدلّ عليه سوى نفس الخبر (غز، مس١، ١٤٠، ١٧)

- (الأخبار) بفتح الهمزة جمع خبر وهو يطلق على صيغته وعلى معناها وهو المعنى القائم بالنفس، ولما كان الخبر مما يصدق به المركّب بدأت كالأصل به تكثيرًا للفائدة فقلت (المركّب) من اللفظ (إما مهمل) بأن لا يكون له معنى (وليس موضوعًا) اتّفاقًا (وهو موجود في الأصحّ) كمدلول لفظ الهذيان، فإنّه لفظ مركّب مهمل كضرب من الهوس أو غيره مما لا يقصد به الدلالة على شيء ونفاه الإمام الرازي قائلًا: إنّ التركيب إنما يصار إليه للإفادة فحيث انتفت انتفى، فمرجع خلافه إلى أن مثل ما ذكر لا يسمّى مركّبًا. (أو مستعمل) بأن يكون له معنى، (والمختار أنّه موضوع)، أي بالنوع وقيل لا والموضوع مفرداته والمركّب المستعمل المفيد يعبّر عنه بالكلام (والكلام اللساني لفظ تضمّن إسنادًا مفيدًا مقصودًا لذاته) فخرج الخطّ والرمز والعقد والإشارة والنصب والمفرد كزيد وغير المفرد كالنار حارّة وتكلّم رجل ورجل يتكلّم، وغير المقصود كالصادر من نائم والمقصود لغيره كصلة الموصول نحو جاء الذي قام أبوه فإنها مفيدة بالضمّ إليه مع ما معه مقصوده لإيضاح معناه؛ (و)الكلام (النفساني معنى في النفس) أي قام بها (يعبّر عنه باللساني) أي بما صدقاته (نص، لب، ٩٣، ١٩)

- الأحاديث ليست هي السنّة بل هي الناقلة لها والحاكية عنها ولكن قد تسمّى بالنسبة توسّعًا من أجل كونها مثبتة لها. ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السنّة، لأنه يتعلّق ذلك بإثباتها (مظ، مصف٢، ٥٨، ١٧)

- اعلَمْ أنَّ الأخبارَ كالأوامرِ في جوازِ دخولِ التَّخصيصِ فيها بَل هو في الأخبارِ أَظْهَرُ، وإذا كانَ مَعنَى التَّخصيصِ هو أن يُريدَ المُخاطِبُ بعضَ ما تَناوَلَهُ اللَّفظُ؛ فَهذَا المَعْنَى قائمٌ في

الأخبارِ أظْهَرُ مِن قيامِه في غيرِها (م، ذر١، ٣١٣، ١٠)

- الأخبار تَنْقَسِمُ إلى ثَلثةِ أقسام: أوَّلُها يُعْلَم أنّ مُخْبَرَه على ما تَناوَلَه. وثانيها يُعْلَمُ أنّ مُخْبَرَه ليس على ما تَناوَلَه. وثالثُها يتوقَّفُ فيه (م، ذر٢، ٤٨٢، ٢)

إخبار

- الإخبار: فإخبار النبي صلى الله عليه وسلم بالسنن، وإخبار الصحابة بعضهم بعضًا، فأبو بكر أخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة، وكذلك كل من بعده منهم (حز، حكا٢، ١٤٨، ٣)

أخبار الآحاد

- أخبار الآحاد على ضربين: أحدهما: يُوجب العلم لما تصحبه من الدلالة الموجبة لصحته. والآخر: لا يوجب العلم بصحة مُخْبِره، وهو على ضربين: أحدهما: يوجب العلم. والآخر: لا يوجبه (جص، فص٣، ٦٣، ٤)

- ما يوجب العلم به (من أخبار الآحاد) على وجوه. منه: ما يقبلُ فيه خبر الواحد العدل إذا ورد على شرائط نذكرها فيما بعد إن شاء الله تعالى. ومنه: ما يشترطُ فيه مقدار من العدد، وهو: الشاهدان، ويعتبر فيها عدالة الشاهد. ومنها: ما يسقطُ فيه اعتبار العدد والعدالة جميعًا، كأخبارِ المعاملات، يقبل فيها خبر الفاسق، والكافر، والعبد، والصبي، في وجوه منها (جص، فص٣، ٦٣، ٨)

- إن أخبار الآحاد الموجبة للعلم لما يصحبها من الدلالة الموجبة لصحتها على وجوه: منها: إخبار النبي عليه السلام عن صحة نبوته، وعمّا أوحى الله تعالى إليه، قد شهدت بصحته الشواهد الصادقة، والأعلام المعجزة، التي ليست في مقدور البشر، فأوجبت لنا العلم بصحة إخباره عليه السلام، وهذا العلم هو علم اكتساب، واقع من نظر واستدلال، وليس بعلم ضروري. ومن أخبار الآحاد الذي نعلم صحته بالاستدلال: من أخبر بشيء بحضرة النبي عليه السلام، فصدّقه النبي عليه السلام فيه، فيكون تصديقه إيّاه بمنزلة إخباره به، وقد ثبت بالدلائل الواضحة: ما قال النبي عليه السلام، فهو حق وصدق. وكذلك خبر مُخْبَر ينزل القرآن بتصديقه، أو يُجْمِعُ المسلمون على صدقه. فبذا كله نعلم صحته بالاستدلال، وهي الدلائل الدالة على صدق النبي عليه السلام، وعلى أن القرآن من عند الله. وأن إجماع الأمة حق. ومن هذا القبيل أيضًا: أن يخبر مخبر بشيء من الأشياء يحيله على قصة مشهورة، وقد شهدها جماعة كثيرة، فيخبر بذلك بحضرة هذه الجماعة، فيبلغ ذلك الجماعة: فلا تنكره فيدل ذلك من فعل الجماعة على أنهم عالمون بصحة ما أخبر به (جص، فص٣، ٦٣، ١٧)

- أخبار الآحاد على ضربين: أحدهما: يتعلّق به الأحكام. والآخر: لا يتعلق به الأحكام. وأنَّ ما يتعلق به الحكم منها على ضربين: أحدهما: يوجب العلم والعمل. والآخر: يوجب العمل دون العلم. وقد بيّنا ما يوجب العلم منها. فأما الذي يوجب العمل دون العلم فعلى ثلاثة أقسام: فقسم منها: الشهادات. والقسم الآخر: أخبار الديانات الواردة في الأمور الخاصة، على الأوصاف التي نذكرها. والقسم الثالث: أخبار المعاملات (جص، فص٣، ٦٩، ٩)

- أخبار الآحاد، يجوز ردّها لعلل، إذا كان طريق

قبولها من قوم بأعيانهم الاجتهاد وغالب الظن، على جهة حُسنِ الظن بالرواة (جص، فص٣، ١١٣، ١١)

- ممّا يردُّ به أخبار الآحاد من العلل أن ينافي موجبات أحكام العقول، لأن العقول حجة لله تعالى. وغير جائز إنقاص ما دلّت عليه وأوجبته (جص، فص٣، ١٢١، ١٠)

- ذهب أكثر الناس إلى جواز التعبّد بالعمل به (أخبار الآحاد). ومنع آخرون من ذلك. والدليل على جوازه أنه يجوز التعبّد بالأخبار المتواترة. فلو امتنع التعبّد بأخبار الآحاد، لامتنع ذلك لما به يفارق أخبارُ الآحاد أخبارَ التواتر (بص، مع٢، ٥٧٣، ٥)

- الدليل على وجوب العمل بأخبار الآحاد هو أن العقلاء يعلمون بعقولهم وجوب العمل على خبر الواحد في العقليات. ولا يجوز أن يعلموا وجوبَ ذلك أو حُسنَه بعقولهم، إلا وقد علموا العلة التي لها وَجَبَ ذلك أو حَسُن. ولا علة لذلك إلا أنهم قد ظنّوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل. وهذا موجود في خبر الواحد الوارد في الشرعيات. فوجبَ العمل به (بص، مع٢، ٥٨٣، ٩)

- أخبار الآحاد لا توجب العلم. وقال بعض أهل الظاهر: توجب العلم. وقال بعض أصحاب الحديث: فيها ما يوجب العلم، كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر، وما أشبهه. وقال النَّظَّام: فيها ما يوجب العلم، وهو ما قارنه سبب. لنا: هو أنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم، لأوجب خبر كل واحد، ولو كان كذلك، لوجب أن يقع العلم بخبر من يدّعي النبوة، ومن يدّعي ما لا على غيره، ولما لم يقل هذا أحد، دلّ على أنه ليس فيه ما يوجب العلم. ولأنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم، لما اعتبر فيه صفات المخبر من العدالة، والإسلام، والبلوغ وغير ذلك، كما لم يعتبر ذلك في أخبار التواتر (شي، تبص، ٢٩٨، ٢)

- أخبار الآحاد هي عمدة الشريعة، وهي أكثر الأدلّة، ويتطرّق إليها من جهة الأسانيد ضعف، حتى إنّها مختلف في كونها حجّة أم لا، وإذا كانت حجّة فلها شروط أيضًا إن اختلّت لم تُعمل أو اختلف في إعمالها (شط، وفق٣، ٨٩، ٥)

- أخبار الآحاد ما لا يقطع بصدقه ولا كذبه وهو إما أنّه يترجّح احتمالات صدقه كخبر العدل، أو كذبه كخبر الفاسق، أو يتساوى الأمران كخبر المجهول (زر، بحر٤، ٢٥٥، ١٨)

- السنّة المتواترة: وهي ما نقلها عن الرسول صلى الله عليه وسلم جمع من الصحابة يمتنع عادة تواطؤه على الكذب ثم رواها عن هذا الجمع جمع من التابعين يمتنع عادة تواطؤهم عن الكذب ثم نقلها عن هؤلاء جمع من تابعي التابعين يمتنع اتّفاقه على الكذب عادة. فالمعتبر في التواتر الجمع الذي يمتنع عادة التواطؤ فيه على الكذب في هذه العصور الثلاثة ولا عبرة بما عداها، لأن أكثر أخبار الأحاد نقلت بعد هذه العصور بطريق التواتر والشهرة لتوافر الدواعي على نقل السنّة وتدوينها ولا يشترط في هذا الجمع الذي يمتنع اتّفاقه على الكذب عدد معيّن على الراجح بل العبرة في ذلك بحكم العقل، فإذا قضى العقل بأن رواة هذا الحديث جمع يمتنع اتّفاقه على الكذب عادة في العصور الثلاثة كان هذا الحديث متواترًا من غير تقيّد بعدد معيّن كخمسة أو عشرة مثلًا (برد، برص، ١٩٨، ٦)

- يتّفق الإمام أحمد مع الشافعي في الأخذ بأخبار الآحاد ولا مخالفة بينهما إلا في الحديث المرسل، فالإمام أحمد يتّفق فيه مع المالكية والحنفية حيث يرى العمل به ويقدّمه على القياس (برد، برص، ٢٠٦، ٧)
- أخبار الآحاد لا يَجوز تَخصيصُ العموم بها على كلِّ حالٍ، وقد كانَ جائزًا أن يَتَعَبَّدَ اَللهُ - تعالى - بِذلكَ، فَيكونَ واجبًا، غيرَ أنَّه ما تَعَبَّدَنا به (م، ذرا، ٢٨٠، ١٢)

أخبار متواترة

- ذهب أكثر الناس إلى جواز التعبّد بالعمل به (أخبار الآحاد). ومنع آخرون من ذلك. والدليل على جوازه أنه يجوز التعبّد بالأخبار المتواترة. فلو امتنع التعبد بأخبار الآحاد، لامتنع ذلك لما به يفارق أخبارُ الآحاد أخبارَ التواتر (بص، مع٢، ٥٧٣، ٦)

أخبرني

- "رَوَى" أَضْعَفُ مِن "حَدَّثَني" و "أَخْبَرَني" و "حَكَى" جارٍ مَجْرَى "حَدَّثني" (م، ذر٢، ٥٥٩، ١٣)

إختلاف

- (الاختلاف غير المحرَّم) يحتملُ التأويلَ ويُدْرَكُ قياسًا، فذهب المتأوِّلُ أو القايسُ إلى معنًى يحتملُه الخبرُ أو القياسُ، وإن خالفه فيه غيرُه :- لم أَقُلْ إنه يُضَيَّقُ عليه ضِيقَ الخلافِ في المنصوص (شف، رس، ٥٦٠، ٨)
- الإختلاف من جهة كون البدعة حقيقية أو إضافية، فإنّ الحقيقية أعظم وزرًا، لأنّها التي باشرها المنتهي بغير واسطة، ولأنّها مخالفة محضة وخروج عن السّنة ظاهر: كالقول بالقدر، والتحسين والتقبيح، والقول بإنكار خبر الواحد، وإنكار الإجماع، وإنكار تحريم الخمر، والقول بالإمام المعصوم، وما أشبه ذلك. فإذا فرضت إضافية: فمعنى الإضافية أنّها مشروعة من وجه، ورأي مجرّد من وجه. إذ يدخلها من جهة المخترع رأي في بعض أحوالها فلم تناف الأدلّة من كل وجه. هذا وإن كانت تجري مجرى الحقيقة، ولكن الفرق بينهما ظاهر (شط، عصم١، ١٢٤، ٤)

إختلاف أهل العصر على قولين

- إذا اختلف أهل العصر على قولين فيجوز بعد ذلك حصول الاتّفاق منهم على أحد القولين، ويكون حجّة، خلافًا للصيرفي (اس، مهد، ٤٥٨، ١٠)
- إذا اختلف أهل العصر في مسئلة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث اختلفوا في ذلك على أقوال: (الأول) المنع مطلقًا لأنه كاتّفاقهم على أنه لا قول سوى هذين القولين، قال الأستاذ أبو منصور وهو قول الجمهور قال الكيا إنه الصحيح وبه الفتوى وجزم به القفال الشاشي والقاضي أبو الطيب الطبري والروياني والصيرفي ولم يحكيا خلافه إلا عن بعض المتكلّمين وحكى ابن القطان الخلاف في ذلك عن داود. (القول الثاني) الجواز مطلقًا حكاه ابن برهان وابن السمعاني عن بعض الحنفية والظاهرية ونسبه جماعة منهم القاضي عياض إلى داود وأنكر ابن حزم على من نسبه إلى داود. (القول الثالث) إن ذلك القول الحادث بعد القولين إن لزم منه رفعهما لم يجز إحداثه وإلا جاز وروى هذا التفصيل عن الشافعي واختاره المتأخّرون من أصحابه ورجّحه جماعة من الأصوليين منهم ابن

الحاجب واستدلّوا له بأن القول الحادث الرافع للقولين مخالف لما وقع الإجماع عليه والقول الحادث الذي لم يرفع القولين غير مخالف لهما بل موافق لكل واحد منهما من بعض الوجوه. ومثل الاختلاف على قولين الاختلاف على ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك فإنه يأتي في القول الزائد على الأقوال التي اختلفوا فيها ما يأتي في القول الثالث من الخلاف (شو، فح، ٨٢، ٩)

إختلاف الضابط

- إختلاف الضابط بين الأصل والفرع لعدم الثقة بالجامع، كقوله في شهود القصاص. تسبّبوا للقتل عمدًا فلزمهم القصاص زجرًا لهم عن السبب، كالمكره. فالمشترك بين الأصل والفرع إنّما هي الحكمة وهي الزجر. والضابط في الفرع الشهادة، وفي الأصل الإكراه، ولا يمكن التعدية بالحكمة وحدها (زر، بحر٥، ٣٣٢، ٢٢)

إختلاف محرّم

- الاختلافُ المحرَّمُ ... كلُّ ما أقام اللهُ به الحجةَ في كتابه أو على لسانِ نبيِّه منصوصًا بيِّنًا: لم يَحِلَّ الاختلافُ فيه لمن عَلِمهُ (شف، رس، ٥٦٠، ٥)

إختيار

- الإختيار هو القصد إلى أمر متردّد بين الوجود والعَدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح أحد الجانبين على الآخَر كذا قيل. والصحيح منه أن يكون الفاعل في قصده مستبدًا. والفاسد منه أن يكون اختياره مبنيًا على اختيار الآخَر، فإذا اضطرّ إلى مباشرة أمر الإكراه كان قصده في المباشرة دفع الإكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسدًا لابتنائه على اختيار المكره وإن لم ينعدم أصلًا (بخ، بزد٤، ٦٣٢، ١٣)

- الإختيار هو القصد إلى مقدور متردّد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه على الآخر فإن استقلّ الفاعل في قصده فصحيح وإلّا ففاسد (تف، وضح٢، ١٩٦، ٨)

- الإكراه لا ينافي الإختيار لأنّه حمل للفاعل على أن يختار ما هو أهون عند الحامل وأرفق له، ويحتمل أن يريد ما هو أيسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك ممّا أكره به (تف، وضح٢، ١٩٦، ٢٢)

إخراج

- الإخراج إنّما يكون بعد الدخول وهو أي الإخراج حقيقة من الإرادة بحكم الصدر منتف للزوم النسخ في الإنشاء والتناقض في الخبر وكلاهما منتف ومن التناول أي تناول اللفظ له لا يمكن أيضًا فإنّ تناوله باق بعد الاستثناء لأنّه بعلّة وضعه لتمام المعنى وهي قائمة مطلقًا على أنّه كما قال المحقّق التفتازاني، الخروج هنا مجاز البتّة لأنّ الدخول هو الحركة من الخارج إلى الداخل والخروج بالعكس ثم إذ كان المراد بالاستثناء هنا الأدوات فقيل الاستثناء بهذا المعنى مشترك فيهما أي في الإخراجين المسمّى أحدهما متّصلًا والآخر منقطعًا (أم، قرر١، ٢٥٤، ١)

أخصّ

- الموضوعات اللغوية هي كل لفظ وضع لمعنى ويدخل فيه المفردات والمركّبات الستّة: وهي

الإسنادي والوصفي والإضافي والعددي والمزجي والصوتي، ومعنى الوضع يتناول أمرين أعمّ وأخصّ فالأعمّ تعيين اللفظ بإزاء معنى والأخصّ تعيين اللفظ للدلالة على معنى (صد، أمل، ٨، ٥)

- الأخصّ: وتأتي من الخاص، ويراد به منطقيًّا معنى الجزء، والأخصّ يكون تحت الأعم كالإنسان بالنسبة للحيوان والنبيذ للخمر. ويُراد بالخاص في الأصول كل لفظ وُضع لمعنى واحد على الانفراد (عج، أصل، ١٩٠، ١٧)

إخلاص

- الإخلاص وضدّه الشوب (كل، كف١، ٢٢، ٧)
- فسّر التبتّل بأنّه الإخلاص، وهو قول مجاهد والضحّاك، وقال قتادة: أخلص له العبادة والدعوة (شط، عصم١، ٢٤٨، ١٣)
- الإخلاص فلأنّ المكلّف إذا لبّى الأمر والنهي في السبب من غير نظر إلى ما سوى الأمر والنهي - خارج عن حظوظه، قائم بحقوق ربّه، واقف موقف العبودية؛ بخلاف ما إذا التفت إلى المسبّب راعاه، فإنّه عند الإلتفات إليه متوجّه شطره، فصار توجّهه إلى ربّه بالسبب، بواسطة التوجّه إلى المسبّب. ولا شكّ في تفاوت ما بين الرتبتين في الإخلاص (شط، وفق١، ٢٢٠، ١)

إخلاص في الأعمال

- الإخلاص في الأعمال إنّما يصحّ خلوصه من إطراح الحظوظ لكنّه إن كان مبنيًّا على أصل صحيح كان منجيًّا عند الله، وإن كان على أصل فاسد فبالضدّ (شط، وفق٢، ٢٠٢، ٦)

أداء

- الأداء عبارة عن تسليم عين الواجب إلى مستحقه (شش، ششا، ١٤٦، ١٣)
- الأداء نوعان: كامل وقاصر (شش، ششا، ١٤٦، ١٥)
- يُصار إلى القضاء عند تعذّر الأداء، ولهذا يتعيّن المال في الوديعة والوكالة والغصب (شش، ششا، ١٥٧، ٤)
- الإسلام هو التسليم والتسليم هو اليقين واليقين هو التّصديق والتّصديق هو الإقرار، والإقرار هو العمل، والعمل هو الأداء (كل، كف٢، ٤٦، ١)
- الأداء أيضًا نوعان: عزيمة، ورخصة. فالعزيمة أن يؤدّي على الوجه الذي سمعه بلفظه ومعناه، والرخصة فيه أن يؤدّي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه (سر، صوس١، ٣٧٩، ١٤)
- الأداء فعله (الشيء) في وقته (قد، روض، ٥٧، ٢)
- الأداء ما فعل في وقته المقدّر له شرعًا أوّلًا، والقضاء ما فعل بعد وقت الأداء استدراكًا (حا، تلوا، ٢٣٢، ٢٥)
- القضاء إستدراك لما فات من الأداء فيكون تحصيلًا للحاصل (حا، تلو٢، ٩٠، ١١)
- العبادة إن أُدِّيت في وقتها بلا خلل فإن سبقه أداء بخلل سمِّيت إعادة وإلا أداء. وإن أُدِّيت خارج وقتها المضيق سمِّيت قضاء إن وجد سبب وجوب الأداء وجب أو لم يجب (رم، تحص١، ١٧٩، ٥)
- الأداء وهو إيقاع العبادة في وقتها المعيّن لها شرعًا لمصلحة اشتمل عليها الوقت (قر، نقح، ٧٢، ٣)
- الأداء نوعان (في الخبر): عزيمة، ورخصة

فالعزيمة: أن يتمسّك باللفظ المسموع فيؤدّى على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه، والرخصة: أن يؤدّى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه (نس، كشف٢، ٧٢، ٨)

- صفة حكم الأمر وذلك نوعان أداء وقَضاء. والأداء ثلاثة أنواع: أداء كامل مَحْض، وأداء قاصِر محض، وما هو شبيه بالقَضاء. والقضاء أنواع ثلاثة: نوع بمثل مَعقول، ونوع بِمثْل غير معقول، ونوع بمَعنى الأداء. وهذه الأقسام تدخل في حُقوق الله تعالى وتدخل في حقوق العِباد أيضًا (بخ، بزد١، ٣٠٤، ٢)

- الأداء يتعلّق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وذلك بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن (بخ، بزد٤، ٤١١، ٨)

- الأداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه واجبًا كان أو مندوبًا، وقوله فعل بعض يغني مع فعل البعض الآخر في الوقت أيضًا صلاة كان أو صومًا أو بعده في الصلاة، لكن بشرط أن يكون المفعول فيه منها ركعة كما هو معلوم من محلّه لحديث الصحيحين: "من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة" (صحيح مسلم، كتاب المساجد، باب من أدرك ركعة من الصلاة، (ح ١٦١)، ١/ ٤٣٣. وسنن البيهقي، كتاب الصلاة، باب إدراك الإمام في الركوع، ٢/ ٨٩. بلفظ "إذا جئتم ونحن سجود فاسجدوا ولا تعدوا شيئًا، ومن أدرك الركعة فقد أدرك الصلاة"). وقوله بعض بلا تنوين لإضافته إلى مثل ما أضيف إليه المعطوف حذف اختصارًا كقولهم نصف وربع درهم، وكذا قوله كل في تعريف القضاء (سب، عطر١، ١٤٨، ١)

- العبادة إن وقعت في وقتها المعيّن لها أولًا شرعًا، ولم تسبق بأخرى على نوع من الخلل؛ كانت أداء. وإن سبقت بذلك، كانت إعادة. وإن وقعت بعد الوقت المذكور؛ كانت قضاء (اس، مهد، ٦٣، ٣)

- الواجب إذا أدّى في وقته سمّي أداء (اس، مهس١، ٩٢، ٦)

- نيّة الأداء والقضاء: ففي التاتارخانية: إذا عيّن الصلاة التي يؤدّيها صحّ، نوى الأداء أو القضاء، وقال فخر الإسلام وغيره في الأصول في بحث الأداء والقضاء إنّ أحدهما يستعمل مكان الآخر، حتى يجوز الأداء بنيّة القضاء وبالعكس (نج، نظر، ٣٥، ١٢)

- الحجّ: فينبغي أن لا تشترط فيه نيّة التمييز بين الأداء والقضاء (نج، نظر، ٣٦، ١٢)

- الأداء إسم لما وقع في الوقت مطلقًا مسبوقًا كان أو سابقًا، وإن سبقه أداء مختل سمّي إعادة، فالإعادة قسم من أقسام الأداء، فكل إعادة أداء من غير عكس (زر، بحر١، ٣٣٣، ١٥)

- القضاء يماثل الأداء. قال العبري رحمه الله وفيه نظر. فإنّ من نام جميع الوقت فإنّ الأداء عليه غير واجب مع وجوب القضاء. أقول لا نسلم أنّ الأداء غير واجب بمعنى انعقاد سبب وجوبه في حقّه (بد، بدخ٢، ٢٨٢، ١٢)

- الأداء نوعان: أحدهما ما يكون المطلوب فيه نفس الفعل فيأثم بتركه ولا بدّ فيه من سلامة الآلات والأسباب، والثاني ما يكون المطلوب فيه خلفه لا نفسه، وهو القضاء مبني على وجوب الأداء بالمعنى الثاني والمتّفق على انتفائه وجوبه بالمعنى الأوّل (با، يسر٢، ١٩٥، ١٠)

- الأداء فعل الواجب بفتح الفاء وهو إيقاعه (في

وقته المقيّد) أي الذي هو قيد الواجب (به شرعًا) أي في الشرع فهو ظرف للتقييد، والمراد بتقييده به شرعًا جعله ظرفًا لإيقاعه لا تخصيصه بوقت معيّن من بين الأوقات فإنّه يخرج ما جعل العمر وقتًا له (با، يسر٢، ١٩٨، ١٢)

- الأداء فعله في وقته والقضاء فعله بعده (عا، نسم، ٢٥، ٣٢)
- المأمور به إما أداء أو قضاء ثم كل منهما إما محض إن لم يكن فيه شبهة الآخر أو غير محض إن كان فتصير أربعة. ثم كل من الأداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين، لأن الأداء المحض إن كان مستجمعًا لجميع الأوصاف المشروعة فأداء كامل وإلا فقاصر، والقضاء المحض إما أن تعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول وإما أن لا تعقل فقضاء بمثل غير معقول. فبهذا الاعتبار تصير الأقسام ستّة ثم كل من الستّة إما أنْ يكونَ في حقوق الله تعالى أو حقوق العباد فتصير اثني عشر قسمًا، وبهذا عرفت أن الكامل والقاصر قسمان للأداء المحض لا لمطلق الأداء كما فعل المصنّف لأنهما لو كانا قسمين لمطلق الأداء لكان حاصرًا بين النفي والإثبات فيلزم أن يكون الشبيه بالقضاء قسمًا منهما وقد جعله قسيمًا لهما (عا، نسم، ٢٧، ١٨)
- الأداء يتعلّق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن، فإذا كان تحقّق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما (عا، نسم، ١٧٣، ١٤)
- الواجب المؤقّت إذا فعله المكلّف في وقت كاملًا مستوفيًا أركانه وشرائطه سمّي فعله أداء، وإذا فعله في وقته غير كامل ثم أعاده في الوقت كاملًا سمّي فعله إعادة، وإذا فعله بعد وقته سمّي فعله قضاء (خل، خلص، ١٠٧، ٢)
- الأداء تحصيل الواجب في وقته المقدّر له شرعًا فتحصيل صلاة الظهر في وقت دلوك الشمس يسمّى أداء للواجب، إذا لم يكن المكلّف قد حصلها في ذلك الوقت غير كاملة (برد، برص، ٧٠، ٣)
- الأداء هو تسليم عين الواجب في غير وقته أي المقدّر شرعًا (دوا، دخل، ١٦٩، ١٤)
- الأداءُ: ما فُعِل في وقته (ح، مبا، ٩٢، ٤)

أداء قاصر

- الأداء القاصر تسليم عين الواجب مع النقصان في صفته نحو: الصلاة بدون تعديل الأركان، أو الطواف محدثًا وردّ البيع مشغولًا بالدّين أو بالجناية (شش، ششا، ١٥٠، ٦)
- حكم هذا النوع (الأداء القاصر): أنه إن أمكن جبرُ النقصان بالمثل ينجبر به وإلا يسقط حكم النقصان إلا في الإثم (شش، ششا، ١٥٠، ١١)

أداء كامل

- (الأداء) الكامل مثل أداء الصّلاة في وقتها بالجماعة أو الطواف متوضئًا، وتسليم المبيع سليمًا، كما اقتضاه العقد إلى المشتري وتسليم الغاصب العين المغصوبة كما غصبها (شش، ششا، ١٤٦، ١٦)
- حكم هذا النوع (الأداء الكامل) أن يحكم بالخروج عن العهدة به (شش، ششا، ١٤٧، ٢)

أداء محض

- كل من الأداء المحض والقضاء المحض ينقسم

قسمين، لأنّ الأداء المحض إن كان مستجمعًا لجميع الأوصاف المشروعة فأداء كامل وإلّا فقاصر، والقضاء المحض إمّا أن يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول وإمّا أن لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول، فبهذا الإعتبار تصير الأقسام ستة (تف، وضح١، ١٦٦، ٣)

- المأمور به إما أداء أو قضاء ثم كل منهما إما محض إن لم يكن فيه شبهة الآخر أو غير محض إن كان فتصير أربعة. ثم كل من الأداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لأن الأداء المحض إن كان مستجمعًا لجميع الأوصاف المشروعة فأداء كامل وإلا فقاصر، والقضاء المحض إما أن تعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول وإما أن لا تعقل فقضاء بمثل غير معقول. فبهذا الاعتبار تصير الأقسام ستّة ثم كل من الستّة إما أن يكون في حقوق الله تعالى أو حقوق العباد فتصير اثني عشر قسمًا، وبهذا عرفت أن الكامل والقاصر قسمان للأداء المحض لا لمطلق الأداء كما فعل المصنّف لأنهما لو كانا قسمين لمطلق الأداء لكان حاصرًا بين النفي والإثبات فيلزم أن يكون الشبيه بالقضاء قسمًا منهما وقد جعله قسيمًا لهما (عا، نسم، ٢٧، ١٩)

إدراك

- الإدراك الّذي بالمداخلة فالأصوات والمشامُّ والطعوم وأمّا الإدراك بالمماسّة فمعرفة الأشكال من التربيع والتثليث ومعرفة اللّين والخشن والحرّ والبرد، وأمّا الإدراك بلا مماسّة ولا مداخلة فالبصر فإنّه يدرك الأشياء بلا مماسّة ولا مداخلة في حيّز غيره ولا في حيّزه (كل، كف١، ٩٩، ١٣)

- الإدراك أي وصول النفس إلى المعنى بتمامه من نسبة أو غيرها (سب، عطر١، ١٩٠، ١)

- الإدراك للنسبة وطرفيها مع الحكم المسبوق بالإدراك لذلك تصديق (سب، عطر١، ١٩٢، ١)

- الإدراك بلا حكم تصوّر، ومع الحكم تصديق، لكن مجموعهما أو الحكم وحده فيه خلاف؛ فذهب القدماء إلى أنّه الحكم. واختار الإمام فخر الدين أنّه المجموع. ومال إليه الشيخ تقي الدين في "شرح العنوان". وهو جهل، إن كان جازمًا غير مطابق، وتقليدٌ إن طابق وإن لم يكن لموجب، وعلمٌ إن كان لموجب عقلي أو حسّي، أو مركّب منهما وهو المتواترات. وإن لم يكن جازمًا فإن تساوى طرفاه، فهو الشكّ، وإلّا فالراجح ظنّ صادق إن طابق، أو كاذب إن لم يطابق، والمرجوح وهم (زر، بحر١، ٥١، ١١)

- الإدراك لغة الوصول واصطلاحًا وصول النفس إلى تمام المعنى من نسبة أو غيرها، (بلا حكم) معه من إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها (نص، لب، ٢١، ٢٦)

إدراك الحكم الشرعي

- إدراك الحكم الشرعي في القياس أو دخول الفرع الخاص تحت القاعدة الكلّية وإن كان بالعقل، فالمراد به أنّ العقل مدرِك للحكم، لا أنّه حاكم. وكذلك ترتّب النتيجة بعد المقدمتين حكمٌ شرعي أدركه العقل. ولا يقال: أوجبه (زر، بحر١، ١٤٧، ٢٢)

إدراكات

- الإدراكات ليست على فن واحد، ولا هي

جارية على التساوي في كل مطلب إلّا في الضروريات وما قاربها، فإنّها لا تفاوت فيها يعتدّ به (شط، وفق١، ٦٠، ٤)

أدلّة

- الأدلة التي هي الخطاب، فهو خطاب الله، وخطاب رسوله عليه السلام، وخطاب الأمّة (بص، مع٢، ٩٠٩، ١٤)
- المثمر هي الأدلة وهي ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع فقط (غز، مس١، ٧، ١٥)
- المراد بالأدلة الأمارات (حا، تلو١، ٢٩، ١٣)
- الأدلة هي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس (نس، كشف١، ٩، ٢٢)
- الأدلّة لا يلزم أن تدلّ على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها (شط، وفق١، ٣٩، ١٤)
- الأدلّة إنّما نصّبت في الشريعة لتتلقّاها عقول المكلّفين، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف (شط، وفق٣، ٢٧، ٤)
- الأدلّة قد تأتي في معانٍ مختلفة ولكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر في المصالح المرسلة والإستحسان. فتأتي السنّة بمقتضى ذلك المعنى الواحد، فيعلم أو يظنّ أنّ ذلك المعنى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد، بناءً على صحّة الدليل الدّال على أنّ السنّة إنّما جاءت مبيّنة للكتاب (شط، وفق٤، ٤٧، ١٤)
- الأدلّة التي تستفاد منها الأحكام الشرعية للعملية ترجع إلى أربعة، القرآن والسنّة والإجماع والقياس. وأن أساس هذه الأدلّة والمصدر التشريعي الأول منها هو القرآن ثم السنّة التي فسّرت مجمله وخصّصت عامه وقيّدت مطلقه وكانت تبيانًا له وتمامًا (خل، خلص، ١٢، ١)
- الأدلّة جمع دليل وهو في اللغة الموصل إلى الشيء سواء كان ذلك حسّيًّا أو معنويًّا خيرًا أو شرًّا. وفي الاصطلاح ما يستدلّ بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي عملي على سبيل القطع أو الظنّ، ويرى بعض الأصوليين قصر تعريف الدليل على ما يستفاد منه حكم شرعي عملي على سبيل القطع، أما ما كان على سبيل الظنّ فهو أمارة لا دليل (برد، برص، ٢٩، ٩)
- الأدلّة على نوعين: أدلّة أصلية. وهي التي لا تتوقّف دلالتها على الأحكام على دليل آخر. وهي القرآن والسنّة لأنهما اللذان نزلا للبيان أولًا، وتبعية وهي التي تتوقّف دلالتها واعتبارها على غيرها، وهي ما عداهما كالإجماع فإنه لا بدّ له من سند آخر عند تكوّنه، والقياس والاستحسان وغيرها (شل، شلص، ٦١، ٤)

أدلّة الأحكام

- أدلّة الأحكام الكتاب والسنّة والإجماع والقياس بحكم الاستقراء، وجه الضبط الدليل الشرعي: إما وحي أو غيره، والوحي إما متلوّ فهو الكتاب، أو غير متلوّ فهو السنّة، وغير الوحي إما قول كل الأمّة من عصر فهو الإجماع، وإلّا فالقياس، ويندرج في السنّة قوله صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره (ومنع الحصر) أي إبطاله (بقول الصحابي على قول الحنفية)، فإنّهم يقدّمون قياس الصحابي على قياسهم (با، يسر٣، ٢، ٣)

أدلّة تفصيلية

- المراد بالعلم بالأحكام ما يقابل الظنّ وبالأدلّة

التفصيلية الإمارات التي تفيد الظنّ وإنّ العمل بموجب الظنّ واجب قطعًا على المجتهد دون المقلّد لا بمعنى أنّ الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل، بل بمعنى أنّه يجب عليه الجزم بوجوب ما دلّت الإمارة على وجوبه وحرمة ما دلّت الإمارة على حرمته وهكذا (تف، نهي١، ٣٠، ١)

أدلّة الثبوت

- أدلّة النفي أوسع من أدلّة الثبوت، لأنّ كل ما يدلّ على الثبوت يدلّ على النفي. وقد يدلّ الشيء على النفي ولا يدلّ على الثبوت أصلًا كالدليل العقلي والبراءة الأصلية، ومن ثم قيل: لا دليل على النافي (زر، بحر١، ٤١، ١١)

أدلّة الحكم

- أدلّة الحكم أربعة هي: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، وقد اختلف في أصالة الدليل الرابع. على أن الدليل يُطلق على ما فيه إرشاد أو دلالة تؤدّي إلى اليقين أو الظنّ، مثلما تؤدّي إلى العلم والنظر (عج، أصل، ٧٨، ٣)

أدلّة شرعية

- مقتضى الأدلّة الشرعية أنّ الأصل في المنافع الإباحة، لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٢٩)، وفي المضار - أي مؤلمات القلوب - هو التحريم، لقوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضَرَرَ ولا ضرار في الإسلام"، كذا ذكره الإمام فخر الدين، والآمدي وأتباعهما وحكى النووي في باب الإجتهاد من "التحقيق" و"شرح المهذّب" ثلاثة أوجه لأصحابنا في أنّ أصلها الإباحة أو التحريم، أو لا حكم بالكلّية، قال: وأصحّها: الثالث (اس، مهد، ٤٨٧، ٨)

- الأدلّة الشرعية ضربان: أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلّة، وإلّا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأنّ الإستدلال بالمنقولات لا بدّ فيه من النظر، كما أنّ الرأي لا يعتبر شرعًا إلّا إذا استند إلى النقل. فأمّا الضرب الأول فالكتاب والسنة. وأمّا الثاني فالقياس والإستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إمّا باتفاق وإما باختلاف. فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا؛ لأنّ ذلك كلّه وما في معناه راجع إلى التعبّد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد. ويلحق بالضرب الثاني الإستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنّها راجعة إلى أمر نظري (شط، وفق٣، ٤١، ٤)

- الأدلّة الشرعية ضربان: أحدهما أن يكون على طريقة البرهان العقلي، فيستدلّ به على المطلوب الذي جعل دليلًا عليه، وكأنّه تعليم للأمة كيف يستدلّون على المخالفين. وهو في أوّل الأمر موضوع لذلك. ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)... والثاني مبني على الموافقة في النحلة. وذلك الأدلّة الدالّة على الأحكام التكليفية؛ كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلّف، ودلالة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾ (البقرة: ١٧٨) (شط، وفق٣، ٥٢، ٧)

- الأدلّة الشرعية ضربان: أحدهما ما يرجع إلى النقل، والثاني ما يرجع إلى الرأي. وهذه

القسمة بالنسبة لأصول الأدلّة وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر. لأن الاستدلال بالمنقول لا بدّ فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعًا إلا إذا استند إلى النقل (شل، شلص، ٦٣، ١٣)

أدلّة الشريعة

- لو أخذت أدلّة الشريعة على الكلّيات والجزئيات مأخذَ هذا المعترضِ لم يحصل لنا قطعٌ بحكم شرعي ألبتّة، إلّا أن نشرك العقلَ، والعقل إنّما ينظر من وراء الشرع؛ فلا بدّ من هذا الإنتظام في تحقيق الأدلّة الأصولية (شط، وفق١، ٣٧، ١٢)

أدلّة عقلية

- الأدلّة العقلية إذا استعملتْ في هذا العلم (أصول الفقه) فإنّما تستعمل مركبة على الأدلّة السمعية، أو معيّنة في طريقها، أو محقِّقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلّة بالدلالة؛ لأنّ النظر فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع (شط، وفق١، ٣٥، ٤)

أدلّة على الأحكام

- أخذ الأدلّة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين: أحدهما أن يؤخذ الدليل مأخذ الإفتقار، واقتباس ما تضمّنه من الحكم، ليعرض عليه النازلة المفروضة، لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم: أمّا قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه، وأمّا بعد وقوعها فيتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها، فحيث يغلب على الظنّ أو يقطع بأنّ ذلك قصد الشارع، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلّة. والثاني أن يؤخذ مأخذ الإستظهار على صحّة غرضه في النازلة العارضة أن يظهر بادئ الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل، من غير تحرّ لقصد الشارع، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه (شط، وفق٣، ٧٧، ٨)

أدلّة العموم

- إذا تعارضت أَدلّة العموم والتخصيص، لم يقبل بعد ذلك التخصيص (شط، عصم١، ١٣١، ١٥)

أدلّة الفقه

- (أدلّة الفقه الإجمالية) أي غير المعيّنة كمطلق الأمر والإجماع من حيث إنه يبحث عن أوّلهما بأنه للوجوب حقيقة وعن ثانيهما بأنه حجّة (نص، لب، ٤، ١٧)
- أصول الفقه (معرفتها) أي معرفة أدلّة الفقه وما عطف عليها ورجّح الأول لأن الأدلّة وما عطف عليها ثم قال: والأصولي العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها مخالفًا في ذلك الأصوليين باعترافه وقرّره في منع الموانع بما لا يشفى وقرّره شيخنا العلامة الجلال المحلى بما لا مزيد عليه واستبعده أيضًا شيخه العلامة الشمس البرماوي، وقال: لا يعرف في المنسوب زيادة قيد من حيث النسبة على المنسوب إليه، وعدّلت عن قوله دلائل إلى قولي أدلّة لأن الموجود هنا جمع قلّة لا جمع كثرة ولما قيل إن فعائل لم يأت جمعًا لاسم جنس يوزن فعيل (نص، لب، ٥، ٤)

أدلّة للأحكام

- اقتضاء الأدلّة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين: أحدهما الإقتضاء الأصلي قبل طروء

العوارض، وهو الواقع على المحلّ مجرّدًا عن التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجازة، وسن النكاح، وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك. والثاني الإقتضاء التبعي، وهو الواقع عَلَى المحلّ مع اعتبار التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي (شط، وفق٣، ٧٨، ١٦)

أدلة مخصّصة

- العام يصير خاصًا، في نفسه بأغراض المتكلِّم لأنه يستعمله في بعض ما تناوله ويقصد ذلك به، ويصير خاصًا عندنا بالأدلة المخصّصة (كلو، تم٢، ٧١، ١٠)

- الأدلة المخصِّصة منها ما يتّصل بلفظ العموم، كالشرط والصفة والغاية والاستثناء، ومنها ما ينفصل عنه وهو ضربان: عقلي وسمعي. والسمعي ضربان: دلالة، وهي الكتاب والسنة المقطوع بها والإجماع، وأمارة، وهي خبر الواحد والقياس (كلو، تم٢، ٧١، ١٢)

أدلّة منفصلة لا تخصّص

- الأدلّة المنفصلة لا تخصّص؛ وإن سلّم أنّها تخصّص، فليس معنى تخصيصها أنّها تتصرّف في اللفظ المقصود به ظاهره؛ بل هي مبيّنة أنّ الظاهر غيرُ مقصود في الخطاب، بأدلّة شرعية دلّت على ذلك (شط، وفق١، ٨٩، ١٧)

أدلّة النفي

- أدلّة النفي أوسع من أدلّة الثبوت، لأنّ كل ما يدلّ على الثبوت يدلّ على النفي. وقد يدلّ الشيء على النفي ولا يدلّ على الثبوت أصلًا كالدليل العقلي والبراءة الأصلية، ومن ثم قيل: لا دليل على النافي (زر، بحر١، ٤١، ١١)

أدلّة نقلية

- الأدلّة النقلية إمّا أن تكون نصوصًا جاءت متواترة السند، لا يحتمل متنها التأويل على حال، أوْ لا. فإن لم تكن نصوصًا، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر، فلا يصحّ استناد مثل هذا إليها؛ لأنّ ما هذه صفته لا يفيد القطع، وإفادةُ القطع هو المطلوب. وإن كانت نصوصًا لا تحتمل التأويل ومتواترة السند، فهذا مفيد للقطع؛ إلّا أنّه متنازع في وجوده بين العلماء (شط، وفق٢، ٤٩، ١٣)

أدوات السؤال

- الحروف التي يقع بها السؤال، تسمّى: أدواتِ السؤال. اختلفوا في أنّها: كم هي؟ فالذي عليه جمهور أهل النحو أنّها عشرة: هل والألف وأم وما ومن وأي ومتى وكيف وأين وكم وبعض الفقهاء زاد عليها ثلاثة: لم وعمّ وبِمَ ومنهم من زاد اثنين أيضًا: أَمَا وألَا، حتى صار خمسة عشر (جون، جهك، ٧٢، ٢٠)

أدوات الشرط

- (أدوات الشرط) وهي إن وإذا ولو، وما تضمّن معنى إن (فإن) تختصّ بالمشكوك فيه وإذا تدخل على المعلوم والمشكوك (ولو) تدخل على الماضي بخلافهما (قر، نقح، ٢٥٩، ٦)

إذ

- إذ إسم للماضي ظرفًا نحو وجئتك إذ طلعت الشمس أي وقت طلوعها، ومفعولًا به نحو واذكروا إذ كنتم قليلًا فكثرتم أي اذكروا حالتكم هذه، وبدلًا من المفعول به نحو اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء إلخ أي اذكروا النعمة التي هي الجعل المذكور، ومضافًا إليها إسم زمان نحو ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا، وللمستقبل في الأصحّ نحو فسوف يعلمون إذ الأغلال في أعناقهم وقيل ليست للمستقبل واستعمالها فيه في هذه الآية لتحقّق وقوعه كالماضي، وترد للتعليل حرفًا كاللام أو ظرفًا بمعنى وقت والتعليل مستفاد من قوة الكلام قولان نحو ضربت العبد إذ أساء أي لإساءته أو وقت إساءته، وظاهر أنّ الضرب وقت الإساءة لأجلها وللمفاجأة بأن تكون بعد بينا أو بينما وفاقًا لسيبويه حرفًا كما اختاره ابن مالك وقيل ظرف مكان، وقال أبو حيان ظرف زمان واستغنى المصنّف عن حكاية هذا الخلاف بحكاية مثله في إذا الأصلية في المفاجأة مثال ذلك بينا أو بينما أنا واقف إذا جاء زيد أي فاجأ مجيئه وقوفي أو مكانه أو زمانه، وقيل ليست للمفاجأة وهي في ذلك ونحوه زائدة للاستغناء عنها كما لو تركها منه كثير من العرب (سب، عطر١، ٤٣٩، ١)

- إذا للمفاجأة بأن تكون بين جملتين، ثانيتهما ابتدائية حرفًا وفاقًا للأخفش وابن مالك وقال المبرّد وابن عصفور ظرف مكان والزجاج والزمحشري ظرف زمان مثال ذلك خرجت فإذا زيد واقف أي فاجأ وقوفه خروجي أو مكانه أو زمانه ومن قدّر على القولين الأخيرين ففي ذلك المكان أو الزمان وقوفه اقتصر على بيان معنى الظرف وترك معنى المفاجأة، وهل الفاء فيها زائدة لازمة أو عاطفة قولان. وترد ظرفًا للمستقبل مضمّنة معنى الشرط غالبًا فتجاب بما يصدر بالفاء نحو: إذا جاء نصر الله الآية والجواب فسبّح إلخ، وقد لا تضمّن معنى الشرط نحو، آتيك إذا أحمر البسر أي وقت احمراره وندر مجيئها للماضي نحو: وإذا رأوا تجارة أو لهوًا الآية فإنّها نزلت بعد الرؤية والإنفضاض والحال نحو والليل إذا يغشى. فإنّ الغشيان مقارن لليل (سب، عطر١، ٤٤٠، ٣)

- (إذ) اسم (للماضي ظرفًا) وهو الغالب نحو فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا، أي وقت إخراجهم له (ومفعولًا به) على قول الأخفش وغيره إنّها تخرج عن الظرفية نحو واذكروا إذ كنتم قليلًا فكثركم، أي اذكروا حالتكم هذه (وبدلًا منه) أي من المفعول به نحو اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء الآية، أي اذكروا النعمة التي هي الجعل المذكور (ومضافًا إليها اسم زمان) نحو ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ (آل عمران: ٨) ونحو يومئذٍ، (وكذا للمستقبل) ظرفًا في الأصحّ نحو فسوف يعلمون إذ الأغلال في أعناقهم، وقيل ليست للمستقبل واستعمالها فيه في هذه الآية لتحقّق وقوعه كالماضي مثل أتى أمر الله (وللتعليل حرفًا) في الأصحّ كلام التعليل وقيل ظرفًا بمعنى وقت، والتعليل مستفاد من قوّة الكلام نحو ضربت العبد إذ أساء أي لإساءته أو وقت إساءته وظاهر أنّ الإساءة علّة للضرب (وللمفاجأة) بأن يكون بعد بينا أو بينما (كذلك) أي حرفًا (في الأصحّ)، وقيل ظرف مكان وقيل ظرف زمان نحو بينا أو بينما أنا واقف إذ جاء زيد أي فاجأ

مجيئه وقوفي أو مكانه أو زمانه، وقيل ليست للمفاجأة وهي في ذلك ونحو زائدة للاغتناء عنها (نص، لب، ٥٤، ٢)

- إذ اسم للماضي ظرفًا ومفعولًا به وبدلًا من المفعول ومضافًا إليها اسم زمان وللمستقبل في الأصحّ وترد للتعليل حرفًا أو ظرفًا وللمفاجأة وفاقًا لسيبويه (صد، أمل، ٢٧، ٣)

- إذ: ظرف للماضي، نحو: جئتك إذا طلعت الشمس، أي وقت طلوعها، ومفعولًا به، نحو: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾ (الأعراف: ٨٦) أي: اذكروا حالتكم هذه. وبدلًا من المفعول به: نحو: ﴿ٱذْكُرُواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ﴾ (المائدة: ٢٠)، ومضافًا إليها إسم الزمان، نحو: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ (آل عمران: ٨). وللمستقبل في الأصحّ، نحو: ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ، إِذِ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ﴾ (غافر: ٧٠-٧١). وللتعليل: نحو: ضربت العبد إذا أساء، أي: لإساءته. وقيل: هي فيه ظرف، والتعليل مستفاد من قوة الكلام. وللمفاجأة: بأن تكون بعد بينا أو بينما، وهي حرف كما اختاره ابن مالك، وقيل: ظرف مكان، وقال أبو حيان: ظرف زمان، نحو: بينا أو بينما أنا واقف إذ جاء زيد، أي: فاجأ مجيؤه أو مكانه أو زمانه وقوفي، وقيل: هي في ذلك ونحوه زائدة للاستغناء عنها، ولذلك تركها كثير من العرب (سو، حصل، ٢١٠، ١٢)

إذ وإذا

- (إذ، وإذا) ظرف للزمان إلا أن إذ لما مضى تقول أنت طالق إذ دخلت الدار معناه في الماضي، وإذا للمستقبل تقول أنت طالق إذا دخلت الدار ومعناه في المستقبل (شي، جا، ٣٦، ٣)

إذا

- إذا: تصلح للشرطية، فيقول: "إذا دخلت الدار" (غز، من، ٩٥، ٦)

- إذا: عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة، ولا يُجازى بها أُخرى. أي: تستعمل للشرط مرة، ولا تستعمل له أخرى (نس، كشف١، ٣٥٦، ١٤)

- إذا حقيقة في الظرف تضاف إلى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرّد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ أي وقت غشيانه على أنّه بدل من الليل، إذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت، ولهذا منع المحقّقون كونه حالًا من الليل لأنّه أيضًا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت. وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف، مثل إذا خرجت خرجت أي أخرج وقت خروجك تعليقًا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط (تف، وضح١، ١٢٠، ٢٤)

- "إنْ" "وإذا" يشتركان في عدم الدخول على المستحيل إلّا لنكتة، نحو ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ﴾ (الزخرف: ٨١) وتنفرد "إن" بالمشكوك فيه والموهوم، وتنفرد "إذا" بالمجزوم به، وهل تدخل على المظنون؟ خلاف. وتجيء للنفي إن تلاها "إلّا" نحو ﴿إِنِ ٱلْكَٰفِرُونَ إِلَّا فِى غُرُورٍ﴾ (الملك: ٢٠) أو "لَمّا" نحو ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ (الطارق: ٤) أو غيرهما، نحو ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَٰنٍۭ بِهَٰذَآ﴾ (يونس: ٦٨) (زر، بحر٢، ٢٧٨، ١٢)

- إذا: ظرف لما يستقبل غالبًا نحو قمت إذا قام زيد (زر، بحر٢، ٣٠٦، ١٩)

- إذا للمفاجأة بأن تكون بين الجملتين، ثانيتهما إسمية (حرفًا في الأصحّ) لأن المفاجأة معنى من المعاني كالاستفهام والنفي والأصل فيها أن تؤدّي بالحروف، وقيل ظرف مكان وقيل ظرف زمان نحو خرجت فإذا زيد واقف أي فاجأ وقوفه خروجي أو مكانه أو زمانه، وهل الفاء فيها زائدة لازمة أو عاطفة أو سببية محضة أقوال. (وللمستقبل ظرفًا مضمنة معنى الشرط غالبًا) فيجاب بما يجاب به الشرط نحو ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ﴾ الآية (النصر: ١) وقد لا تضمن معنى الشرط نحو آتيك إذا احمرّ البسر أي وقت احمراره. (وللماضي والحال نادرًا) نحو وإذا رأوا تجارة الآية فإنّها نزلت بعد الرؤية والانفضاض ونحو ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ﴾ (الليل: ١) إذ غشيانه أي طمسه آثار النهار مقارن له (نص، لب، ٥٤، ١٥)

- (إذا) وضعت (لزمان) حدوث (ما أضيفت إليه) كقوله تعالى ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ﴾ أي وقت غشيانه بدل من الليل لا حال عنه (با، يسر٢، ١٢٢، ٧)

- إذا ... تستعمل للشرط فيجزم بها المضارع ويكون استعمالها في أمر على خطر الوجود (عا، نسم، ٩٥، ١٨)

- إذا للمفاجأة حرفًا وفاقًا للأخفش وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور ظرف مكان والزمخشري والزجاج ظرف زمان وترد ظرفًا للمستقبل مضمّنة معنى الشرط غالبًا وندر مجيئها للماضي والحال (صد، أمل، ٢٧، ٥)

- إذا تصلح عند نحاة الكوفة للوقت وللشرط، فإذا دخلت الفاء في جوابها كانت للشرط جازمة للفعل، ويسقط الوقت عنها حينئذٍ، فكانت حرف شرطٍ كإن، وقد لا يجازى بها. "وإذا يحاس الحيس يدعى جندب". فتكون للوقت، وهذا مذهب أبي حنيفة. وعند نحاة البصرة هي موضوعة للوقت، وقد تستعمل للشرط مجازًا من غير سقوط معنى الوقت عنها، نظير متى، وهو قولهما، فإذا قال لامرأته: إذا لم أطلقك فأنت كذا؛ لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت أحدهما، نظير إن لم إطلقك، وقالا: يقع الطلاق متى فرغ من كلامه، مثل متى لم أطلقك، وهذا إذا لم ينوِ، وإلّا فكما نوى. (سو، حصل، ١٩٠، ٩)

- إذا ما ومتى فإنهما للزمان، فإذا قال: أنت كذا إذا أو إذا ما، أو متى أو متى ما شئت؛ تشاء في المجلس وبعده، لاتصال الطلاق بالزمان دون المكان (سو، حصل، ١٩٢، ٢)

- إذا: للمفاجأة أيضًا، والخلاف في حرفيتها وظرفيتها كما في إذا. وترد ظرفًا للمستقبل متضمّنة الشرط غالبًا، فتجاب بما يصدر بالفاء، نحو: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾ (النصر: ١)، والجواب فسبح... إلخ، وقد لا تضمن معنى الشرط، نحو: آتيك إذا احمرَّ البسر، أي: وقت احمراره (سو، حصل، ٢١٢، ٥)

إذاعة

- التقيّة وضدّها الإذاعة (كل، كف١، ٢٢، ١٣)

إذن

- "إذن": فتكون جوابًا نحو قولك: إذن أكرمك. وتكون صلة إذا كانت متوسطة: ولهذا قال بعضُ أصحابنا فيما روي من قوله

صلى الله عليه وسلم: "إني إذن صائم" أنه أخبر عن صيام متقدم لا صيام ابتدأه لوقته (بج، حكف١، ٦٨، ٩)

- إذن: للتعليل (غز، من، ٩٥، ١٢)
- إذن: للجواب والجزاء: تقول لمن قال: أنا أزورُك: إذن أكرمك، وتأتي صلةً إذا كانت متوسّطة (زر، بحر٢، ٣١٨، ١٤)
- (إذن) من نواصب المضارع (للجواب والجزاء قيل دائمًا وقيل غالبًا)، وقد تتمخّض للجواب فإذا قلت لمن قال أزورك إذن أكرمك فقد أجبته وجعلت إكرامك له جزاء لزيارته أي إن زرتني أكرمتك، وإذا قلت لمن قال أحبك إذن أصدّقك فقد أجبته فقط على القول الثاني ومدخول إذن فيه مرفوع لانتفاء استقباله المشترط في نصبها ويتكلّف الأول في جعل هذا مثلًا للجزاء أيضًا أي إن كنت قلت ذلك حقيقة صدّقتك (نص، لب، ٥٣، ٢)
- إذن قال سيبويه للجواب والجزاء (صد، أمل، ٢٦، ٢٣)

إذن بتجارة

- الإِذن بالتجارة لا يقبل التخصيص إلّا إِذا كان الآذن مضاربًا في نوع واحد فإِذن لعبد المضاربة فإِنّه يكون مأوذنًا في ذلك النوع خاصة (نج، نظر، ٣٣٣، ١)

إذن في الإجارة

- الإِذن في الإِجارة إِذن في التجارة وعكسه (نج، نظر، ٣٣٢، ١٥)

إذن في التجارة

- الإِذن في الإِجارة إِذن في التجارة وعكسه (نج، نظر، ٣٣٢، ١٥)

أذهان

- الرجل له وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان، أما وجوده في الأعيان فلا عموم له فيه، إذ ليس في الوجود رجل مطلق بل إما زيد وإما عمرو، وليس يشملهما شيء واحد هو الرجولية. وأما وجوده في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته في الدلالة إلى زيد وعمرو واحدة، يُسمّى عامًا باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة. وأما ما في الأذهان من معنى الرجل فيُسمّى كليًا من حيث أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل، فإذا رأى عمر ألم يأخذ منه صورة أخرى. وكان ما أخذه من قبل نسبته إلى عمر، والذي حدث الآن كنسبته إلى زيد الذي عهده أوّلًا. فهذا معنى كليته فإن سُمّي عامًا بهذا فلا بأس (غز، مس٢، ٣٣، ٥)

إرادة

- الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأمّا من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك (كل، كف١، ١٠٩، ١٩)
- العلم متقدّم على المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة (كل، كف١، ١٤٩، ١)
- تعلم ما الإرادة؟ قلت: لا، قال: هي العزيمة على ما يشاء (كل، كف١، ١٥٨، ٤)
- الإرادة – هو ما يريد به المريد المراد (جون، جهك، ٣١، ١٤)
- اللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة، والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة، فإذا دعي إلى غداء فقال: والله لا أتغدى، أو قيل له "نم" فقال: والله لا أنام، أو "اشرب هذا الماء" فقال: والله لا أشرب، فهذه كلها الفاظ عامة نُقلت إلى معنى

الخصوص بإرادة المتكلم التي يقطع السامع عند سماعها بأنه لم يرد النفي العام إلى آخر العمر (جو، علم١، ٢١٨، ٢٣)

- الأمر والنهي يستلزم طلبًا وإرادة من الآمر؛ فالأمر يتضمّن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه، والنهي يتضمّن طلبًا لترك المنهي عنه وإرادةً لعدم إيقاعه ومع هذا ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمّنان أو يستلزمان إرادة، بها يقع الفعل أو الترك أو لا يقع (شط، وفق٣، ١١٩، ٤)

- الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين: أحدهما الإرادة الخَلْقية القدَرية المتعلّقة بكل مراد، فما أراد الله كونه كان، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه - أو تقول: وما لم يرد أن يكون فلا سبيل إلى كونه. والثاني الإرادة الأمرية المتعلّقة بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه. ومعنى هذه الإرادة أنّه يحبّ فعل ما أمر به ويرضاه، ويحب أن يفعله المأمور ويرضاه منه، من حيث هو مأمور به وكذلك النهي يحب ترك المنهى عنه ويرضاه (شط، وفق٣، ١١٩، ٨)

- القدرة القوة التي تصير مؤثّرة عند انضمام الإرادة إليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده، وإن أريد القوة المؤثّرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان، وإن كانت متقدّمة بالذات بمعنى احتياج الفعل إليها ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لامتناع تخلّف المعلول عن علّته التامة أعني جملة ما يتوقّف عليه (تف، وضح١، ١٩٩، ٣)

إرادة قدرية

- الإرادة القدَرية هي إرادة التكوين (شط، وفق٣، ١٢١، ١٢)

إرادة اللفظ

- إرادة المعنى آكد من إرادة اللفظ؛ فإنه المقصود واللفظ وسيلة، هو قول أئمة الفتوى من علماء الإسلام، وقال مالك وأحمد فيمن قال "أنت طالق البتة" وهو يريد أن يحلف على شيء ثم بدا له فترك اليمين: لا يلزمه شيء؛ لأنه لم يرد أن يطلّقها، وكذلك قال أصحاب أحمد، وقال أبو حنيفة: من أراد أن يقول كلامًا فسبق لسانه فقال "أنت حرة" لم تكن بذلك حرة، وقال أصحاب أحمد: لو قال الأعجمي لامرأته أنت طالق وهو لا يفهم معنى هذه اللفظة لم تطلق، لأنه ليس مختارًا للطلاق، فلم يقع طلاقه كالمكره (جو، علم٣، ٦٢، ٢١)

إرادة المعنى

- إرادة المعنى آكد من إرادة اللفظ؛ فإنه المقصود واللفظ وسيلة، هو قول أئمة الفتوى من علماء الإسلام، وقال مالك وأحمد فيمن قال "أنت طالق البتة" وهو يريد أن يحلف على شيء ثم بدا له فترك اليمين: لا يلزمه شيء؛ لأنه لم يرد أن يطلّقها، وكذلك قال أصحاب أحمد، وقال أبو حنيفة: من أراد أن يقول كلامًا فسبق لسانه فقال "أنت حرة" لم تكن بذلك حرة، وقال أصحاب أحمد: لو قال الأعجمي لامرأته أنت طالق وهو لا يفهم معنى هذه اللفظة لم تطلق، لأنه ليس مختارًا للطلاق، فلم يقع طلاقه كالمكره (جو، علم٣، ٦٢، ٢١)

أرباب الخصوص

- الملقّبون بأرباب الخصوص (قالوا): إنّه ليس للعموم صيغة تخصّه، وأنّ ما ذكروه من الصيغ موضوعٌ للخصوص، وهو أقلّ الجمع، إما

اثنان أو ثلاثة، ولا يقتضي العموم إلّا بقرينة. وبه قال ابن المُنْتَاب من المالكية، ومحمد بن شجاع البَلْخي من الحنفية، وغيرهما. وقال القاضي في "التقريب"، والإمام في "البرهان": يزعمون أنّ الصيغ الموضوعة للجمع نصوصٌ في الجمع، محتملات فيما عداه إذا لم تثبت قرينة تقتضي تعدّيها عن أقلّ المراتب (زر، بحر٣، ١٧، ٤)

- "أرباب الخصوص" فيقولون إنه يؤخذ في ألفاظ العموم بأقلّ ما تدلّ عليه، وذلك لأنها موضوعة لأقلّ الجمع، ولا يؤخذ فيها بأكثر من ذلك ما لم يقم الدليل على العموم، ولهذا يقولون إن لفظ الفقراء والمساكين مثلًا إنما ينزل على أقلّ الجمع لأنه القدر المستيقن دخوله تحت اللفظ، والباقي مشكوك فيه، ولا سبيل إلى إثبات حكم بالشك (دوا، دخل، ١٣٤، ٣)

- قال "أرباب الخصوص" فيما يتعلّق بالأمر: إن صيغة الأمر لفظ خاص بواحد من تلك المعاني حقيقة وعينًا من غير اشتراك ولا إجمال. غير أنهم اختلفوا في تعيين ذلك المعنى: فذهبت طائفة من الفقهاء إلى أنه حقيقة في الإباحة، ونقل ذلك عن بعض أصحاب مالك؛ واحتجّوا لذلك بأن ما ثبت "أمرًا" كان مقتضيًا لموجبه لا محالة، فيثبت أدناه وهو الإباحة. وذهب جماعة من الفقهاء، والشافعي في أحد قوليه، وعامّة المعتزلة، إلى أن الأمر حقيقة في الندب، مجاز فيما سواه؛ واحتجّوا لذلك بأن صيغة الأمر لطلب الفعل، وهذا الطلب لا بدّ فيه من أن يكون جانب إيجاد الفعل راجحًا على الترك، وهذا الرجحان إنما يكون بالوجوب أو بالندب، ... وذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة إلى أن الأمر حقيقة في الوجوب، مجاز فيما عداه؛ واحتجّوا لذلك بأن تصاريف الأفعال من ماض ومضارع واستقبال إنما وضعت لمعانٍ على سبيل الخصوص كسائر العبارات، فصار معنى المضي للماضي لازمًا لا يخرج عنه إلا بدليل، وكذا معنى الحال للمضارع. ومثل ذلك صيغة الأمر فإنها موضوعة لطلب المأمور به وهذا لا يثبت إلا بالامتثال الكامل، والامتثال الكامل يقتضي الوجوب ولا يخرج عنه إلا بدليل (دوا، دخل، ١٤٩، ١)

إرسال

- الإرسالُ خلاف التقييد لغةً، وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمّي مُرْسلًا لعدم تقيّده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه. وهو في اصطلاح المحدِّثين: أن يَتْرك التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام، فيقول: قال رسول الله عليه السلام كذا (بخ، بزد٣، ٥، ٧)

إرشاد

- لا فرق بين الإرشاد والندب إلا أن الندب لثواب الآخرة والإرشاد للتنبيه على المصلحة الدنيوية (غز، مس١، ٤١٩، ٤)
- التأديب لتهذيب الأخلاق وإصلاح العادات، وكذا الإرشاد قريب منه إلّا أنّه يتعلّق بالمصالح الدنيوية، والتهديد هو التخويف ويقرب منه الإنذار (تف، وضح١، ١٥٢، ١٣)
- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم،

والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالًا، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ﴿أَلْقُوا مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (مل، مرق١، ١٥٦، ٥)

أركان الإجماع

- أركان الإجماع: لا بدّ لتحقّق الإجماع من أركان أربعة نعرج على ذكرها فيما يأتي: الركن الأول: توافر عدد المجتهدين في عصر وقوع الحادثة التي يراد الحكم فيها فلو خلا عصر وقوع هذه الحادثة من المجتهدين أو وجد في هذا العصر مجتهد واحد لا ينعقد الإجماع. الركن الثاني: اتّفاق جميع مجتهدي العصر الذي وقعت فيه الحادثة على حكم واحد فلو اتّفق مجتهدو مصر وسوريا والعراق على حكم واحد في حادثة من الحوادث ولم يوافقهم على هذا الحكم مجتهدو الحجاز ولبنان والأردن لا ينعقد شرعًا بهذا الاتّفاق الخاص إجماع لأن الإجماع لا ينعقد إلا بالاتّفاق العام من جميع المجتهدين الموجودين في جميع الأقطار في عصر الحادثة التي يراد وجود الحكم لها. . . الركن الثالث: الاتّفاق من جميع المجتهدين لا بدّ وأن يكون بإبداء كل رأيه في الواقعة التي حدثت قولًا أو فعلًا بأن يكون المجتهد قد قضى في الحادثة التي يراد الحكم فيها بقضاء، ويستوي في ذلك إبداء الرأي على انفراد أو إبداء الرأي مع الجميع وهذا في الإجماع الصريح، أما في الإجماع السكوتي فلا يشترط إبداء الرأي من الكل بالقول أو الفعل بل يكفي إبداء الرأي قولًا أو فعلًا من البعض وسكوت الباقين سكوتًا مجرّدًا عن العلامة التي تدلّ على المخالفة أو الموافقة. الركن الرابع: الاتّفاق من جميع المجتهدين لا بدّ وأن يكون على حكم شرعي كالصحة والفساد فإذا اتّفقوا على حكم عقلي أو لغوي لا يكون ذلك إجماعًا شرعيًّا (برد، برص، ٢١٧، ٣)

أركان الحكم

- أركان الحكم وهي أربعة الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه ونفس الحكم (غز، مس١، ٨٣، ١)

أركان الشيء

- أركان الشيء هي أجزاؤه الداخلة فيه التي يتركّب منها حقيقة في العقل وتوجد بها أفراده (شل، شلص، ٢٠٩، ٨)

أركان القياس

- أركان القياس أربعة: الأصل والفرع وحُكم الأصل والوصف الجامع. أما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقّفه عليه ولو كان ركنًا فيه لتوقّف على نفسه وهو مُحال (بخ، بزد٣، ٦١٢، ١٢)

- أركان القياس (حكم الأصل وشرطه ثبوته بغير قياس ولو إجماعًا)، إذ لو ثبت بقياس كان القياس الثاني عند اتحاد العلّة لغو للاستغناء عنه بقياس الفرع فيه على الأصل في الأول وعند اختلافها غير منعقد لعدم اشتراك الأصل والفرع فيه في علّة الحكم. فالاتحاد كقياس التفاح على البُرّ في الربوية بجامع الطعم ثم قياس السفرجل على التفاح فيما ذكر وهو لغو للاستغناء عنه بقياس السفرجل على البر، والاختلاف كقياس الرتق وهو انسداد محل الوطء على جب الذكر في فسخ النكاح بجامع فوات التمتّع ثم قياس الجذام على الرتق فيما ذكر، وهو غير منعقد لأن فوات التمتّع غير موجود فيه (نص، لب، ١١١، ٢١)
- أركان القياس وهي أربعة: الأصل والفرع والعلّة والحكم ولا بدّ من هذه الأربعة الأركان في كل قياس ومنهم من ترك التصريح بالحكم وذهب الجمهور إلى أنه لا يصحّ القياس إلا بعد التصريح به، قال ابن السمعاني ذهب بعضهم إلى جواز القياس بغير أصل قال وهو من خلط الاجتهاد بالقياس والصحيح أنه لا بدّ من أصل لفروع لا تتفرّع إلا عن أصول انتهى (شو، فح، ١٩٠، ٩)

أركان النسخ

- أركان السنخ أربعة: النسخ والناسخ والمنسوخ والمنسوخ عنه (غز، مس١، ١٢١، ١١)

إرهاب

- إستحلال القتل باسم الإرهاب الذي يسمّيه ولاة الظلم سياسية وأبهة الملك ونحو ذلك، فظاهر أيضًا؛ وهو نوع من أنواع شريعة القتل المخترعة (شط، عصم٢، ٣٣٦، ٢٥)

إزدحام المعاني

- ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لأحدها على الباقي كما في المشترك في أصل الوضع، إلا أن التوارد ههنا أعم منه في المشترك، لأنه في المشترك باعتبار الوضع فقط وههنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحُّشه من غير اشتراك فيه وباعتبار إبهام المتكلم الكلام، وهذا لأن المجمل أنواع ثلاثة: نَوع لا يُفهم معناه لغة كالهُلُوع قَبْل التفسير. ونوع معناه مفهوم لُغةً ولكنه ليس بمراد كالرِّبا والصّلاة والزّكاة. ونَوعٌ معناه معلوم لغة إلا أنه متعدّد، والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه (بخ، بزد١، ١٤٦، ٤)

أزل الآزال

- أزل الآزال قلنا يجوز أن يراد القدم الذاتي، فإنّ الأزل القدم على ما ذكر في الصحاح فأزل الآزال على هذا قدم القدمات بمعنى أكملها، كقولهم طلحة الطلحات وأبد الآباد يعني أنّه مدبّر الكائنات مع كونه غير محتاج إلى الغير من موجود معين، ويحتمل أن يراد به القدم الزماني الذي تفرّدت به ذاته وصفاته (بد، بدخ١، ١١، ٢٠)

إزهاء

- "الإزهاء" تغيّر لون الثمرة في حالة الطِّيب (دق، عمد٢، ١٢٣، ٩)

أسئلة

- الأسئلة ترجع إلى المنع والمعارضة، لأنّه متى حصل الجواب عن المنع والمعارضة تمّ الدليل وحصل الغرض من إثبات المدّعى ولم يبق

للمعترض مجال، فيكون ما سواها من الأسئلة باطلًا فلا يسمع، لأنّه لا يحصل الجواب عن جميع المنوع إلّا بإقامة الدليل على جميع المقدّمات وبيان لزوم الحكم فيها وإلّا لاتّجه المنع. وكذلك لا يحصل الجواب عن المعارضة إلّا ببيان انتفاء المعارض عن كلها وبيان كيفية رجوعها إلى ذلك: أما الاستفسار فلأنّ الكلام إذا كان محتملًا لا يحصل غرض المستدلّ إلّا بتفسيره، فالمطالبة بتفسيره تستلزم منع تحقيق الوصف ومنع لزوم الحكم عنه، فهو راجع إلى المنع. وأما التقسيم فهو راجع إلى المنع أو المعارضة، لأنّ الكلام إذا كان محتملًا لأمرين فيضطرّه المنع إلى اختيار القسمين، وحينئذٍ يتّجه عليه المنع أو المعارضة. وأما المطالبة فهي مع لزوم الحكم عن الوصف فهي داخلة في النقض. وأما النقض فمعارضة، لأنّه يبطل العلّة. وأما الفرق فكذلك، لأنّه ما يكون بدا معنى في الأصل أو في الفرع عن المعنى الذي علّل به المستدلّ. وأما الكسر فهو نوع من النقض، والنقض معارضة. وأما القول بالموجب فهو راجع إلى المنع، لأنّه عبارة عن تسليم الدليل مع استيفاء النزاع في الحكم، وذلك منع لزوم الحكم ممّا ادّعاه المستدلّ. وأما القلب فمعارضة في الحكم، وقيل: إنّه راجع إلى المنع. وأما عدم التأثير فمعارضة في المقدّمة، وذلك لأنّ المستدلّ إذا احتجّ بالقياس فقال له المعترض: ما ذكرته من المعنى الجامع غير صالح للعلّية لثبوت الحكم بدونه كان ذلك معارضة في المقدمة، لأنّ ثبوت علّية الوصف الجامع مقدّمة في القياس (زر، بحر٥، ٣٥٠، ٢)

أسباب

- الأحكام الشرعية تتعلّق بأسبابها، وذلك لأن الوجوب غيب عنا فلا بد مِنْ علامة يعرف العبد بها وجوب الحكم، وبهذا الاعتبار أضيف الأحكام إلى الأسباب (شش، ششا، ٣٦٤، ٦)

- لمّا عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال، لا سيما بعد انقطاع الوحي، أظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بأمور محسوسة نصّبها أسبابًا لأحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام، على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها (غز، مس١، ٩٣، ٧)

- الأسباب ههنا أنها هي التي أضاف الأحكام إليها كقوله تعالى ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ (الإسراء: ٧٨) (غز، مس١، ٩٣، ٨)

- الأمر والنهي . . . إنما يراد بها طَلب الأحكام المشروعة وأداؤها. وإنما الخطاب للأداء ولهذه الأحكام أسباب تُضاف إليها شرعية وُضعت تيسيرًا على العِباد، وإنما الوُجوب بإيجاب الله تعالى لا أثر للأسباب في ذلك وإنما وُضعت تيسيرًا على العباد (بخ، بزد٢، ٦٢١، ٣)

- وضعت الأسباب ونُسب الوجوب إليها تيسيرًا وهي في الحقيقة أمارات (بخ، بزد٢، ٦٢٢، ٨)

- الناس في الأسباب لهم ثلاث طرق: إبطالها بالكلية. وإثباتها على وجه لا يتغيّر ولا يقبل سلب سببيتها ولا معارضتها بمثلها أو أقوى منها كما يقوله الطبائعية والمنجّمون والدهرية. والثالث ما جاءت به الرسل ودلّ عليه الحسّ والعقل والفطرة إثباتها أسبابًا، وجواز بل وقوع سَلْب سببيتها عنها إذا شاء الله ودفعها بأمور

أخرى نظيرها أو أقوى منها، مع بقاء مقتضى السببية فيها (جو، علم٢، ٢٩٨، ٢٢)

- الأسباب لم تكن أسبابًا لأنفسها من حيث هي موجودات فقط؛ بل من حيث ينشأ عنها أمورٌ أُخَر. وإذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسبابًا، القصدُ إلى ما ينشأ عنها من المسبّبات (شط، وفق١، ١٩٥، ١)

- الأحكام الشرعية إنّما شُرِعَتْ لِجلب المصالح أو دَرْءِ المفاسد وهي مسبباتُها قطعًا. فإذا كنّا نَعلم أنّ الأسباب إنّما شُرِعَتْ لأجل المسبِّبات، لزم من القصد إلى الأسباب القصدُ إلى المسبّبات (شط، وفق١، ١٩٥، ٥)

- المسبِّبات لو لم تقصد بالأسباب لم يكن وضعها أنّها أسباب؛ لكنّها فُرِضَت كذلك. فهي ولا بدّ موضوعةٌ على أنّها أسباب، ولا تكون أسبابًا إلّا لمسبِّبات. فواضع الأسباب قاصدٌ لوقوعِ المسبِّبات من جهتها. وإذا نبت هذا، وكانَت الأسباب مقصودةَ الوضع للشارع، لزم أن تكون المسبّبات كذلكَ (شط، وفق١، ١٩٥، ٧)

- الإلتفات إلى المسبِّبات بالأسباب له ثلاث مراتب: إحداها أن يدخل فيها على أنّه فاعل للمسبّب أو مولّد له. فهذا شرك أو مُضاهٍ له والعياذُ بالله. والسبب غير فاعل بنفسه ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الرعد: ١٦؛ الزمر: ٦٢) ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦)... والثانية: أن يدخل في السبب على أنّ المسبّب يكون عنده عادة. وهذا هو المتكلّم على حكمه قبل. ومحصوله طلب المسبّب عن السبب لا باعتقاد الإستقلال، بل من جهة كونه موضوعًا على أنّه سبب لمسبّب. فالسبب لا بدّ أن يكون سببًا لمسبّب؛ لأنّه معقوله، وإلّا لم يكن سببًا، فالإلتفات إلى المسبّب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه، ولا هو مناف لكون السبب واقعًا بقدرة الله تعالى؛ فإنّ قدرة الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه. فلا ينفي وجود السبب كونه خالقًا للمسبّب. لكن هنا قد يغلب الإلتفات إليه حتى يكون فقد المسبّب مؤثّرًا ومنكرًا، وذلك لأنّ العادة غلبت على النّظر في السبب بحكم كونه سببًا ولم ينظر إلى كونه موضوعًا بالجعل لا مقتضيًا بنفسه. وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الأسباب. والثالثة: أن يدخل في السبب على المسبّب من الله تعالى لأنّه المسبِّب. فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنّه مسبّب عن قدرة الله وإرادته، من غير تحكيم لكونه سببًا؛ فإنّه لو صحّ كونه سببًا محقّقًا لم يتخلّف، كالأسباب العقلية. فلمّا لم يكن كذلك تمخض جانب التسبيب الرباني بدليل السبب الأول (شط، وفق١، ٢٠١، ١١)

- الإلتفات إلى المسبّب له ثلاث مراتب: إحداها أن يدخل في السبب من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم لينظر كيف يعملون، من غير التفات إلى غير ذلك. وهذا مبني على أنّ الأسباب والمسبّبات موضوعة في هذه الدار ابتلاء للعباد وامتحانًا لهم، فإنّها طريق إلى السعادة أو الشقاوة. وهي على ضربين أحدهما ما وضع لابتلاء العقول وذلك العالم كلّه من حيث هو منظور فيه، وصنعة يستدلّ بها على ما وراءها. والثاني ما وضع لابتلاء النفوس. وهو العالم كلّه أيضًا من حيث هو موصل إلى العباد المنافع والمضارّ، ومن حيث هو مسخّر لهم ومنقاد لما يريدون فيه، لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر، ولتجري أعمالهم تحت

حكم الشرع، ليسعد بها من سعد ويشقى من شقي، وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء المحتّم الذي لا مردّ له؛ فإنّ الله غني عن العالمين، ومنزّه عن الإفتقار في صنع ما يصنع إلى الأسباب والوسائط؛ لكن وضعها للعباد ليبتليهم فيها... والثانية أن يدخل فيه بحكم قصد التجرّد عن الالتفات إلى الأسباب من حيث هي أمور محدثة، فضلًا عن الإلتفات إلى المسبّبات؛ بناءً على أنّ تفريد المعبود بالعبادة أن لا يشرك معه في قصده سواه، واعتمادًا على أنّ التشريك خروج عن خالص التوحيد بالعبادة؛ لأنّ بقاء الإلتفات إلى ذلك كلّه بقاء مع المحدثات، وركون إلى الأغيار. وهو تدقيق في الشركة. وهذا أيضًا في موضعه صحيح... والثالثة أن يدخل في السبب بحكم الإذن الشرعي مجرّدًا عن النظر في غير ذلك؛ وإنّما توجهه في القصد إلى السبب تلبية للأمر لتحقّقه بمقام العبودية؛ لأنّه لمّا أذن له في السبب أو أمر به، لبّاه من حيث قصدُ الآمر في ذلك السبب. وقد تبيّن له أنّه مسبِّبه وأنّه أجرى العادة به، ولو شاء لم يجرها؛ كما أنّه قد يخرقها إذا شاء (شط، وفق١، ٢٠٣، ٢)

- الله عزّ وجلّ جعل المسبّبات في العادة تجري على وزن الأسباب في الاستقامة أو الاعوجاج. فإذا كان السبب تامًّا والتسبّب على ما ينبغي، كان المسبّب كذلك. وبالضدّ. ومن ههنا إذا وقع خلل في المسبّب نظر الفقهاء إلى التسبّب: هل كان على تمامه أم لا؟ فإن كان على تمامه لم يقع على المتسبّب لوم؛ وأن لم يكن على تمامه رجع اللوم والمؤآخذة عليه (شط، وفق١، ٢٣٢، ١٠)

- الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح؛ كما أنّ الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد (شط، وفق١، ٢٣٧، ٤)

- الأسباب في الاستقامة والاعوجاج، والاعتدال والانحراف؛ فالخوارق مسبّبات عن الأسباب التكليفية، فبقدر اتّباع السنّة في الأعمال، وتصفيتها من شوائب الأكدار، وغيوم الأهواء، تكون الخارقة المترتّبة (شط، وفق٢، ٢٧٨، ١)

- العلّة أصل من جهة احتياج المعلول إليه وابتنائه عليه، والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلّة الغائية، والغاية وإن كانت معلولة للفاعل متأخّرة عنه في الخارج إلّا أنّها في الذهن علّة لفاعليته متقدّمة عليها. ولهذا قالوا الأحكام علل مآلية والأسباب علل آلية، وذلك لأن احتياج الناس بالذات إنّما هو إلى الأحكام دون الأسباب وإنّما قال كالعلّة مع المعلول دون السبب مع المسبّب، كما في بيان أنواع العلاقة لأنّ من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلّة والمسبّب لا يطلق عليه مجازًا (تف، وضح١، ٧٦، ٢٣)

- الأسباب على ضربين: أحدهما: أسباب تقتضي لأجلها الحكم في الابتداء، فيدخل المتعقّب والابتداء. والثاني: لأجلها كان الحكم، وما يرتفع السبب إلّا ويرتفع الحكم، فيحتاج أن يتأمّل الخطاب. فإن كان سبب الرخصة عامًّا عمّمناه، ولم يراع السبب، وإن كانت الرخصة منوطة بالسبب علّقناه به، ولا يجوز أن يتعدّى السبب إلى غيره، وعلى هذا تحمل الأسباب كلها (زر، بحر٣، ٢١١، ٢١)

- الأسباب لا تنتصب بالاستنباط، وإنّما تنتصب

بإيماء النص والإجماع (زر، بحر٥، ٧٠، ٤)
- الأسباب علل مؤثّرة، نصّبها الله في الطبيعة، والأحكام دلائل وأمارات (عج، أصل، ٣٨٥، ٧)

أسباب الأحكام
- الأصل في أسباب الأحكام أن تتقدّم على الأحكام، وقد يتقدّم الحكم على سببه، وذلك إذا تلف المبيع قبل قبضه فهو من ضمان البائع، ولهذا كانت مغارمها عليه، لأنّ البيع ينفسخ بالتلف، لتعذّر اقترانه به، ولا يصحّ أن يكون بعد التلف، لأنّ حقيقة الفسخ انقلاب الملك بعد تلف المبيع ولا يصحّ انقلاب الملكين بعد التلف، لأنّه خرج عن أن يكون مملوكًا بعد ذهابه بنفس انقلابه إلى ملك البائع قبل تلفه (زر، بحر١، ٣٠٩، ٣)

أسباب الأحكام الشرعية
- أسباب الأحكام الشرعية أنواع أربعة: سبب صورة لا معنى وهو يُسمّى سببًا مجازًا، وسبب صورة ومعنى وهو يُسمّى سببًا محضًا، وسبب فيه شبهة العلة، وسبب هو بمعنى العلة (سر، صوس٢، ٣٠٤، ٩)

أسباب التخفيف
- أسباب التخفيف سبعة: السفر والمرض والإكراه والنسيان والجهل والعسر وعموم البلوى، والنقص (نج، نظر، ٣، ٦)

أسباب التملّك
- أسباب التملّك: المعاوضات المالية والأمهار والخلع والميراث والهبات والصدقات والوصايا والوقف والغنيمة والاستيلاء على المباح والإحياء، وتملّك اللقطة بشرطه، وديّة القتيل يملكها أو لا ثم تنقل إلى الورثة، ومنها الغرّة يملكها الجنين فتورث عنه، والغاصب إذا فعل بالمغصوب شيئًا أزال به اسمه وعظم منافعه ملكه وإذا خلط المثلي بمثلي بحيث لا يتميّز ملكه (نج، نظر، ٤١١، ١٩)

أسباب شرعية
- الأسباب - من حيث هي أسباب شرعية لمسببات - إنّما شرعت لتحصيل مسبّباتها، وهي المصالح المجتلبة، أو المفاسد المستدفعة (شط، وفق١، ٢٤٣، ١٢)

أسباب مشروعة
- الأسباب المشروعة يترتّب عليها أحكام ضمنًا، كذلك غير المشروعة يترتّب عليها أيضًا أحكام ضمنًا؛ كالقتل يترتّب عليه القصاص، والدية في مال الجاني أو العاقلة، وغرم القيمة إن كان المقتول عبدًا، والكفارة. وكذلك التعدّي يترتّب عليه الضمان والعقوبة. والسرقة يترتّب عليها الضمان والقطع، وما أشبه ذلك من الأسباب الممنوعة في خطاب التكليف، المسبّبة لهذه الأسباب في خطاب الوضع (شط، وفق١، ٢٥٨، ١٨)

إستئذان
- "الاستئمار" طلب الأمر، و"الاستئذان" طلب الإذن (دق، عمد٢، ١٧٧، ٤)

إستئمار
- "الاستئمار" طلب الأمر، و"الاستئذان" طلب الإذن (دق، عمد٢، ١٧٧، ٣)

إستثناء

- الاستثناء فليس في مضمونه ولا في لفظه ما يقتضي رجوعه إلى ما تقدّمه فوجبَ أن يكون حكمُه مقصورًا على ما يليه إذ قد صحّ حكمه فيه، ومن ادّعى رجوعَه إلى ما تقدَّم كان مدعيًا لتخصيص عموم بلا دلالة (جص، فص١، ٢٦٩، ١).

- الاستثناء المتّصل بالكلام يخصّه. إذ قد بيّنّا أنّه يُخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته. وذلك نحو قول القائل: "لزيد عندي عشرة دراهم إلّا درهمًا"، "وأكرم النّاس إلّا الفاسقين". ومن حقه أن يكون متّصلًا بما يخصّه، أو في حكم المتصّل به. أمّا اتّصاله بالكلام فنحو قولك: "له عليّ عشرة إلّا درهمًا". وكقولك: "أكرِمْ العرب الطّوال البيض إلّا الفاسقين" لأنّ هذا الاستثناء يُخرج الفاسقين من العرب البيض الطّوال. فلم يتأخّر عن المستثنى منه على الحقيقة. وأمّا الذي هو في حكم المتّصل، فبأن يكون انفصاله وتأخّره على وجه لا يدلّ على أن المتكلّم قد استوفى غرضه من الكلام. نحو أن يسكت قبل الاستثناء لانقطاع نفس، أو بلع ريق (بص، مع١، ٢٦٠، ١٧)

- الاستثناء - ورود لفظ أو بيان بفعل بإخراج بعض ما اقتضاه لفظ آخر وكان المراد في اللفظ الأول ما بقي بعد المستثنى منه وهذا هو الفرق بين النسخ والاستثناء، لأن النسخ كان فيه اللفظ الأول مرادًا كله طول مدته وأما المستثنى منه فلم يكن اللفظ الأول مرادًا كله قط (حز، حكا١، ٤٥، ٤)

- التخصيص والاستثناء نوعان من أنواع البيان لأن بيان الجملة قد يكون بتفسير كيفياتها وكمياتها دون أن يخرج من لفظها شيء يقتضيه في اللغة. كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (البقرة: ٢٧٧؛ التوبة: ٥ و١١؛ الحج: ١٤١). فبيّن رسول الله صلى الله عليه وسلم ماهية هذه الزكاة المأمور بإيتائها، دون أن يخرج من لفظ الزكاة شيئًا (حز، حكا١، ٨٠، ٤)

- النسخ: فهو رفع الحكم أو بعضه جملة. والفرق بينه وبين الاستثناء والتخصيص أن الجملة الواردة التي جاء التخصيص أو الاستثناء منها لم يرد الله تعالى قط إلزامها لنا على عمومها وقتًا من الدهر (حز، حكا١، ٨٠، ١٦)

- لو كان للخصوص صيغة لما كان للاستثناء معنى، لأنه لم يكن يستفاد به فائدة أكثر مما يفهم من اللفظ قبل ورود الاستثناء (حز، حكا٣، ١٠٧، ٥)

- الاستثناء هو تخصيص بعض الشيء من جملته، أو إخراج شيء ما ممّا أدخلت فيه شيئًا آخر، إلا أن النحويين اعتادوا أن يسمّوا بالاستثناء ما كان من ذلك بلفظ: حاشا، وخلا، وإلا، وما لم يكن، وما عدا، وما سوى. وأن يجعلوا ما كان خبرًا من خبر كقولك: اقتل القوم ودع زيدًا، مسمّى باسم التخصيص لا الاستثناء، وهما في الحقيقة سواء (حز، حكا٤، ١٠، ١٢)

- إذا وردت أشياء معطوفات بعضها على بعض، ثم جاء استثناء في آخرها، فإن لم يكن في الكلام نصّ بيان على أن ذلك الاستثناء مردود على بعضها دون بعض، فواجب حمله على أنه مردود على جميعها (حز، حكا٤، ٢١، ١٦)

- الاشتراط هو معنى الاستثناء (حز، حكا٤، ٢٥، ١)

- الاستثناء: فهو ما جاء بلفظ عام، ثم استثنى منه بعضُ ما يقع عليه ذلك اللفظ. كقوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ﴾ (المؤمنون: ٦) (حز، حكا٤، ٦٦، ١٣)
- الاستثناء من اللَّفظ العام، وهو على ضربين: استثناء يقع به التخصيص، واستثناء لا يقع به التخصيص، وحقيقة الاستثناء الذي يقع به التخصيص: كلامٌ ذو صِيَغٍ مخصوصةٍ دَلَّ على أنَّ المذكور فيه لم يرد باللفظ الأول (بج، حكف١، ١٨٢، ١٣)
- من شروط الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه، وهذا الذي عليه جماعة الناس (بج، حكف١، ١٨٣، ٢)
- الاستثناء على ثلاثة أضرب: استثناء من الجنس، واستثناء بعض الجملة، واستثناء من غير الجنس (بج، حكف١، ١٨٤، ١٣)
- الاستثناء من غير جنس المستثنى منه لا يكون استثناء حقيقة. وقال بعض أصحابنا: يكون حقيقة، وهو قول بعض المتكلمين (شي، تبص، ١٦٥، ٢)
- إذا تعقّب الاستثناء جُمَلًا عُطِفَ بعضها على بعض، رجع الاستثناء إلى الجميع. وقال أصحاب أبي حنيفة: يرجع إلى أقرب المذكور فقط. وقال الأشعرية: هو موقوف على الدليل. لنا: هو أن الاستثناء معنى يقتضي التخصيص، لا يستقل بنفسه. فإذا تعقب جُمَلًا، رجع إلى الجميع كالشرط. وهو إذا قال: امرأتي طالق، وعبدي حر، ومالي صدقة إن شاء الله، كان هذا الشرط يرجع إلى الجميع فكذلك الاستثناء (شي، تبص، ١٧٢، ٢)
- الاستثناء يجوز تخصيص اللفظ به وهو مأخوذ من قولهم ثنيت فلانًا عن رأيه إذا صرفته عنه، وقيل إنه مأخوذ من تثنية الخبر بعد الخبر ومن شرطه أن يكون متّصلًا بالمستثنى منه (شي، جا، ٢١، ١١)
- يجوز أن يتقدّم الاستثناء على المستثنى منه كما يجوز أن يتأخر (شي، جا، ٢١، ٢٠)
- يجوز أن يتقدّم الشرط في اللفظ ويجوز أن يتأخر كما يجوز في الاستثناء (شي، جا، ٢٣، ٢)
- الاستثناء نوعان: حقيقة، ومجاز ... وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع، وهو بمعنى لكن أو بمعنى العطف (سر، صوس١، ٤٢، ١٩)
- الاستثناء تغيير وتصرّف في الكلام فيقتصر على ما يليه خاصة لوجهين: أحدهما أن إعمال الاستثناء باعتبار أن الكل في حكم كلام واحد وذلك لا يتحقّق في الكلمات المعطوفة بعضها على بعض. والثاني أن أصل الكلام عامل باعتبار أصل الوضع وإنما انعدم هذا الوصف منه بطريق الضرورة فيقتصر على ما تتحقّق فيه الضرورة وهذه الضرورة ترتفع بصرفه إلى ما يليه (سر، صوس٢، ٤٤، ٢٣)
- حقيقة الاستثناء وصيغه معروفة وهي إلا وعدًا وحاشا وسوى وما جرى مجراها، وأم الباب إلا. وحدّه أنه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور فيه لم يرد بالقول الأول ففيه احتراز عن أدلة التخصيص لأنها قد لا تكون قولًا وتكون فعلًا وقرينة ودليل عقل، فإن كان قولًا فلا تنحصر صيغه (غز، مس٢، ١٦٣، ٣)
- الاتصال فمن قال أضرب المشركين ثم قال بعد ساعة إلا زيدًا لم يُعدّ هذا كلامًا بخلاف ما لو قال أردت بالمشركين قومًا دون قوم (شرط

الاستثناء) (غز، مس٢، ١٦٥، ٢)

- (شرط الإستثناء) أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه كقوله رأيت الناس إلا زيدًا ولا تقول رأيت الناس إلا حمارًا أو تستثنى جزأ ممّا دخل تحت اللفظ، كقوله رأيت الدار إلا بابها ورأيت زيدًا إلا وجهه، وهذا استثناء من غير الجنس لأن إسم الدار لا ينطلق على الباب ولا إسم زيد على وجهه بخلاف قوله مائة ثوب إلا ثوبًا (غز، مس٢، ١٦٦، ٥)

- (شرط الاستثناء) أن لا يكون مستغرقًا فلو قال لفلان عليّ عشرة إلا عشرة لزمته العشرة لأنه رفع الإقرار والإقرار لا يجوز رفعه، وكذلك كل منطوق به لا يرفع ولكن يتمّم بما يجري مجرى الجزء من الكلام. وكما أن الشرط جزء من الكلام فالاستثناء جزء وإنما لا يكون رفعًا بشرط أن يبقى للكلام معنى أما استثناء الأكثر فقد اختلفوا فيه والأكثرون على جوازه (غز، مس٢، ١٧٠، ٣)

- الاستثناء فحروفه: إلا، وعدا، وسوى، وغير، وحاشا، وأم الباب "إلا". ثم هو منقسم إلى ما يرد على الإثبات، وإلى ما يرد على النفي (غز، من، ١٥٤، ٩)

- لو ثبتَ أن ظاهر العموم الاستغراق وأن الاستثناء قد صيّره مجازًا لا يكون ذلك نقضًا، ألا ترى أن قولنا: "حمار" حقيقة في البهيمة، ثم إذا اقترن به قرينة دلّت على أن المراد به الرجل البليد لم يكن ذلك تناقضًا (كلو، تم٢، ٣٢، ١٢)

- الاستثناء غير مستقل بنفسه وهو كالخبر مع المبتدأ، والجزاء مع الشرط فإنه قد ثبتَ أنه لو قال: زيد. ثم قال: بعد شهر منطلق، أو قال: من دخلَ الدار، ثم قال بعد شهر فله درهم. لم يحسن ذلك كذلك الاستثناء (كلو، تم٢، ٧٤، ١١)

- التخصيص يفارق الاستثناء، بدليل أنه يجوز بجميع أدلّة العقل والشرع ولا يقف على حرف مخصوص، والاستثناء لا يجوز إلا بحروف مخصوصة، ولهذا يجوز تخصيص المعلوم من المجهول. والمجهول من المعلوم، ولا يجوز ذلك في الاستثناء بالعدد (كلو، تم٢، ٨٤، ٩)

- الاستثناء لا يستقلّ بنفسه ولا يفيد معنى فلم يجز تأخيره، والتخصيص بالدليل يستقلّ بنفسه ويفيد معنى إذا انفرد فجاز تأخيره، يدلّ على هذا أن الاستثناء لو تقدّم على الخطاب لم يجز، ولو تقدّم الدليل الموجب للتخصيص جاز فافترقا (كلو، تم٢، ٣٠٤، ١٦)

- الاستثناء وصيغته: إلا وغير وسوى وعدا وليس ولا يكون وحاشا وخلا وأمُّ الباب "إلا" وحَدُّه: أنه قول ذو صيغة متّصل يدلّ على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول (قد، روض، ٢٢٣، ٧)

- يفارق الاستثناء التخصيص بشيئين: أحدهما في اتصاله. والثاني أنه يتطرّق إلى النص كقوله عشرة إلا ثلاثة، والتخصيص بخلافه (قد، روض، ٢٢٣، ١٠)

- يفارق (الاستثناء) النسخ أيضًا في ثلاثة أشياء: أحدها في اتصاله. والثاني أن النسخ رافع لما دخل تحت اللفظ، والاستثناء يمنع أن يدخل تحت اللفظ ما لولاه لدخل. والثالث أن النسخ يرفع جميع حكم النص والاستثناء إنما يجوز في البعض (قد، روض، ٢٢٣، ١٢)

- الاستثناءُ عبارةٌ عن لفظٍ متَّصلٍ بجملةٍ لا يستقلُّ بنفسهِ دالّ بحرف (إلّا) أو أخواتها على أنَّ مدلولَهُ غيرُ مرادِ ممَّا اتَّصلَ بهِ، ليس بشرطٍ،

ولا صفةٍ، ولا غايةٍ فقولنا (لفظٌ) احترازٌ عن الدلالات العقليَّةِ والحسيَّةِ الموجبةِ للتخصيص. وقولنا (متّصل بجملة) احترازٌ عن الدلائلِ المنفصلةِ. وقولنا (لا يستقلُّ بنفسِهِ) احترازٌ عن مثلِ قولنا "قامَ القومُ، وزيدٌ لم يقم" وقولنا (دالٌّ) احترازٌ عن الصيَغ المهملةِ. وقولنا (على أنَّ مدلولهُ غيرُ مُرادٍ ممَّا اتَّصل بهِ) احتراز عن الأسماء المؤكّدة والنعتية. كقول القائل جاءَني القوم العلماء كلهم. وقولنا (بحرف إلّا أو أخواتها) احتراز عن قولنا قام القوم دون زيد. وفيهِ احتراز عن أكثر الإلزامات السابق ذكرها. وقولنا (ليس بشرط) احترازٌ عن قولِ القائلِ لعبدِهِ "من دخل داري فأكرمهُ إن كان مُسلمًا". وقولنا (ليس بصفةٍ) احترازٌ من قولِ القائل "جاءني بنو تميم الطوالُ". وقولنا (ليس بغاية) احترازٌ عن قولِ القائلِ لعبدِهِ "أكرم بني تميم أبدًا إلى أن يدخلوا الدارَ". وهذا الحدُّ مُطَّردٌ منعكسٌ لا غبار عليهِ (أمد، حكم٢، ٤١٨، ٩)

- الاستثناء فصِيَغُهُ كثيرة، وهي: إلّا، وغير، وسوى، وخلا، وحاشا، وعدا، وما عدا، وما خلا، وليس، ولا يكون، ونحوه. وأمُّ البابِ في هذهِ الصيَغ (إلّا) لكونِها حرفًا مُطلقًا، ولوقوعِها في جميعِ أبواب الاستثناءِ لا غير (أمد، حكم٢، ٤١٩، ٧)

- يجوزُ الاستثناء من الاستثناءِ من غير خلاف، كقولِ القائل "له عليَّ عشرةُ دراهمَ إلّا أربعة، إلّا اثنين، ويدلُّ عليهِ قولهُ تَعالى (الحجر: ٥٨- ٦٠) استثنى آلَ لوط من أهل القريةِ، واستثنى المرأة من الآلِ المنجين من الهلاك (أمد، حكم٢، ٤٢٠، ٣)

- شرطُ صحَّةِ الاستثناءِ عندَ أصحابِنا، وعندَ الأكثرين أنْ يكونَ متصلًا بالمُستثنَى منهُ حقيقةً، من غير تخلُّلِ فاصلٍ بينهما؛ أو في حكم المتّصل، وهو ما لا يعدُّ المتكلمُ بهِ آتيًا بهِ بعدَ فراغِهِ من كلامِهِ الأوَّل عرفًا، وإن تخلَّل بينهما فاصلٌ بانقطاعِ النفَسِ أو سُعالٍ مانِع من الاتِّصالِ حقيقةً (أمد، حكم٢، ٤٢٠، ١١)

- لقائلٍ أن يقولَ: لا نُسلِّمُ أنَّ الاستثناءَ مأخوذٌ من الثني، بل من التثنيةِ، وكأنَّ الكلامَ كان واحدًا فثنِّي، وليس أحدُ الأمرَينِ أولى من الآخر. فإن قيلَ: لو كان الاستثناءُ مأخوذًا من التثنيةِ، لكان كلُّ ما وُجِدَ فيهِ معنى التثنيةِ من الكلام استثناءً، وليس كذلك. قلنا: ولو كان مأخوذًا من الثني، لكانَ كلُّ ما وُجِدَ فيهِ الثنيُ والعطفُ استثناءً، وليس كذلك. ولهذا لا يُقالُ لمن عطفَ الثوبَ بعضهُ على بعضٍ، أو عطف عنانَ الفرَسِ إنَّهُ استثناءٌ (أمد، حكم٢، ٤٢٥، ١٨)

- الاستثناء لفظٌ يُخرجُ من الجملةِ ما لولاهُ لدخلَ فيها؛ فجاز إخراجُ الأكثرِ بهِ، كالتخصيص بالدليل المنفصل، وكاستثناء الأقلّ (أمد، حكم٢، ٤٣٤، ١١)

- الجُمَلُ المتعاقِبةُ بالواو، إذا تعقَّبها الاستثناءُ رجع إلى جميعِها عندَ أصحابِ الشافعيّ، رضيَ اللهُ عنهُ، وإلى الجملةِ الأخيرةِ عند أصحابِ أبي حنيفة (أمد، حكم٢، ٤٣٨، ٣)

- الاستثناء من الإثباتِ نفيٌ، ومن النفي إثباتٌ، خلافًا لأبي حنيفة. ودليلنا في ذلكَ أنَّ القائلَ إذا قال ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ كان مُوحّدًا مُثبتًا للألوهية للهِ سبحانَهُ وتعالى، ونافيًا لها عمَّا سواهُ. ولو كان نافيًا للألوهيةِ عمَّا سوى الربّ تعالى غيرَ مثبتٍ لها بالنسبةِ إلى الربّ تعالى، لما كانَ ذلك توحيدًا للهِ تعالى، لعدم إشعارِ

لفظهِ بإثباتِ الألوهيةِ للهِ تعالى (أمد، حكم٢، ٤٥١، ١٠)

- فرّقوا بينه (التخصيص) وبين الاستثناء، بأن الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على شيء واحد، وأنه لا يثبت بقرينة الحال ولا يجوز تأخيره. والحق أن التخصيص كالجنس للنسخ والاستثناء، وغيرهما فإن النسخ تخصيص بالأزمان (رم، تحص١، ٣٦٧، ٣)

- الاستثناء: إخراج بعض الجملة عنها بلفظ إلا أو ما يقوم مقامه، أو يقال: ما لا يدخل في الكلام إلا لإخراج بعضه بلفظ ولا يستقلّ بنفسه. خرج عن هذا التخصيص بالأدلّة العقلية والقياس فإنه ليس بلفظ. وبالأدلّة اللفظية المنفصلة فإنها مستقلّة، وبالصفة والشرط، لأن الخارج بهما ليس بعض الكلام إذ ليس ملفوظًا وبالغاية، فإن الغاية قد تكون داخلةً كقوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ (رم، تحص١، ٣٧٣، ٥)

- الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على الباقي، فلا يكون رجوعًا (رم، تحص١، ٣٧٧، ٦)

- الاستثناء الثاني: إن عطف على الأول أو كان أكثرَ منه أو مساويًا له، عاد إلى المستثنى منه. وإلا فإلى الأول فقط. إذ لا بدّ من عوده إلى شيء ولم يعد إلى المستثنى منه فقط، إذ البعد يوجب مرجوحيَّته ولا إليهما إذ يُثبت للأول ما ينفيه عن الثاني. فيلغو ويتناقض فتعيّن هو (رم، تحص١، ٣٧٨، ٣)

- الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد ولا يثبت بالقرينة الحالية ولا يجوز تأخيره، بخلاف التخصيص. وقال الإمام والتخصيص كالجنس للثلاثة لاشتراكها في الإخراج، فالتخصيص والاستثناء إخراج الأشخاص، والنسخ إخراج الأزمان (قر، نقح، ٢٣٠، ١٠)

- (الاستثناء) عبارة عن إخراج بعض ما دلّ اللفظ عليه ذاتًا كان أو عددًا أو ما لم يدلّ عليه، وهو إما محل المدلول أو أمر عام بلفظ إلا، أو ما يقوم مقامها، فالذات نحو رأيت زيدًا إلا يده، والعدد إما متناه نحو له عندي عشرة إلا اثنين، أو غير متناه نحو اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة، ومحل المدلول نحو أعتق رقبة إلا الكفّار، وصلِّ إلا عند الزوال (قر، نقح، ٢٣٧، ٦)

- يكون الاستثناء المتصل مركبًا من قيدين، الاستثناء من الجنس والحكم بالنقيض، والمنقطع نقيض ذلك المركب، فأي قيد انعدم حصل نقيض ذلك المركب فحصل المنقطع، ويكون الانقطاع قسمين: تارة يحصل بسبب الحكم على غير الجنس، نحو رأيت إخوتك إلا ثوبًا، وتارة بسبب الحكم بغير النقيض، نحو رأيت إخوتك إلا زيدًا لم يسافر (قر، نقح، ٢٣٩، ١٨)

- لا يصح الإستثناء إلا متصلًا بالمستثنى منه اتِّصَالَ العادةِ، نصّ عليه، وهو قولُ جماعة الفقهاء والمتكلّمين (تي، سود، ١٥٢، ٢)

- لا يصحُّ الاستثناء من النكرات كما يصحّ من المعارف (تي، سود، ١٥٩، ١١)

- (الاستثناء) شروطه فثلاثة: أحدها الاتصال. والثاني: أن يكون المستثنى داخلًا في الكلام لولا الإستثناء كقولك: رأيت القوم إلا زيدًا وزيد منهم ورأيت عَمرًا إلا وجهه، فإن لم يكن داخلًا كان الاستثناء منقطعًا ولا يكون استثناء

حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حَقيقة لا لصحته. والشَّرط الثالث: أن لا يكون مستغرقًا لأنه إذا كان مستغرقًا كان رجوعًا لا استثناء كذا قيل وهذا ليس بصحيح لأن استثناء الكل فيما يصحّ الرجوع عنه باطل أيضًا مثل أن يقول أوصيت لفلان بثُلث مالي إلا ثلث مالي كان الاستثناء باطلًا (بخ، بزد٣، ٢٤٤، ٢٤)

- الاستثناء نوعان: مُتصل ومُنقطع أما المتَّصل فهو الأصل . . . وأما المُنفصل فما لا يصحّ استخراجه من الأول لأن الصدر لم يتناوله فجُعل مبتدءًا مجازًا قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الشعراء: ٧٧) (بخ، بزد٣، ٢٦٠، ١)

- الفرق بين التخصيص والاستثناء أن التخصيص مستبدّ بنفسه. وأنه يقبل التعليل بخلاف الاستثناء. وأن لدليل الخصوص حكمًا بخلاف الاستثناء (بخ، بزد٣، ٣٧٢، ٢٢)

- الفرق بين الاستثناء والنسخ أن الاستثناء غير مستقلّ بنفسه. وأنه يرد في الأخبار والأحكام. وأنه لا يكون إلا متّصلًا بخلاف النسخ في هذه الجملة كلها (بخ، بزد٣، ٣٧٢، ٢٤)

- الفرق بين التعليق والاستثناء أن الاستثناء لا يعمل في جميع المستثنى منه بل يعمل في بعضه بالإبطال والتعليق يعمل في جميع المعلّق بالتغيير. وأن الاستثناء مع المستثنى منه ليس بيمين بل هو إيجاب والتعليق يمين. وأن التعليق يصحّ في الإيجاب دون الخبر والاستثناء يصحّ فيهما (بخ، بزد٣، ٣٧٣، ١)

- الفرق بين التقييد والاستثناء أن التقييد يثبت أمرًا لم يكن ثابتًا بالأول والاستثناء يخرج عن الأول ما كان ثابتًا صورة. وأن التقييد لا يخرج الأول عن حقيقته صورة فإن الرقبة بزيادة وَصف لا تخرج عن كونها رقبة بل تبقى رقبة لكن لم يبق الجواز بها، والاستثناء قد يخرج الأول عن حقيقته كما لو استثنى من الألف شيء لا يبقى ألفًا (بخ، بزد٣، ٣٧٣، ٧)

- الاستثناء وهو قول متّصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول فيفارق التخصيص بالاتصال وتطرقه إلى النص كعشرة إلا ثلاثة. ويفارق النسخ بالاتصال، وبأنه مانع لدخول ما جاز دخوله، والنسخ رافع لما دخل، وبأنه رفع للبعض، والنسخ رفع للجميع (حن، قعد، ٢٤، ١٤)

- معيار العموم الإستثناء فكل ما صحّ الإستثناء منه ممّا لا حصر فيه فهو عام للزوم تناوله للمستثنى وقد صحّ الإستثناء من الجمع المعرف وغيره (سب، عطر٢، ١٤، ١)

- الإستثناء من النفي إثبات وبالعكس (سب، عطر٢، ٤٨، ٥)

- الإستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة عائد للكل حيث صلحَ له لأنّه الظاهر مطلقًا، وقيل إن سيق الكل لغرض واحد عاد للكل نحو حبست داري على أعمامي وقفت بستاني على أخوالي وسلبت سقايتي لجيراني إلّا أن يسافروا وإلّا عاد للأخيرة فقط (سب، عطر٢، ٥١، ٧)

- الإستثناء: هو الإخراج بإلّا التي ليست للصفة، أو بما كان نحو إلّا في الإخراج (اس، مهد، ٣٨٥، ٤)

- إذا احتمل الإستثناء أن يكون متّصلًا وأن يكون منقطعًا، فحمله على الإتصال أولى، لأنّه حقيقة، وأمّا المنقطع فمجاز (اس، مهد، ٣٩٢، ٥)

- الإستثناء لإخراج الأمر الذي لو لم يكن الاستثناء لزم دخوله في المستثنى منه فيعلم منه

أنّ الجمع المعرّف يجب أن يكون متناولًا له ولغيره وهو معنى العموم (تف، نهي١، ١٩٩، ٢)

- الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه لظهور أنّه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو (تف، نهي٢، ١٣٢، ٣)

- الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر وهو الإخراج أو المخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد إلّا من غير إخراج وبمعنى اللفظ الدالّ على ذلك كالشرط والصفة (تف، نهي٢، ١٣٣، ١)

- الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس (تف، نهي٢، ١٧٧، ١٦)

- العمدة في التخصيص عند الجمهور إنّما هي الإستثناء والشرط والصفة والغاية (تف، وضح٢، ١٩، ٧)

- الإستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي وهذا صريح في أنّ الإستثناء يدلّ على أنّ حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضًا له لا في حكم المسكوت عنه (تف، وضح٢، ٢٢، ١٢)

- الإستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه (تف، وضح٢، ٢٢، ٢٩)

- الإستثناء من الإثبات نفي وبالعكس مجاز (تف، وضح٢، ٢٣، ١٨)

- الإستثناء إخراج بعض من كل (تف، وضح٢، ٢٦، ٤)

- الإستثناء وهو لغة: بمعنى العطف والعود، كقولهم: ثنيت الحبل إذا عطفت بعضه على بعض. وقيل: بمعنى الصرف والصّدّ من قولهم: ثنيت فلانًا عن رأيه، وقال ابن فارس: لأنّه قد ثنى ذكره مرة في الجملة، ومرة في التفصيل. واصطلاحًا: الإخراج بإلّا أو إحْدى أخواتها من متكلّم واحد، ليخرج ما لو قال الله سبحانه: اقتلوا المشركين، فقال عليه السلام: إلّا زيدًا، فإنّه لا يسمّى استثناء كما قال القاضي (زر، بحر٣، ٢٧٥، ١)

- الاستثناء لا يصحّ إلّا من مستثنى منه عام أو من عدد شائع، فالأول نحو قام القوم إلّا زيدًا، وقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ، إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ (الحجر: ٣٠ - ٣١). والثاني كقوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ (العنكبوت: ١٤)، ولهذا صحّ: عَلَيَّ عشرة إلّا درهمًا، لشيوع الخمسين في مطلق الألف، والألف غير معيّنة بزمن مخصوص، وشيوع العشرة في مطلق العدد (زر، بحر٣، ٢٧٦، ٢٢)

- يجوز الاستثناء من الجنس بلا خلاف كقام القوم إلّا زيدًا، وهو المتّصل، ومن غير الجنس على الأصحّ وهو المنقطع، ويعبّر عنه بالمنفصل، نحو إلّا حمارًا، وأفسدَ تعريف المتّصل بقولنا: ما جاءني أحد إلّا زيد لمن يعلم أنّ زيدًا لم يدخل تحت أحد، فهو منقطع، وإن كان من جنس الأول؛ فالأحسن أن يقال: المتّصل ما كان اللفظ الأول منه يتناول الثاني، نحو جاء القوم إلّا زيدًا، والمنقطع ما لا يتناول اللفظ الأول فيه الثاني، أو نقول: المتّصل ما كان المستثنى جزءًا من المستثنى منه، والمنقطع ما لا يكون (زر، بحر٣، ٢٧٧، ٦)

- القاضي أبو الوليد بن رشد، فقال: إنّ من عادة العرب إبدال الجزئي مكان الكلّي، كما يبدّل الكلّي مكان الجزئي اتّكالًا على القرائن والعرف، مثلًا إذا قال: ما في الدار رجل

أمكن أن يكون هناك قرينة تفهم ما سواه، فلذلك يَستثني، ويقول: إلّا امرأة، وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء كله متّصلًا، إلّا أن الاتّصال منه في اللفظ والمعنى، ومنه في المعنى خاصة. قال: وإذا تصُفّح الاستثناء المنقطع وجد على ما قاله، وقد انفرد بحلّ هذا الشكّ (زر، بحر٣، ٢٨٠، ٢١)

- تأسيس الاستثناء على تَدارُك قليل من كثير أغْفَلْتَهُ أو نَسِيتَهُ لقلَّتِهِ، ثم تَدَارَكْتَهُ بالاستثناء، ولأنّ الشيء قد ينقص نقصانًا يسيرًا، فلا يزول عنه اسم الشيء، وأما مع الكثرة فيزول (زر، بحر٣، ٢٨٩، ٣)

- الاستثناء من الإثبات نفي، وبالعكس؛ وهي أنّ الاستثناء يعمل بطريق المعارضة أو بطريق البيان، فقال الحنفية بالثاني، وهو عندهم بيان معنوي، أي إنّ المستثنى لم يكن مرادًا للمتكلّم من الأصل، لأنّه مَنَع دخوله تحت المستثنى منه، وأما بالنظر إلى صورة اللفظ فهو استخراج صوري. ونسبوا لأصحابنا الأول، وهو أنّه يمنع الحكم بطريق المعارضة، مثل دليل الخصوص. والمراد بالمعارضة أن يثبت حكمًا مخالفًا لحكم صدر الكلام، فإنّ صدر الكلام يدلّ على إرادة المجموع، وآخره يدلّ على إرادة إخراج البعض عن الإرادة، فتعارضا في ذلك البعض، فتعيّن خروجه عن المراد دفعًا للتعارض، كتخصيص العام، وعلى مذهب الآخرين هو متكلّم بالباقي في صدر الكلام بعد المستثنى (زر، بحر٣، ٢٩٨، ٩)

- الاستثناء الوارد بعد جُمَل متعاطفة يمكن عوده لجميعها ولبعضها (زر، بحر٣، ٣٠٧، ٦)

- الشرط من المخصّصات مطلقًا، لأنّ الجزاء والشرط جملتان صيّرهما حرف الشرط كلامًا واحدًا، فيتقيّد إحداهما بقيد الأخرى وتخصيصها بالاستثناء كذلك، وبذلك أشبَه الشرطُ الاستثناء. فإذا قلت: أكرم بني فلان إن كانوا علماء، صار كقولك أكرم بني فلان إلّا أن يكونوا جُهّالًا. وكذا إذا قال: من جاءك من الناس فأكرمه، ومن دخل الكعبة فهو آمنٌ (زر، بحر٣، ٣٣٤، ٥)

- الاستثناء يُخْرِجُ الأعيان، والشرط يخرج الأحوال (زر، بحر٣، ٣٣٤، ٩)

- الشرط يتعلّق به إثبات ونفي، فيجري مجرى الاستثناء من جهة إثباتهما حكمًا ونفيهما آخر، ويفترقان من وجوه: منها: أنّ الاستثناء يخرج الأعيان، والشرط يخُرج الأحوال. قاله ابن العارض في "النكت". ومنها: أنّ الشرط يُثبت الحكم في حال وجوده وينفيه في حال عدمه؛ والاستثناء يجمع بين النفي والإثبات في حالة واحدة، وربما يتقدّم الحكم شرطٌ يقوم الدليل على ثبوت الحكم مع وجوده وعدمه، فلا يتعلّق بالشرط إثباتٌ ولا نفي، ويُصْرَف بالدليل عمّا وضع له من الحقيقة كآية العدّة. ومنها: أنّ الشرط لا يجوز تأخير النطق به في الزمان عن المشروط قطعًا، ويجوز ذلك في الاستثناء على قول. ومنها: أنّ الاستثناء لا يجوز أن يرفع جميع المنطوق به ويبطل حكمه بالإجماع، ويجوز أن يدخل الشرط في كلام يبطل جميعه بالإجماع، كقوله: أنتنّ طوالق إن دخلتن الدار، فلا تدخل واحدة منهنّ، ويبطل وقوع الطلاق. انتهى. ومنها: أنّه يجوز في الشرط أن يكون الخارج به أكثر من الباقي بلا نزاع، بخلاف الاستثناء على قول (زر، بحر٣، ٣٣٨، ٣)

- مَفهوم الاستثناء نحو لا إله إلّا الله، ولا عالم

في البلد إلّا زيد، ونحو ما قام القوم إلّا زيد. وهو يدلّ على ثبوت ضدّ الحكم السابق للمستثنى منه للمستثنى، فإن كانت القضية السابقة نفيًا كان المستثنى مثبتًا، أو إثباتًا كان منفيًا. وقد اعترف به أكثر منكري المفهوم، كالقاضي والغزالي، وأصرّت الحنفية على الإنكار بناءً على أنّه لا عمل للاستثناء في المنفي عن غيره، وإنّما مقتضاه الثبوت فقط (زر، بحر٤، ٤٩، ٢)

- الشرط مقدّر تقديمه على الجزاء بخلاف الاستثناء فإنّه غير مقدّر تقديمه على المستثنى منه (أم، قرر١، ٢٧٣، ٣)

- إستثناء عين التالي غير منتج كما أنّ استثناء نقيض المقدّم غير منتج (مل، مرق١، ١٣٢، ٢٧)

- الإستثناء من الحظر إباحة (مل، مرق٢، ٢٩، ٨)

- سمّي الاستثناء والشرط بيان تغيير لما فيهما من أثر كل من البيان والتغيير لأنّ بالاستثناء يبيّن أنّ المراد الباقي بعد إخراج المستثنى لأنّه تكلّم بالباقي بعد الثنيا وبالشرط يتبيّن أنّ الكلام غير موجب في الحال، وأمّا أثر التغيير فيهما فلأنّ كل واحد منهما موجب لتغيير موجب الكلام، إذ لولا الاستثناء لوجب المستثنى منه بتمامه ولولا الشرط لوجد المعلّق في الحال (مل، مرق٢، ١٢٦، ١٨)

- الاستثناء بمعنى صيغته (وهو) أي الاستثناء نفسه (إخراج) من متعدّد (بنحو إلّا) من أدوات الإخراج وضعًا كخلا وعدا وسوى واقعًا ذلك الإخراج مع المخرج منه (من متكلّم واحد في الأصحّ)، وقيل لا يشترط وقوعه من واحد فقول القائل إلّا زيدًا عقب قول غيره جاء الرجال استثناء على الثاني لغو على الأول، ولهذا لو قال لي عليك مائة فقال له إلّا درهمًا لا يكون مقرًّا بشيء في الأصحّ (نص، لب، ٧٦، ٦)

- التعريف للاستثناء بمعنى الإخراجين المسمّيين بالمتّصل والمنقطع فإنّ الإخراج في المتّصل إخراج بعض ما تناوله صدر الكلام من حكمه. وفي المنقطع إخراج ما لا يتناوله الصدر من حكمه. ولا شكّ أنّهما حقيقتان بمعنى ماهيتان مختلفتان ممتنع اجتماعهما في حدّ واحد (با، يسر١، ٢٨٤، ٢٦)

- الاستثناء يطلق على الإخراج المذكور وعلى اللفظ الدالّ عليه (با، يسر١، ٢٨٥، ١٤)

- (يشترط فيه) أي الاستثناء (الاتّصال) بالمستثنى منه لفظًا عند جماهير العلماء (إلا لتنفّس أو سعال أو أخذ فم ونحوه) كعطاس أو جشاء. (وعن ابن عباس جواز الفصل بشهر وسنة و)عنه جوازه (مطلقًا) (با، يسر١، ٢٩٧، ٢٣)

- الفرق بين الشرط والاستثناء (أنّ الشرط مقدّر تقديمه) أي تعيين تقديمه معنى لتقدّمه رتبة بحسب التحقّق (ولو سلم عدم لزومه) أي تقديم الشرط (فلقرينة الاتصال)، أي فتعلّق الشرط بكل منهما لوجود القرينة الدالّة على اتّصاله بكل منها (وهو) تلك القرينة (با، يسر١، ٣٠٧، ٣)

- العام في اللغة الشامل. وفي الاصطلاح له تعريفان: الأول بناءً على أنه لا يشترط فيه الاستغراق ما ذكره المصنّف تبعًا لفخر الإسلام. والثاني بناءً على اشتراطه وعليه المحقّقون ... لفظ وضع وضعًا واحدًا الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فخرج العدد والمشترك وتفرّع على اشتراط الاستغراق

وعدمه الجمع المنكر فعند من نفاه عام سواء كان مستغرقًا أو لا وعند من شرطه يكون أي الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعامًّا عند من يقول باستغراقه، والتحقيق أن من نفى العموم عنه أراد الاستغراقي ومن أثبته أراد الشمولي فالخلف لفظي فإن العام الاستغراقي يقبل الأحكام من التخصيص والاستثناء بلا نزاع، واتّفقوا على أن الجمع المنكر لا يقبل هذه الأحكام فلا يقال اقتل رجالًا إلا زيدًا لأن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل ولم يدخل ولا يقبل التخصيص أيضًا حتى لو قيل اقتل رجالًا ولا تقتل زيدًا كان ابتداءً لا تخصيصًا (عا، نسم، ٤٩، ٢)

- الاستثناء استخراج أي إخراج والمراد به كما في التحرير إفادة عدم الدخول في الحكم (عا، نسم، ١٣٨، ٢٣)

- لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلّم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة (عا، نسم، ١٣٩، ١)

- العموم الاستثناء والتخصيص، أما الاستثناء فهو من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، بطريق المعارضة عند الشافعية، فإذا قال: له عليَّ ألف إلّا مائة، فمعناه إلّا مائة فليس عليَّ، وعند الحنفية تكلّم بالباقي بعد الثنيا، فمعناه له عليَّ تسعمائة. واستدلّ الشافعية على مذهبهم بأن أهل اللغة صرّحوا بأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، وبأن لا إله إلّا الله تفيد التوحيد اتّفاقًا، فينبغي أن يكون معناها غير الله ليس بإله، وأما الله فإنه الإله، وإذا قلنا تكلّم بالباقي بعد الثنيا، يكون معناها غير الله ليس بإله، فلا تكون مثبتة للتوحيد. واستدلّ الحنفية أيضًا بأن أهل اللغة صرّحوا أيضًا بأن الاستثناء تكلّم بالباقي بعد الثنيا، كما صرّحوا بالأول، وبأنه يلزم التناقض في الخبر في حقّ المستثني، نحو قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ (العنكبوت: ١٤) لأنه لو ثبت حكم الألف بجملته، ثم عارضه الاستثناء في الخمسين؛ لزم كونه نافيًا لما أثبته أولًا، فلزم الكذب في أحد الأمرين، تعالى الله عن ذلك، وسقوط الحكم بطريق المعارضة لا يكون إلّا في الإنشاء لعدم ارتباطه بالواقع خارجًا، بخلاف الخبر فإنه مربوط بالنسبة الخارجية (سو، حصل، ١١٥، ٢)

- الاستثناء: هو عبارة عن لفظ متّصل بجملة لا يستقلّ بنفسه دالّ بحرف (إلا) أو أخواتها، على أن مدلوله غير مُراد به الشرط والصفة والغاية (عج، أصل، ١٧٧، ٢٠)

- الاستثناء وهو: إخراجُ بعضِ الجملةِ منها، بلفظِ "إلّا"، أو ما يقومُ مقامَها؛ ويجبُ اتصاله بالمستَثنى منه عادةً. وهو قسمان: حقيقة؛ وهو: الاستثناء من الجنس. ومجاز: وهو الاستثناء من غيره. وشرطُهُ: عدمُ الاستغراق، ويجوزُ أن يكون المستثنى أكثر من الباقي. وإذا وردَ عقيبَ الإثبات، أفاد النفي إجماعًا. وإذا وردَ عقيب النفي، أفاد الإثبات، خلافًا لأبي حنيفة (ح، مبا، ١٣٧، ٩)

إستثناء بعد جمل

- الإستثناء بعد جمل بالواو قالت الشافعية للجميع، والحنفية للأخيرة، والقاضي والغزالي بالوقف، والشريف بالإشتراك، أبو الحسين إن تبيّن الإضراب عن الأولى فللأخيرة مثل أن يختلفا نوعًا أو إسمًا وليس الثاني ضميره أو حكمًا غير مشتركين في غرض وإلا

فللجميع. والمختار إن ظهر الإنقطاع فللأخيرة والإتصال فللجميع وإلا فالوقف (حا، تلو٢، ١٣٩، ١٥)

إستثناء بعض الجملة

- استثناء بعض الجملة؛ نحو قولك: رأيت زيدًا إلّا يده، ولا يقال في مثل هذا: إنه استثناء من الجنس، لأنَّ الاستثناء من الجنس: هو أن يستثنى منهما آحاد الجنس مثل المستثنى منه، وأما استثناء بعض الجملة: فهو أن يخرج بعض الجملة، وليست آحادها مثل ما استثنى منها (بج، حكف١، ١٨٥، ٣)

إستثناء عقب الجمل

- الإستثناء عقب الجمل المعطوف بعضها على بعض يعود إلى الجميع عند الشافعي، ما لم يقم دليل على إخراج البعض. وقال أبو حنيفة: يعود إلى الأخيرة خاصة، قال في "المعالم": وهو المختار. وقد وافقنا الحنفية كما في "المحصول" على عود الشرط والاستثناء بالمشيئة إلى الجميع، وكذلك الحال كما صرّح به البيضاوي (اس، مهد، ٣٩٨، ٧)

إستثناء الكل

- استثناء الكل من الكل باطل (نج، نظر، ٢١١، ١٥)

إستثناء لجمل متعدّدة

- الإستثناء لجمل متعدّدة قد ترد عمومات متعدّدة في كلام واحد ثم يتعقّبها استثناء في آخرها فيشكّ حينئذٍ في رجوع الإستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل. مثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ (النور: ٤-٥) فإنه يحتمل أن يكون هذا الإستثناء من الحكم الأخير فقط وهو فسق هؤلاء. ويحتمل أن يكون استثناء منه ومن الحكم بعدم قبول شهادتهم والحكم بجلدهم الثمانين. واختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال: ١- ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، وإن كان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكنًا، ولكنه يحتاج إلى قرينة عليه. ٢- ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل. وتخصيصها بالأخيرة فقط هو الذي يحتاج إلى الدليل. ٣- عدم ظهوره في واحد منها، وإن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقّنًا على كل حال. أما ما عدا الأخيرة فتبقى مجملة لوجود ما يصلح للقرينة فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجري أصالة العموم فيها. ٤- التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحدًا للجمل المتعاقبة لم يتكرّر ذكره، وقد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: "أحسن إلى الناس واحترمهم واقض حوائجهم إلا الفاسقين" - وبين ما إذا كان الموضوع متكرّرًا ذكره لكل جملة كالآية الكريمة المتقدّمة، وإن كان الموضوع في المعنى واحدًا في الجميع. فإن كان من قبيل الأول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع لأن الإستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم، والموضوع لم يذكر إلا في صدر الكلام فقط، فلا بدّ من رجوع الإستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع. وإن كان من قبيل الثاني، فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة، لأن الموضوع قد ذكر فيها مستقلًا فقد أخذ الإستثناء محله، ويحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليل آخر مفقود

بالفرض، فيتمسّك بأصالة عمومها. وأما ما قيل: إن المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة، فلا ينعقد للجمل الأولى ظهور في العموم - فلا وجه له، لأنه لما كان المتكلّم حسب الفرض قد كرّر الموضوع بالذكر، واكتفى باستثناء واحد، وهو يأخذ محله بالرجوع إلى الأخيرة، فلو أراد إرجاعه إلى الجميع لوجب أن ينصب قرينة على ذلك وإلا كان مخلًّا ببيانه. وهذا (القول الرابع) هو أرجح الأقوال، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء: فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلعلّه كان ناظرًا إلى مثل الآية المباركة التي تكرّر فيها الموضوع. ومن ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعلّه كان ناظرًا إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع إلا في صدر الكلام. فيكون النزاع على هذا لفظيًّا، ويقع التصالح بين المتنازعين (مظ، مصف١، ١٤٧، ٢)

إستثناء متّصل

- القوم منطلقون إلّا زيدًا استثناء متّصل بناءً على أنّ زيدًا داخل في القوم مخرج عن حكم الإنطلاق، فيصحّ الاستثناء المتّصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ وهو القوم أو الضمير المستتر في منطلقون بناءً على أنّه أقرب، وأنّ عمل الصفة في المستثنى أظهر وليس المراد أنّ المستثنى منه لفظًا هو لفظ القوم البتّة، وإذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون، فمعنى الكلام أنّ زيدًا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالإنطلاق فخرج عن حكم الإنطلاق كما في قولنا انطلق القوم إلّا زيدًا (تف، وضح٢، ٢٩، ١٥)

- لا خلاف في جواز الاستثناء من الجنس كقام القوم إلا زيدًا وهو المتّصل ولا تخصيص إلا به. وأما المنقطع فلا يخصّص به نحو جاءني القوم إلا حمارًا فالمتّصل ما كان اللفظ الأول منه يتناول الثاني والمنقطع ما كان اللفظ الأول منه لا يتناول الثاني. وقد اختلف في الاستثناء المنقطع هل وقع في اللغة أم لا فمن أهل اللغة من أنكره (صد، أمل، ١١٦، ٤)

إستثناء متوسط

- (الاستثناء) المتوسّط فإن تخلّل بين جملتين، إحداهما معطوفة على الأخرى فقَلَّ من تعرّض له، وقد ذكره الأستاذانِ أبو إسحاق وأبو منصور نحو: أعط بني زيد إلّا مَنْ عصَاك وأعط بني عمْرو. قالا: فاختلف فيه أصحابنا على وجهين: أحدهما: أنّه يرجع إليهما. والثاني: أنّه يرجع إلى ما قبله دون ما بعده. قالا: وسواء كان في الأمر أو الخبر. قال الأستاذ أبو منصور: فإن لم يكن لفظ (الأمر) أو الخبر مذكورًا في الثانية رجع إليهما جميعًا، كقوله: أعط بني زيد إلّا من عصاك وبني عمرو الثمن. وقال الأستاذ أبو إسحاق: فإن كان معطوفًا عليه يصير الأمر والخبر كالمتقدّم عليه. نحو أعط أو أعطيت بني زيد إلّا من أطاعني منهم، وبني عمرو، فإنّها صارت في حكم الجملة الأولى بالعطف على موضع الفائدة (زر، بحر٣، ٣١٩، ٢)

إستثناء مستغرق

- الإستثناء المستغرق باطل باتّفاق، كما نقله الإمام والآمدي، وأتباعهما، لإفضائه إلى اللغو، ونقل القرافي عن "المدخل" لابن

طلحة أنّ في صحّته قولين، ونقل شيخنا أبو حيّان عن القرّاء أنّه يجوز أن يكون أكثر، ومثّل بقوله: عليّ ألف إلّا ألفين، قال: إلّا أنّه يكون منقطعًا (اس، مهد، ٣٩٥، ٢)

إستثناء مستغرق باطل

- الاستثناء المستغرق باطل لأنّه لا يبقى بعده شيء يصير متكلّمًا، وتركيب الاستثناء وضع للمتكلّم بالباقي بعد الثنيا (با، يسرا، ٣٠٠، ١٠)

إستثناء من الإثبات

- الاستثناء من الإثبات كقولنا: قام القوم إلّا زيدًا، يكون نفيًا للقيام عن زيد بالإتفاق، كما قاله الإمام في "المعالم" وصاحب "الحاصل" وغيرهما، وإن اختلف الناس في مُدْرَك ذلك (اس، مهد، ٣٩٢، ١٣)
- الاستثناء من الإثبات نفي. وأما الاستثناء من النفي فذهب الجمهور إلى أنه إثبات وذهبت الحنفية إلى أن الاستثناء لا يكون إثباتًا وجعلوا بين الحكم بالإثبات والحكم بالنفي واسطة وهي عدم الحكم قالوا: فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالإثبات (شو، فح، ١٤٠، ١٣)
- اتّفقوا على أن الاستثناء من الإثبات نفي. وأما الاستثناء من النفي فذهب الجمهور إلى أنه إثبات وذهبت الحنفية إلى أنه لا يكون إثباتًا وجعلوا بين الحكم بالإثبات والحكم بالنفي واسطة وهي عدم الحكم. والفخر الرازي وافق الجمهور في المحصول. والحنفية في تفسيره. والحق ما ذهب إليه الجمهور ودعوى الواسطة مردودة ونقل الأئمة عن اللغة يخالف ما قالوه ويرد عليه ولو كان ما ذهبوا إليه صحيحًا لم تكن كلمة التوحيد توحيدًا، فإن قولنا لا إله إلا الله هو استثناء من نفي (صد، أمل، ١١٨، ١٧)

إستثناء من استثناء

- يصحّ الاستثناء من الاستثناء، وحكى ابن العربي في "المحصول" عن بعضهم مَنْعَهُ. وقال صاحب "الذخائر" في باب الإقرار: حكى بعض الفقهاء عن بعض أهل العربية منْعَه، لأنّ العامل في الاستثناء الفعل الأول بتقدير حرف الاستثناء، ولا يعمل عامل في أحد المعمولين. ولنا قوله تعالى: ﴿إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ، إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ﴾ (الحجر: ٥٩-٦٠) قال أبو عبيد وغيره: استثنى الآل من القوم، ثم استثنى امرأته (زر، بحر٣، ٣٠٤، ٣)

إستثناء من الجنس

- الاستثناء من الجنس: نحو قولك: رأيت الناس إلا زيدًا، وأخذت الدراهم إلا درهمًا (بج، حكف١، ١٨٥، ١)

إستثناء من العدد جائز

- الإستثناء من العدد جائز، كما جزم به الإمام، والآمدي، وغيرهما، ولا فرق بين أن يكون من معيّن أم لا (اس، مهد، ٣٨٦، ١٣)

إستثناء من غير الجنس

- الاستثناء من غير الجنس، فنَحو قول الشاعر: وبَلْدَةٍ لَيْسَ بها أنيس إلّا اليَعافِيرُ وإلّا العيسُ. فهذا ليس فيه تخصيص؛ لأنه لا يخرج من الجملة بعض ما تناولته، وعندي: أنه يجوز (بج، حكف١، ١٨٥، ٧)
- الاستثناء من غير الجنس صحيح مجازًا لا

حقيقة، فإنه لا يصحّ من اللفظ إذ لم يتناوله اللفظ فلا حاجة به إلى صارفٍ عنه. ولا من المعنى وإلا لجاز استثناء كل شيء من كل شيء، بوجوب اشتراك كل شيئين في معنى، لو حمل اللفظ عليه جاز الاستثناء عنه (رم، تحص١، ٣٧٤، ٨)

- إذا جاز الاستثناء من غير الجنس فاختلف أصحابنا: هل هو استثناء من المعنى، أو من اللفظ، على وجهين: أحدهما: من المعنى، فإذا قال له عليّ مائة دينار إلّا مائة درهم، فكأنّه استثنى من قيمة الدنانير مائة درهم. والثاني من اللفظ، وظاهر القرآن يشهد لهذا (زر، بحر٣، ٢٨٣، ٨)

- الاستثناء من غير الجنس لا تخصيص فيه ولا بيان، لأنّه لا يخرج من المستثنى شيئًا، وإنّما هو جملة مستأنفة، فإن زعم الخصم أنّه يخصّص به، وأنّه مع المستثنى جملة واحدة، فذلك اعتراف منه بأنّه من الجنس لا من غيره، وهو المطلوب (زر، بحر٣، ٢٨٤، ٥)

إستثناء من النفي

- الاستثناء من النفي، نحو ما قام أحد إلّا زيد، فقال الشافعي: يكون إثباتًا لقيام زيد، وقال أبو حنيفة: لا يكون إثباتًا له، بل دليلًا على إخراجه عن المحكوم عليهم، وحينئذٍ فلا يلزم منه الحكم بالقيام، أمّا من جهة اللفظ، فلأنّه ليس فيه على هذا التقدير ما يدلّ على إثباته كما قلناه، وأمّا من جهة المعنى، فلأنّ الأصل عدمه، قالوا: بخلاف الاستثناء من الإثبات، فإنّه يكون نفيًا لأنّه لما كان مسكوتًا عنه، وكان الأصل هو النفي، حكمنا به، فعلى هذا، لا فرق عندهم في دلالة اللفظ بين الاستثناء من النفي، والاستثناء من الإثبات (اس، مهد، ٣٩٢، ١٧)

- الاستثناء من النفي إثبات على وجه التأكيد كما في كلمة الشهادة ظاهر في العبارة (أم، قررا، ٢٦٢، ١٥)

- الاستثناء من الإثبات نفي. وأما الاستثناء من النفي فذهب الجمهور إلى أنه إثبات وذهبت الحنفية إلى أن الاستثناء لا يكون إثباتًا وجعلوا بين الحكم بالإثبات والحكم بالنفي واسطة وهي عدم الحكم قالوا: فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالإثبات (شو، فح، ١٤٠، ١٣)

- اتّفقوا على أن الاستثناء من الإثبات نفي. وأما الاستثناء من النفي فذهب الجمهور إلى أنه إثبات وذهبت الحنفية إلى أنه لا يكون إثباتًا وجعلوا بين الحكم بالإثبات والحكم بالنفي واسطة وهي عدم الحكم. والفخر الرازي وافق الجمهور في المحصول. والحنفية في تفسيره. والحق ما ذهب إليه الجمهور ودعوى الواسطة مردودة ونقل الأئمة عن اللغة يخالف ما قالوه ويرد عليه ولو كان ما ذهبوا إليه صحيحًا لم تكن كلمة التوحيد توحيدًا، فإن قولنا لا إله إلا الله هو استثناء من نفي (صد، أمل، ١١٨، ١٨)

إستثناء منقطع

- الإستثناء المنقطع، وهو الذي لم يدخل في الأول؛ صحيح، وهل إطلاق الإستثناء عليه إطلاق حقيقي أو مجازي؟ فيه مذهبان: أصحّهما: الثاني: فإن قلنا: إنّه حقيقة، فقيل: مشترك، وقيل: متواطئ، حكاه ابن الحاجب وغيره (اس، مهد، ٣٩١، ١٠)

- لا خلاف في جواز الاستثناء من الجنس كقام

القوم إلا زيدًا وهو المتّصل ولا تخصيص إلا به. وأما المنقطع فلا يخصّص به نحو جاءني القوم إلا حمارًا فالمتّصل ما كان اللفظ الأول منه يتناول الثاني والمنقطع ما كان اللفظ الأول منه لا يتناول الثاني. وقد اختلف في الاستثناء المنقطع هل وقع في اللغة أم لا فمن أهل اللغة من أنكره (صد، أمل، ١١٦، ٥)

إستثناء وارد بعد جمل متعاطفة

- الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة عائد للكل حيث صلح له، لأنه الظاهر وقيل: إن سيق الكل لغرض واحد عاد للكل، نحو: حبست داري على أعمامي، ووقفت بستاني على أخوالي، وسبلت سقايتي لجيراني، إلّا أن يسافروا، وإلّا عاد للأخيرة ولما اتّفق معها في الغرض، نحو: أكرم العلماء، واحبس دارك على أقاربك، وأعتق عبيدك إلّا الفسقة منهم. وقيل: إن كان بالواو عاد للكل لا بغيرها من حروف العطف. وعند أبي حنيفة والرازي للأخيرة مطلقًا، لأنه المتيقّن. موضوع الخلاف حيث لم يوجد قرينة، وإلّا فعلى حسبها اتفاقًا. والاستثناء الوارد بعد مفردات؛ أولى بأن يعود للكل من الوارد بعد جمل لعدم استقلال المفرد (سو، حصل، ١٢٣، ٢)

إستثناءات

- الإستثناآت المتعدّدة إن تعاطفت فللأول أي فهي عائدة للأول نحو له عليّ عشرة إلّا أربعة وإلّا ثلاثة وإلّا اثنين فيلزمه واحد فقط، ولا أي وإن لم تتعاطف فكلّ منها عائد لما يليه ما لم يستغرقه نحو له عليّ عشرة إلّا خمسة إلّا أربعة إلّا ثلاثة فيلزمه ستة لأنّ الثلاثة تخرج من الأربعة يبقى واحد يخرج من الخمسة يبقى أربعة يخرج من العشرة تبقى ستة فإن استغرق كل ما يليه بطل الكلّ، وإن استغرق غير الأول نحو له عليّ عشرة إلّا اثنين إلّا ثلاثة إلّا أربعة قيل يلزمه عشرة لبطلان الأول والثاني تبعًا وقيل أربعة اعتبارًا لاستثناء الثاني من الأول وقيل ستة اعتبارًا للثاني دون الأول (سب، عطر٢، ٥٠، ٦)

إستثناءات متعدّدة

- الإستثناءات المتعدّدة إذا لم تتعاطف، وكان الثاني مستغرقًا لما قبله، إمّا بالتساوي كقوله: له عشرة إلّا ثلاثة، وكرّر اللفظ الأخير، وهو استثناء الثلاثة وإمّا بالزيادة كقوله: عشرة إلّا ثلاثة إلّا أربعة، فإنّها لا تبطل، بل تعود جميعها إلى المستثنى منه، حملًا للكلام على الصحّة (اس، مهد، ٣٩٧، ١١)

- الاستثناءات المتعدّدة إن تعاطفت فهي عائدة إلى الأول، نحو: له عليَّ عشرة إلّا أربعة وإلّا ثلاثة وإلّا اثنين، فيلزمه واحد فقط. فإن لم تتعاطف فكل واحد عائد لما يليه ما لم يستغرقه، نحو له عليَّ عشرة إلّا خمسة، إلّا أربعة، إلّا ثلاثة، فيلزمه ستّة، فإن استغرق كل ما يليه، بطل الكل، نحو: له عليَّ عشرة إلّا عشرة، فيلزمه العشرة، وإن استغرق غير الأول، نحو: له عليَّ عشرة إلّا اثنين، إلّا ثلاثة، إلّا أربعة؛ عاد الكل للمستثنى منه، فيلزمه واحد (سو، حصل، ١٢٢، ٢)

إستثنائي

- الاستثنائي ضربان: ضرب بالشرط ويسمّى المتصّل والشرط مقدمًا والجزاء تاليًا،

والمقدمة الثانية استثنائية وشرط إنتاجه أن يكون الاستثناء لعين المقدّم فلازمه عين التالي أو لنقيض التالي فلازمه نقيض المقدّم. وهذا حكم كل لازم مع ملزومه وإلا لم يكن لازمًا، مثل إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان وأكثر الأول بأن والثاني بلو، ويسمّى ما بلو قياس الخلف، وهو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه. وضرب بغير الشرط، ويسمّى المنفصل ويلزمه تعدّد اللازم مع التنافي فإن تنافيا إثباتًا ونفيًا لزم من إثبات كل نقيضه ومن نقيضه عينه فيجيء أربعة: مثاله العدد إما زوج أو فرد لكنه إلخ وإن تنافيا إثباتًا لا نفيًا لزم الأوّلان، مثاله الجسم إما جماد أو حيوان. وإن تنافيا نفيًا لا إثباتًا لزم الأخيران، مثاله الخنثي إما لا رجل أو لا امرأة (حا، تلو١، ١٠٨، ٣)

إستحسان

- (حرام) على أحدٍ أن يقولَ بالاستحسانِ، إذا خالفَ الاستحسان الخبرَ، والخبرُ - من الكتابِ والسنَّة - عَيْنٌ يَتَأَخَّى معناها المجتهدُ ليُصِيبَه (شف، رس، ٥٠٤، ٢)
- لو جاز تعطيلُ القياس جاز لأهلِ العقولِ من غيرِ أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبرٌ بما يَحْضُرهم من الاستحسانِ (شف، رس، ٥٠٥، ٢)
- تكلم قوم من مخالفينا في إبطال الاستحسان حين ظنّوا أن الاستحسان حكمٌ ممّا يشتهيه الإنسان ويهواه، أو يلذه، ولم يعرفوا معنى قولنا في إطلاق لفظ الاستحسان (جص، فص٤، ٢٢٣، ٣)
- لمّا كان ما حسنه الله تعالى بإقامته الدلائل على حسنه مستحسنًا، جاز لنا إطلاق لفظ الاستحسان فيما قامت الدلالة بصحته (جص، فص٤، ٢٢٧، ٢)
- (الاستحسان) استعمال الاجتهاد وغلبةُ الرأي في إثبات المقادير الموكولة إلى اجتهادنا وآرائنا، نحو تقدير متعة المطلّقات. قال الله تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٣٦)، فأوجبها على مقدار يسار الرجل وإعساره، ومقدارها غير معلوم إلا من جهة أغلب الرأي وأكبر الظن (جص، فص٤، ٢٣٣، ٤)
- (الاستحسان) ترك القياس إلى ما هو أولى منه وذلك على وجهين: أحدهما أن يكون فرع يتجاذبه أصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر، لدلالة توجبه، فسمّوا ذلك استحسانًا إذ لو لم يعرض للوجه الثاني لكان له شبه من الآخر يجب إلحاقه به. وأما الوجه الثاني منهما: فهو تخصيص الحكم مع وجود العلة (جص، فص٤، ٢٣٤، ٥)
- الاستحسان عندهم ينبئ عن ترك حكم إلى حكم هو أولى منه، لولاه لكان الحكم الأول ثابتًا (جص، فص٤، ٢٣٤، ١٣)
- الاستحسان الذي هو تخصيص الحكم مع وجود العلة، أنّا متى أوجبنا حكمًا لمعنى من المعاني قد قامت الدلالة على كونه عَلَمًا للحكم، وسمّيناه علة له، فإن إجراء ذلك الحكم على المعنى واجب حيثما وجد، إلا موضعًا تقوم الدلالة فيه على أن الحكم غير مستعمل فيه، مع وجود العلة التي من أجلها وجب الحكم في غيره، فسمّوا ترك الحكم مع وجود العلة استحسانًا (جص، فص٤، ٢٤٣، ٦)

- سمّي ترك القياس للعموم استحسانًا (جص، فص٤، ٢٤٥، ٥)
- الاستحسان عدول في الحكم عن طريقة إلى طريقة هي أقوى منها (بص، مع٢، ٨٣٨، ١٠)
- الاستحسان على ما فسّره أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه يقع في المعنى ويقع في العبارة. أما في المعنى، فهو أن بعضَ الأمارات قد يكون أقوى من بعض. ويجوز العدول من أمارة إلى أخرى من غير أن تفسد الأخرى . . . ومن الكلام في المعنى، الكلام في حد الاستحسان. وأما الكلام في العبارة، فهو أنّ لتسميتهم ذلك استحسانًا وجه صحيح (بص، مع٢، ٨٣٩، ٦)
- الاستحسان - هو ما اشتهته النفس ووافقها كان خطأ أو صوابًا (حز، حكا١، ٤٥، ١٥)
- نحن نقول لمن قال بالاستحسان: ما الفرق بين ما استحسنت أنت واستقبحه غيرك، وبين ما استحسنه غيرك واستقبحته أنت؟ وما الذي جعل إحدى السبيلين أولى بالحق من الأخرى؟ وهذا ما لا انفكاك منه (حز، حكا٦، ٢١، ١٥)
- ما اعتقده المرء بغير برهان صحّ عنده فإنه لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون اعتقده لشيء استحسنه بهواه، وفي هذا القسم يقع الرأي والاستحسان، ودعوى الإلهام. وإما أن يكون اعتقده لأن بعض من دون النبي صلى الله عليه وسلم قال، وهذا هو التقليد، وهو مأخوذ من قلّدت فلانًا الأمر، أي جعلته كالقلادة في عنقه (حز، حكا٦، ٦٠، ٩)
- الاستحسان: الأخذ بأقوى الدليلين (بج، حكف١، ٥٢، ٣)
- يجوز القياس على ما وردَ به الخبر مخالفًا للقياس، وهو الذي يسمّيه أصحاب أبي حنيفة موضع الاستحسان. وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يجوز إلا أن يردَ الخبر معلّلا، أو مجمعًا على تعليله، أو هناك أصل آخر يوافقه فيجوز القياس. لنا: هو ما وردَ به الخبر أصل يجوز العمل به، فجاز أن يستنبط منه معنى ويقاس. الدليل عليه: إذا لم يكن مخالفًا للقياس. ولأنه لا خلاف أن المخصوص من العموم يجوز القياس عليه، ولا يمنع منه العموم، فكذلك المخصوص من الأصول، يجب أن يجوز القياس عليه، ولا تمنع منه الأصول. ولأن ما ورد به الخبر لو نصَّ على تعليله، جاز القياس عليه، فإذا ثبتَ تعليله بدليل من جهة الاستنباط، وجب أن يجوز القياس عليه، لأن ما ثبت بالدليل بمنزلة المنصوص عليه (شي، تبص، ٤٤٨، ٣)
- الاستحسان المحكي عن أبي حنيفة رحمه الله هو الحكم بما يستحسنه من غير دليل. واختلف المتأخرون من أصحابه في معناه، فقال بعضهم هو تخصيص العلة بمعنى يوجب التخصيص. وقال بعضم تخصيص بعض الجملة من الجملة بدليل يخصّها. وقال بعضهم هو قول بأقوى الدليلين وقد يكون هذا الدليل إجماعًا وقد يكون نصًا وقد يكون قياسًا وقد يكون استدلالًا (شي، جا، ٦٥، ٢٧)
- الاستحسان، فإن كان المراد به المشهور من مذاهب أهل الكوفة فلا يصلح للترجيح (جون، جهك، ٤٤٧، ١٤)
- الاستحسان لغةً: وجود الشيء حسنًا، يقول الرجل: استحسنت كذا: أي اعتقدته حسنًا على ضد الاستقباح، أو معناه: طلب الأحسن للاتّباع الذي هو مأمور به (سر، صوس٢، ٢٠٠، ٧)

- (الاستحسان) هو الدليل الذي يكون معارضًا للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه، وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة فإن العمل به هو الواجب، فسمّوا ذلك استحسانًا للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل التأمل على معنى أنه يمال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسنًا لقوة دليله (سر، صوس٢، ٢٠٠، ١٧)

- أحد نوعي القياس ما ضعف أثره وهو ظاهر جلي، والنوع الآخر منه ما ظهر فساده واستتر وجه صحته وأثره. وأحد نوعي الاستحسان ما قوي أثره وإن كان خفيًا، والثاني ما ظهر أثره وخفي وجه الفساد فيه (سر، صوس٢، ٢٠٣، ١٨)

- (الاستحسان) ما يستحسنه المجتهد بعقله ولا شك في أنّا نجوّز ورود التعبّد باتّباعه عقلًا، بل لو ورد الشرع بأن ما سبق إلى أوهامكم أو استحسنتموه بعقولكم أو سبق إلى أوهام العوام مثلًا فهو حكم الله عليكم لجوّزناه، ولكن وقوع التعبّد لا يُعرف من ضرورة العقل ونظره بل من السمع، ولم يرد فيه سمع متواتر ولا نقل آحاد (غز، مس١، ٢٧٤، ٥)

- (الاستحسان) ترك حكم إلى حكم هو أولى منه. وهذا ليس بشيء، لأن الأحكام لا يقال بعضها أولى من بعض ولا بعضها أقوى من بعض، وإنما القوة للأدلة (كلو، تم٤، ٩٣، ٦)

- معنى الاستحسان والمراد به، فهو أن بعض الأمارات قد تكون أقوى من القياس فيعدل إليها من غير أن يفسد القياس، وهذا راجع إلى تخصيص العلة، وقد تقدّم القول في ذلك وشيخنا يمنع من تخصيص العلة (كلو، تم٤، ٩٦، ٥)

- العدول عن العمومِ إلى التخصيص وعن المنسوخِ إلى الناسخِ: استحسانًا (رز، مح٢، ١٦٩، ٨)

- "الاستحسانُ" تركُ وجهٍ من وجوهِ الاجتهادِ - غير شاملٍ شمول الألفاظِ لوجهٍ - أقوَى منه، وهو في حكمِ الطارئِ على الأوَّلِ" (رز، مح٢، ١٦٩، ١٠)

- المراد به (الاستحسان) العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة، قال القاضي يعقوب: القول بالاستحسان مذهب أحمد رحمه الله، وهو أن تترك حكمًا إلى حكم هو أولى منه، وهذا مما لا ينكر، وإن اختلف في تسميته فلا فائدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى الثاني أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله (قد، روض، ١٤٧، ٢)

- الاستحسانُ قد يُطلَقُ على ما يميلُ إليه الإنسان ويهواهُ من الصُّوَرِ والمعاني، وإن كان مستقبحًا عندَ غيرِهِ؛ وهو في اللغةِ استفعالٌ من الحسنِ، وليس ذلك هو محزّ الخلافِ لاتفاقِ الأُمَّة قبل ظهورِ المخالفين على امتناعِ حكمِ المجتهد في شرعِ الله تعالى بشهواته وهواهُ، من غيرِ دليلٍ شرعيٍّ، وأنهُ لا فرقَ في ذلك بينَ المجتهدِ والعاميّ، وإنَّما محزُّ الخلافِ فيما وراءَ ذلك (أمد، حكم٤، ٢١٠، ١٨)

- إنَّهُ عبارةٌ (الاستحسان) عن العدولِ عن موجب قياسٍ إلى قياسٍ أقوى منهُ؛ ويخرجُ منهُ الاستحسانُ عندهم بالعدول عن موجب القياسِ إلى النصّ من الكتابِ أو السُنَّةِ أو العادة (أمد، حكم٤، ٢١١، ١٥)

- تفسيرِ الاستحسان بالرجوعِ عن حكمِ دليلٍ خاصٍّ إلى مقابلهِ بدليلٍ طارئٍ عليهِ أقوى منهُ، من نصٍّ أو إجماعٍ أو غيره؛ ولا نزاع في صحَّةِ الاحتجاجِ بهِ (أمد، حكم٤، ٢١٣، ١١)

- الإستحسان قال به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرّع ولا يتحقّق إستحسان مختلف فيه، فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه، قلنا إن شكّ فيه فمردود وإن تحقّق فمعمول به إتفاقًا، وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى ولا نزاع فيه وقيل تخصيص قياس بأقوى منه ولا نزاع فيه، وقيل هو العدول إلى خلاف النظير لدليل أقوى ولا نزاع فيه، وقيل العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس (حا، تلو٢، ٢٨٨، ١٤)

- الاستحسان لغة: وجود الشيء حسنًا يقال: استحسنته أي اعتقدته حسنًا واستقبحته، أي اعتقدته قبيحًا، وفي الشريعة هو إسم لدليل يعارض القياس الجليّ فكأنّهم سمّوه بهذا الإسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل آخر فوقه، وذا قد يكون نصًا كما في السلم فإن القياس يأبى جواز السلم لأن المعقود عليه معدوم عند العقد وإنما تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام: "من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم، أو وزن معلوم إلى أجل معلوم" (صحيح البخاري، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، (ح ٢)، ٣/ ١٧٥، بلفظ: من أسلف في شيء ففي كيل معلوم وزن معلوم. وورد في إرواء الغليل للألباني، كتاب البيع، باب السلم، (ح ١٣٨٠)، ٥/ ٢١٨ وعلل الحديث لابن أبي حاتم الرازي، ١١٥٨. لكن جاء عند ابن حنبل في مسنده، ١/ ٢٨٢. بلفظ "من أسلف فلا يسلف إلا في كيل معلوم ووزن معلوم). والإجارة فإنه بيع المنفعة وهي معدومة فكان القياس عدم جوازها. وإنما جوّزناها بالنص وهو قوله عليه السلام: "أعطوا الأجير أجره قبل أن يجفّ عرقه" (نس، كشف٢، ٢٩١، ١)

- لما صارت العلة عندنا علة بأثرها قدّمنا على القياس الإستحسان الذي هو القياس الخفي إذا قوي أثره، وقدّمنا القياس لصحة أثره الباطن على الإستحسان الذي ظهر أثره وخُفي فساده لأنه لا رجحان للظاهر لظهوره، ولا للباطن لبطونه، وإنما الرجحان لقوة الأثر في مضمونه، فيسقط ضعيف الأثر في مقابلة قوي الأثر ظاهرًا كان أو خفيًّا (نس، كشف٢، ٢٩٣، ١٠)

- الإستحسان إذا كان أقوى تأثيرًا كان استحسانًا تسمية ومعنى، وإذا كان القياس أقوى تأثيرًا كان الإستحسان إستحسانًا تسمية لا معنى. والإستحسان معنى: هو القياس (نس، كشف٢، ٢٩٦، ٥)

- الاستحسان ترك القياس الجلي وغيره لدليل نصٍّ من خبر واحدٍ أو غيره، أو ترك القياس لقول الصحابي فيما لا يجري فيه القياس كما تقدَّم (تي، سود، ٤٥١، ١١)

- معنى الاستحسان أن بعض الأمارات تكون أقوى من القياس فيعدل إليها من غير أن يفسد القياس، وهذا راجعٌ إلى تخصيص العلة (تي، سود، ٤٥٣، ١٣)

- تعدية حكم معلوم إلى آخره فعلى وجهين في حق الحكم يعني القياس والاستحسان الثابت بالتعليل واحد من حيث أن كل واحد منها مبني على الرأي مستنبط بالعلة إلا أنهما في حق

الحكم نوعان: فإن أحدهما يُثبِت ما ينفيه الآخَر. ثم الحكم إذا تعلّق بالمعنى فلا يخلو إما أن يكون المعنى جليًا أو لم يكن فإن كان جليًا سمّيناه قياسًا وإن لم يكن سمّيناه استحسانًا (بخ، بزد٣، ٧٠٤، ١٤)

- الإستحسان في اللغة استفعال من الحُسن وهو عدّ الشيء واعتقاده حسنًا تقول: استحسن كذا أي اعتقدته حَسَنًا (بخ، بزد٤، ٥، ٥)

- لمّا كان كل واحد من القياس والاستحسان حُجّة باعتبار الأثر والأثر قد يكون قويًا وغير قوي صار كل واحد على وجهين باعتبار ضعف الأثر وقوّته وهذا تقسيم القياس الذي قابله استحسان معنوي، وتقسيم هذا الاستحسان المعارض لا تقسيم نفس القياس والاستحسان باعتبار ذاتهما فإن القياس الخالي عن معارضة الاستحسان خارج عن هذا التقسيم وكذا الاستحسان الثابت بالنص والإجماع والضرورة خارج عنه أيضًا فكان معناه فكل واحد منهما في مقابلة الآخر على وجهين فما ضعف أثره أي بالنسبة إلى قوة أثر مقابله وهو الاستحسان (بخ، بزد٤، ٥، ٧)

- الاستحسان هو القياس الخفي لا الظاهر (بخ، بزد٤، ٦، ٨)

- لا شكّ أن القياسين إذا تعارضا في حادثة وجب ترجيح أحد القياسين ليعمل به إذا أمكن لكنه سمّي به، أي لكن أحد القياسين سمّي بالاستحسان إشارة إلى أنه الوجه الأولى في العمل به لترجّحه على الآخر (بخ، بزد٤، ٨، ٢٣)

- القياس إذا كان ثابتًا في صورة الاستحسان وفي سائر الصور ثم ترك العمل به في صورة الاستحسان وبقي معمولًا به في غير تلك الصورة كان ذلك تخصيصًا له وهو باطل (بخ، بزد٤، ١٥، ١٣)

- قال القاضي: الاستحسان مذهب أحمد رحمه الله، وهو أن يترك حكمًا إلى حكم هو أولى منه، وهذا لا ينكره أحد. وقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يمكنه التعبير عنه (حن، قعد، ٣١، ٢١)

- الاستحسان قال به أبو حنيفة وفُسّر بأنّه دليلٌ ينقدحُ في نفسِ المجتهِدِ، وتقصُر عنه عبارته، ورُدَّ بأنّه لا بدَّ من ظهوره ليتميّز صحيحهُ من فاسده (اس، مهس٣، ١٨٧، ٩)

- (الاستحسان) هو استفعال من الحسن. يُطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني، وإن كان مستقبحًا عند غيره، وليس هذا محل الخلاف لاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على امتناع القول في الدين بالتشهّي (اس، مهس٣، ١٩٠، ٤)

- القول في الاستحسان، فإنّه على ما ذهب إليه المتقدّمون. راجع إلى الحكم بغير دليل، والنافي له لا يعدّ الاستحسان سببًا فلا يعتبر في الأحكام البتّة، فصار كالمصالح المرسلة إذا قيل بردّها (شط، عصم٢، ٣٥٢، ٨)

- الإستحسان لا يكون إلّا بمستحسن، وهو إمّا العقل أو الشرع (شط، عصم٢، ٣٦٩، ٢)

- الإستحسان، وهو أنّ المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إظهاره (شط، عصم٢، ٣٦٩، ١٤)

- القياس الذي يجب العمل به، لأنّ العلّة كانت علّة بأثرها: سمّوا الضعيف الأثر قياسًا والقوي الأثر استحسانًا، أي قياسًا مستحسنًا، وكأنّه نوع من العمل بأقوى القياسين، وهو يظهر من استقراءِ مسائلهم (الحنفية) في الاستحسان

بحسب النوازل الفقهية (شط، عصم٢، ٣٧٠، ٢٣)

- الإستحسان إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناءِ والترخّص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته (شط، عصم٢، ٣٧١، ٧)

- الإستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعمّ من القياس - هو أن يكون طرحًا لقياس يؤدّي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثّر في الحكم يختصّ به ذلك الموضع (شط، عصم٢، ٣٧١، ١٣)

- (الإستحسان) أن يعدل بالمسألة عن نظائرها بدليل الكتاب. كقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ (التوبة: ١٠٣) فظاهر اللفظ العموم في جميع ما يتموّل به، وهو مخصوص في الشرع بالأموال الزكوية خاصة، فلو قال قائل: مالي صدقة. فظاهر لفظه يعمّ كل مال، ولكنّا نحمله على مال الزكاة، لكونه ثبت الحمل عليه في الكتاب (شط، عصم٢، ٣٧١، ٢١)

- الاستحسان بصورة الاستثناءِ من القواعد. بخلاف المصالح المرسلة. ومثل ذلك يتصوّر في مسألة التضمين. فإنّ الأُجراءَ مؤتمنون بالدليل لا بالبراءة الأصلية. فصار تضمينهم في حيّز المستثنى من ذلك الدليل. فدخلت تحت معنى الإستحسان بذلك النظر (شط، عصم٢، ٣٧٣، ١)

- لو رجع الحكم إلى مجرّد الاستحسان لم يكن للمناظرة فائدة، لأنّ الناس تختلف أهواؤهم وأغراضهم في الأطعمة والأشربة واللباس وغير ذلك ولا يحتاجون إلى مناظرة بعضهم بعضًا: لم كان هذا الماء أشهى عندك من الآخر؟ والشريعة ليست كذلك (شط، عصم٢، ٣٧٩، ١٢)

- الأدلّة الشرعية ضربان: أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلّة، وإلّا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأنّ الإستدلال بالمنقولات لا بدّ فيه من النظر، كما أنّ الرأي لا يعتبر شرعًا إلّا إذا استند إلى النقل. فأمّا الضرب الأول فالكتاب والسنة. وأمّا الثاني فالقياس والإستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إمّا باتفاق وإما باختلاف. فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا؛ لأنّ ذلك كلّه وما في معناه راجع إلى التعبّد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد. ويلحق بالضرب الثاني الإستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنّها راجعة إلى أمر نظري (شط، وفق٣، ٤١، ١٢)

- قاعدة الإستحسان وهو - في مذهب مالك - الأخذُ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلّي. ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الإستدلال المرسل على القياس؛ فإنّ من استحسن لم يرجع إلى مجرّد ذوقه وتشبهه، وإنّما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة. (شط، وفق٤، ٢٠٥، ١٧)

- الإستحسان بأنّه إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الإستثناء والترخّص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته (شط، وفق٤، ٢٠٧، ١٨)

- الإستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلّة، إلّا أنّه نظر إلى لوازم الأدلّة ومآلاتها، إذ لو استمرّ على القياس هنا كان الشريكان بمنزلة ما لو كانا

يَعزِلان أو ينزِلان، لأنّ العزل لا حكم له إذ أقرّ بالوطء، ولا فرق بين العزل وعدمه في إلحاق الولد، لكن الإستحسان ما قال، لأنّ الغالب أنّ الولد يكون مع الإنزال ولا يكون مع العزل إلّا نادرًا، فأجرى الحكم على الغالب (شط، وفق٤، ٢٠٩، ١٥)

- (الاستدلال) ثلاثة التلازم وشرائع من قبلنا والاستصحاب وقيل والاستحسان وقيل المصالح المرسلة (تف، نهي٢، ١٧، ٣٢)

- الاستحسان عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي تسبق إليه الإفهام، وهو حجّة لأنّ ثبوته بالدلائل التي هي حجّة إجماعًا، لأنّه إمّا بالأثر كالسلم والإجارة وبقاء الصوم في النسيان وإمّا بالإجماع كالاستصناع وإمّا بالضرورة كطهارة الحياض والآبار وإمّا بالقياس الخفي وأمثلته كثيرة. والمراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي يقابل قياسًا جليًّا (تف، نهي٢، ٢٨٩، ١)

- الاستحسان هو في اللغة عدّ الشيء حسنًا (تف، وضح٢، ٨١، ٢٠)

- إن ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولًا عن الأقوى إلى الأضعف، وأجيب بأنّه إنّما يكون بانضمام معنى آخر إلى القياس يصير به أقوى. ولمّا اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع أنّه قد يطلق لغة على ما يهواه الإنسان ويميل إليه وإن كان مستقبحًا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الإطلاق كان إنكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنًا حتى يتبيّن المراد منه، إذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه، وبعدما استقرّت الآراء على أنّه إسم لدليل متّفق عليه نصًّا كان أو إجماعًا أو قياسًا خفيًّا إذا وقع في مقابلة قياس تسبق إليه الإفهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجّة عند الجميع من غير تصوّر خلاف. ثم إنّه غلب في اصطلاح الأصول على القياس الخفي خاصة كما غلب إسم القياس على القياس الجلي تمييزًا بين القياسين. وأمّا في الفروع فإطلاق الاستحسان على النص والإجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه أنّه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص أو الإجماع بالإتّفاق فكيف يصحّ التمسّك به، والجواب أنّه لا يتمسّك به إلّا عند عدم ظهور النصّ أو الإجماع (تف، وضح٢، ٨٢، ٢)

- الاستحسان دليل يقابل قياسًا جليًّا سواء كان أثرًا أو إجماعًا أو ضرورة أو قياسًا خفيًّا، فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في أنّ الأول تعدّى إلى صورة أخرى، لأنّ من شأن القياس التعدية، والثاني لا يقبل التعدية لأنّه معدول به عن سنن القياس. مثلًا إذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس أن يكون اليمين على المشترى فقط لأنّه المنكر وحده لأنّه لا يدّعي شيئًا حتى يكون البائع أيضًا منكرًا فهذا قياس جلي على سائر التصرّفات، إلّا أنّه ثبت بالاستحسان التحالف أي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري، أمّا قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو أنّ البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما أقرّ به المشتري من الثمن كما أنّ المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجّه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرّفات فإنّ اليمين تكون على المنكر وأمّا بعد قبض البيع فبالأثر (تف، وضح٢، ٨٤، ٢٥)

- النقض لا يقدح في كون الوصف علّة والجامع كونهما من الأدلّة الشرعية أو جمع الدليلين

المتعارضين وسرّه أنّ نسبة العام إلى أفراده كنسبة العلّة إلى موارده والنقض لمانع معارض للعلّة يشبه التخصيص بمخصّص مانع عن ثبوت الحكم في البعض، الثاني أنّ العلّة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلّة إلّا هذا (تف، وضح٢، ٨٧، ٢٨)

- إثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل أقوى منه وهو ليس من تخصيص العلّة بمعنى انتفاء الحكم المانع من تحقّق العلّة لوجهين: أحدهما أنّ القياس بل الوصف فيه ليس بعلّة عند وجود المعارض الأقوى لما سبق من أنّ شرط القياس أن لا يعارضه دليل أقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلّة لا على تحقّق المانع مع وجود العلّة. وثانيهما أنّ العلّة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الإجماع على وجوب تعدية الحكم إلى كل صورة توجد فيها العلّة من غير تقييد بعدم المانع، فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلّف عنه ولو لمانع يكون علّة (تف، وضح٢، ٨٨، ٢١)

- الاستحسان ... وهو لغة: اعتماد الشيء حسنًا، سواء كان علمًا أو جهلًا، ولهذا قال الشافعي: القول بالاستحسان باطل، فإنّه لا ينبيء عن انتحال مذهب بحجّة شرعية، وما اقتضته الحجّة الشرعية هو الدين سواء استحسنه نفسه أم لا. ونسب القول به إلى أبي حنيفة، وعن أصحابه أنّه أحد القياسين، وقد حكاه عنه الشافعي وبشر المريسي. قال الماوردي: وأنكر أصحابه ما حكى الشافعي عنه، ونسبه إمام الحرمين إلى مالك، وأنكره القرطبي وقال: ليس معروفًا من مذهبه. وقد أنكره الجمهور، حتى قال الشافعي: "من استحسن فقد شرع". وهي من محاسن كلامه. قال الروياني: ومعناه أن ينصب من جهة نفسه شرعًا غير شرع المصطفى (زر، بحر٦، ٨٧، ١)

- (الاستحسان) العدول في الحكم من دليل إلى دليل هو أقوى منه (زر، بحر٦، ٨٩، ٢٤)

- القياس الخفي بالنسبة إلى قياس ظاهر متبادر ويقال الاستحسان لما هو أعمّ من القياس الخفي أي كل دليل في مقابلة القياس الظاهر نص كالسلم (أم، قرر٣، ٢٢٢، ١١)

- قسّموا الاستحسان إلى ما قوي أثره أي تأثيره بالنسبة إلى مقابله من كل وجه وإلى ما خفي فساده أي ضعفه لأنّه إذا ضعف في مقابلة غيره فسد (أم، قرر٣، ٢٢٣، ٥)

- لما صارت العلّة عندنا علّة بأثرها فسمّينا ما ضعف أثره قياسًا وما قوي أثره استحسانًا أي قياسًا مستحسنًا، فإنّ ظاهر هذا يقتضي أن يكون ما ضعف أثره قياسًا ظهر أو خفي وما قوي أثره استحسانًا ظهر أو خفي فيكون كل من القياس والاستحسان نوعًا واحدًا ضعيف الأثر في الأول قويّه في الثاني (أم، قرر٣، ٢٢٧، ٨)

- الاستحسان وهو في اللغة عدا الشيء حسنًا واختلفوا في معناه العرفي قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه. وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى. وقيل هو العدول إلى خلاف الظنّ لدليل أقوى. وقيل هو تخصيص القياس بدليل أقوى منه. وقيل وهو المروي عن الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى حاصله هو العدول إلى خلاف النظير

لدليل أقوى منه. وقيل وهو المروي عن أبي الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الوجه الأول، واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم إلى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما إذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس يعني فلا يلزم في مثله أن يكون الاستحسان قياسًا وبالعكس (مل، مرق٢، ٣٣٥، ١٥)

- (الاستحسان) هو أنّه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق إليه الأفهام، وهو حجّة، لأنّ ثبوته بالدلائل التي هي حجّة إجماعًا. لأنّه إما بالأثر كالسلم والإجارة وبقاء الصوم بالنسيان، وإمّا بالإجماع كالإستصناع، وإمّا بالضرورة كطهارة الحياض والآبار، وإمّا بالقياس الخفي، وأمثلته كثيرة، المراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي، يقابل قياسًا جليًّا (بد، بدخ٣، ١٨٧، ١١)

- قسّموا أي الحنفية (الاستحسان إلى ما قوي أثره) أي تأثير علّته بالنسبة إلى مقابله (و)إلى (ما خفي فساده) وهو خلله، المخلّ بالاحتجاج به بالنسبة إلى عدم ظهور صحّته: أي خفي فساده (بالنسبة إلى ظهور صحّته) نفسه، لا بالنسبة إلى ظهور صحّة القياس، لأنّ الخفاء بالنسبة إلى القياس إنّما هو وظيفة ما هو أجلّ منه وهو ظهور صحّته (با، يسر٤، ٧٨، ٢٣)

- الاستحسان واختلف في حقيقته فقيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه. وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى. وقيل هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس. وقيل تخصيص قياس بأقوى منه ونسب القول به إلى أبي حنيفة وحكى عن أصحابه ونسبه إمام الحرمين إلى ملك وأنكره القرطبي فقال ليس معروفًا من مذهبه، وكذلك أنكر أصحاب أبي حنيفة ما حكي عن أبي حنيفة من القول به وقد حكي عن الحنابلة قال ابن الحاجب في المختصر قالت به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم انتهى (شو، فح، ٢٢٣، ٣١)

- (الاستحسان) اسم لدليل يقابل القياس الجلي كذا في شرح المصنّف وفي التلويح قد استقرّت الآراء على أنه اسم لدليل متّفق عليه نصًّا كان أو إجماعًا وقياسًا خفيًّا إذا وقع في مقابلة قياس تسبق إليه الأفهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجّة عند الجميع من غير تصوّر خلاف، ثم أنه غلب في اصطلاح الأصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزًا بين القياسين. وأما في الفروع فإطلاق الاستحسان على النص والإجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع (عا، نسم، ١٥٥، ٢)

- الاستحسان: ونسب القول به إلى الحنفية والحنابلة وأنكره الجمهور حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرّع. قال بعض المحقّقين الاستحسان كلمة يُطلقها أهل العلم على ضربين: أحدهما واجب بالإجماع وهو أن يقدّم الدليل الشرعي أو العقلي لحسنه فهذا يجب العمل به، لأن الحسن ما حسّنه الشرع والقبيح ما قبّحه الشرع. وثانيهما أن يكون على مخالفة الدليل مثل أن يكون الشيء محظورًا بدليل شرعي. وفي عادات الناس التحقيق بهذا يحرّم القول به ويجب اتّباع الدليل وترك العادة والرأي سواء كان الدليل نصًّا أو إجماعًا أو

قياسًا (صد، أمل، ١٧٦، ١٤)

- الاستحسان: فهو دليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته، وقيل هو القياس الخفي في مقابلة القياس الجلي. وقيل هو العدول عن الدليل للعادة، وعليه فهو مساوٍ للعرف العام عند المالكية، وهو يثبت بالأثر، كالسلم الثابت بالحديث، وبالإجماع، كالاستصناع الثابت بالإجماع، وبالضرورة كتطهير الحياض والآبار والأواني، وبالقياس الخفي كطهارة سؤر سباع الطير، ولما كانت العلّة علّة بأثرها لا بالدوران، قدموا الاستحسان إذا قوي أثره على القياس إذا لم يقو آثره، كما قدمت الآخرة لقوة أثرها، وهو البقاء والصفاء، على الدنيا لضعف أثرها وهو الفناء والكدر. ثم الثابت بالاستحسان تصحّ تعديته، لأنه أحد القياسين، وهو حجّة عند الحنفية، وابن فورك من الحنابلة (سو، حصل، ٢٤٤، ١٤)

- الاستحسان في اللغة: عدُّ الشيء حسنًا. وفي اصطلاح الأصوليين: هو عدول المجتهد عن مقتضى قياس جليّ إلى مقتضى قياس خفي، أو عن حكم كلّي إلى حكم استثنائي لدليل انقدح في عقله رجّح لديه هذا العدول. فإذا عرضت واقعة ولم يرد نص بحكمها، وللنظر فيها وجهتان مختلفتان إحداهما ظاهرة تقتضي حكمًا والأخرى خفيّة تقتضي حكمًا آخر، وقام بنفس المجتهد دليل رجّح وجهة النظر الخفية، فعدل عن وجهة النظر الظاهرة فهذا يسمّى شرعًا: الاستحسان. وكذلك إذا كان الحكم كليًّا، قام بنفس المجتهد دليل يقتضي استثناء جزئية من هذا الحكم الكلّي والحكم عليها بحكم آخر فهذا أيضًا يسمّى شرعًا الاستحسان (خل، خلص، ٧٩، ١٨)

- من تعريف الاستحسان شرعًا يتبيّن أنه نوعان: أحدهما ترجيح قياس خفي على قياس جلي بدليل. وثانيهما استثناء جزئية من حكم كلّي بدليل (خل، خلص، ٨٠، ٦)

- الاستحسان إيثار ترك الدليل والترخيص بمخالفته، لمعارضة دليل آخر في بعض مقتضياته. وقسّمه إلى أربعة أقسام: وهي ترك الدليل للعرف، وتركه للإجماع، وتركه للمصلحة، وتركه للتيسير ودفع المشقّة ويعرّفه ابن الأنباري، من فقهاء المالكية بأنه استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلّي، ويوافق هذا التعريف تعريف ابن رشد فيقول: "الاستحسان الذي يكثر استعماله هو طرح لقياس يؤدّي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه فعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختصّ به ذلك الموضع" (زه، زهص، ٢٦٣، ٤)

- الاستحسان . . . آخذ بمصلحة جزئية في مقابل قياس كلّي، أو بعبارة أدقّ ترجيح للاستدلال المرسل بالمصلحة على القياس، فهو إذن متلاق مع المصلحة المرسلة، ولكن الشاطبي ينقل أن بينهما فارقًا دقيقًا، فقال: "فإن قيل هذا من باب المصالح المرسلة، لا من باب الاستحسان، قلنا: نعم إلا أنهم صوّروا الاستحسان تصوير الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسلة" أي أن الشاطبي يرى أنه لا فارق بينهما، ولكن جمهور المالكيين يرون أن الفرق بينهما هو أن الاستحسان يكون حيث يكون موضوع المسألة يخضع لقياس فيجيء الاستحسان مناهضًا لهذا القياس. أما المصلحة المرسلة فإنه في مسائلها تكون دليلًا حيث لا دليل

سواها (زه، زهص، ٢٦٤، ٩)

- الاستحسان لغةً عدّ الشيء حسنًا سواء كان حسّيًّا أو معنويًا، يقال استحسن محمد الطعام أو الشراب أو الرأي أو القول إذا عدّه حسنًا، ويقال هذا ما استحسنه المسلمون أي رأوه حسنًا. أما الإصطلاح فهو عدول المجتهد عن قياس جلي إلى قياس خفي أو عدول المجتهد عن حكم كلّي إلى حكم استثنائي لدليل القدح في عقله، رجّح لديه هذا العدول. وهذا التعريف هو أحسن التعاريف إذ هو الذي ينطبق على جميع أنواعه ويصوّره على حقيقته، فإذا عرضت مسألة لا نص فيها ولا إجماع واختلف النظر فيها إلى وجهتين مختلفتين إحداهما ظاهرة تقتضي حكمًا والأخرى خفية تقضي حكمًا آخر ولكن قام بنفس المجتهد دليل رجّح وجهة النظر الخفية فعدل عن الوجهة الظاهرة إلى الخفية فهذا العدول هو الاستحسان، وذلك مثل حق المرور في الوقف لأن الوقف يشبه البيع إذ كل منهما يخرج العين عن ملك صاحبها، وبما أن الأرض الزراعية إذا بيت لا يتبعها حق المرور إلا بالنص، فكذلك إذا وقفت الأرض الزراعية لا يتبعها حق المرور إلا بالنص. الوجهة الثانية وهي الخفية وتقضي دخول حق المرور في وقف الأرض الزراعية لأن الوقف كالإجارة إذ كل منهما يفيد ملك الإنتفاع بالعين فكما أن الأرض الزراعية إذا أجرت يدخل تبعًا لها حق المرور، فكذلك إذا وقفت الأرض الزراعية يدخل تبعًا حق المرور وإنما كانت الوجهة الأولى ظاهرة والأخرى خفيّة لأن شبه الوقف بالبيع أظهر من شبهه بالإجارة فهاتان وجهتان مختلفتان إحداهما ظاهرة والأخرى خفية، وقد قام بنفس المجتهد دليل رجّح الخفية على الظاهرة وهو أن المقصود من الوقف انتفاع الموقوف عليهم ولا يكون الإنتفاع بالأرض إلا بحق المرور فعدل عن الوجهة الظاهرة إلى الخفية وقال بدخول حق المرور في وقف الأرض الزراعية (برد، برص، ٣٠٥، ١٧)

- الاستحسان لا يعدو أحد أمرين. (أولهما) القياس الخفي في مقابلة القياس الجلي. (ثانيهما) استثناء مسألة جزئية من أصل كلّي دليلًا أو قاعدة لدليل خاص يقتضي هذا الاستثناء من نص أو إجماع أو ضرورة أو عرف أو مصلحة أو غير ذلك (برد، برص، ٣٠٧، ١٧)

- القياس إظهار حكم واقعة نص عليه في الكتاب أو السنّة أو الإجماع في واقعة أخرى لا نص على حكمها لاشتراكهما في علّة واحدة. أما الاستحسان فالواقعة دلّ على حكمها نص أو إجماع. ولكن موجب عموم النص أو القياس فيها يؤدّي إلى تفويت مصلحة أو جلب مفسدة فيعدّل عن هذا الحكم إلى حكم آخر لدليل يقتضي هذا العدول. فالقياس مظهر لحكم الأصل في الفرع عند الاشتراك في علّة واحدة. أما الاستحسان فهو يترك حكمًا يجب أن يطبق على واقعة ما لضرورة أو حاجة أو دليل يقتضي هذا الترك (برد، برص، ٣٢٢، ٢١)

- الاستحسان هو: العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر، لوجه أقوى يقتضي هذا العدول. . . . ومفاده: أن الاستحسان هو قطع المسألة عن نظائرها، فهو عكس القياس الظاهر الذي هو: إلحاق المسألة بنظائرها في الحكم (زرق، صلح، ٢٣، ٣)

- الاستحسان هو الراجح المعمول به دائمًا.

وذلك لأن الاستحسان في الحقيقة إنما هو علاج لما قد يترتّب على القياس من مشكلات الأحكام في بعض الأحيان (زرق، صلح، ٢٩، ٦)

- المالكية لا يسمّون القياس الخفي استحسانًا كما في اصطلاح الحنفية، وإنما الاستحسان عند المالكية أن يترك القياس الظاهر لأحد أمور ثلاثة: إذا عارضه عرف غالب (أي عادة شائعة). أو عارضته مصلحة راجحة. أو أدّى إلى حرج ومشقّة. فيكون الحكم الاستحساني عندهم أيضًا من قبيل ترجي مصلحة جزئية في حكم معيّن كانت تقضي القواعد القياسية بخلافه. وذلك لأن نصوص الشريعة الإسلامية تضافرت على وجوب رعاية المصلحة ودفع الحرج (زرق، صلح، ٣١، ١١)

- معنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل (زرق، صلح، ٣٢، ١١)

- الاستصلاح هو كالاستحسان أصل من أصول الأحكام الفقهية أي من مصادرها. فهو في اصطلاح فقهاء الشريعة: الحكم بمقتضى المصلحة التي لا يشهد لها دليل خاص بالإلغاء أو الإثبات، وتكون متّفقة مع مقاصد الشريعة العامّة. وهو طريق مشروع فيها لتطبيق قواعدها وأوامرها على الوقائع الجديدة التي لا نصّ فيها، وسنّ التدابير اللازمة في إدارة شؤون الأمة وفقًا لمقاصد الشريعة العامة في جلب المصالح ودرء المفاسد، وإقامة الحياة على أكمل وجه ممكن. والاستصلاح، كالاستحسان، طريق مختلف فيه بين أئمة الاجتهاد، فمنهم من يقرّه ومنهم من يرفضه (زرق، صلح، ٣٧، ٣)

- السبب الموجب لفتح طريق الاستحسان والاستصلاح في سبيل تقرير الأحكام الشرعية للنوازل والتدابير الجديدة في نظر فقهاء الرأي من أئمة المذاهب الاجتهادية، هو أن هذا من لوازم العقيدة الإسلامية في أن شريعة الإسلام هي الشريعة الأخيرة الخالدة التي استكملت حاجة البشر من التنظيم الإلهي الحكيم، وتأسيس الأحكام والقواعد الصالحة لكل زمان ومكان في الحالات والحاجات الأصلية والطارئة، والأوضاع الثابتة الدائمة، والاستثنائية الموقوتة، مهما تطوّرت الحياة البشرية وتعرّضت لمختلف الظروف. فشريعة هذا شأنها وهذه عقيدة أصحابها بها لا بدّ فيها من فتح طريق القياس في المصادر الأصلية لأحكام الشريعة، وفتح طريق الاستحسان والاستصلاح والعرف لتكون مصادر تبعية ملحقة ضمن حدود وقيود، لكي تستدرك من الأحكام والتدابير كل ما لم يرد نصّ فيه، ولا في نظير له يقاس عليه، وتقوم بتنزيلها على منازلها الصحيحة من قواعد الشريعة ومقاصدها في العدل والإصلاح (زرق، صلح، ٣٧، ١٥)

- الفارق بين الاستحسان وقاعدة المصالح المرسلة باتّفاق، وهي أن الحكم الاستحساني في مسألة هو ما كان مخالفًا لمقتضى القواعد القياسية فيها على سبيل الاستثناء من تلك القواعد، وذلك إما رعاية لمصلحة عامة كتضمين الأجراء العموميين ما في أيديهم من أموال الناس كيلا يتقبّلوا أعمالًا أكثر من قدرتهم طمعًا في الأجور، فيغرِّروا بالناس ويماطلوهم، ويعرضوا أموالهم للتلف، وكتعجيل انحلال الزواج بين المرأة وزوجها المفقود، وإما رعاية لمصلحة حقوقية جزئية.

أما المصلحة المرسلة التي يبنى عليها الاستصلاح فلا يشترط أن يكون فيها مخالفة لقياس يعارضها. فقد يكون الحكم الثابت بها من الشؤون العامة التي لا يوجد في الشريعة دليل على خلافها، بل المصلحة فيها هي الدليل الوحيد، كفرض الضرائب الإلزامية عند الحاجة، وتحديد العقوبات التعزيرية للجرائم منعًا لفوضى الأحكام باختلاف أنظار الحكام، وكإلزام الحكومة الناس بالقضاء بمذهب فقهي مخصوص، أو تقنين أحكام مدنية مختارة من عدّة مذاهب فقهية اجتهادية معتبرة، لكي يعلم الناس مصير معاملاتهم وعقودهم ووجهة القضاء فيها سلفًا بصورة ثابتة مستقرّة (زرق، صلح، ٥٦، ٩)

- النسبة بين الاستحسان والاستصلاح هي من قبيل العموم والخصوص المطلق: فالاستصلاح أعمّ، والاستحسان أخصّ، فكل استحسان خولف فيه القياس هو وجه من الاستصلاح، وليس كل ما بني من الأحكام على قاعدة المصالح المرسلة يعتبر استحسانًا لأنه ربما لا يخالف قاعدة قياسية، والاستحسان هو الطريق الذي فيه مخالفة للقواعد القياسية (زرق، صلح، ٥٨، ٣)

- استقرّ اعتبار الاستحسان فرعًا من قاعدة المصالح المرسلة خاصًّا بما فيه عدول عن مقتضى الدليل القياسي أو القواعد العامة في مسألة معيّنة لمصلحة شرعية توجب هذا العدول (زرق، صلح، ٥٩، ٢٠)

- المذهب المالكي فقد أبرز نظرية المصالح المرسلة في صورة أعمّ، بحيث جعل الاستحسان فرعًا منها مخصوصًا بحال مخالفة القواعد القياسية عندما تقضي المصلحة بمخالفتها اجتنابًا لمشكلة يؤدّي إليها القياس . . . بينما كانت فكرة المصالح في طريقة الاجتهاد الحنفي تُعَدّ هي فرعًا من الاستحسان عندما قسّموا الاستحسان إلى أنواع، واعتبروا استحسان الضرورة نوعًا منه يخالف مقتضى القواعد القياسية رعاية للمصلحة ودفعًا للحرج. وهذا النوع من الاستحسان نقطة انطلاق تؤدّي حتمًا بطريق الأولوية إلى اعتماد المصالح المرسلة التي لا مخالفة فيها لشيء من القواعد (زرق، صلح، ٦٢، ٧)

- الاستحسان لا ضابط له ولا مقياس يقاس به الحق من الباطل. فلو جاز لكل مفتٍ أو حاكم أو مجتهد أن يستحسن لأصبح الأمر فرطًا. وقد عقد الإمام الشافعي في كتاب "الأم" بحثًا خاصًّا سمّاه "كتاب إبطال الاستحسان" (زرق، صلح، ٦٥، ١٨)

- الاستحسان فهو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول وذلك حماية للمصالح التي جاء الشرع باعتبارها، وتحقيقًا لغاية الشرع وهي المصلحة (دوا، دخل، ٨٤، ١٤)

- الاستحسان إجمالًا هو: نوع من القياس، ويقوم على الأخذ في مسألة ما بحكم يخالف الحكم المعروف في القياس، وذلك: - إما لرجحان علّة في دليل الاستحسان هي أدقّ وأخفى من العلّة المعروفة في دليل القياس، - وإما لضرورة توجب مصلحة أو تدفع حرجًا، عندما يكون اطراد العمل بالقواعد العامّة وبالحكم القياسي موديًا إلى حرج أو مشكلة في بعض المسائل (دوا، دخل، ٢،٧٦، ٧)

- الاستحسان في اللغة من الحسن، وهو عدّ

الشيء واعتقاده حسنًا، تقول استحسنت كذا، أي اعتقدته حسنًا وهو في اصطلاح الأصوليين على ما ذكره أبو حسن الكرخي من الأحناف: العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر، لوجه أقوى يقتضي هذا العدول. وقال ابن العربي من المالكية في أحكام القرآن: "الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين" (دوا، دخل، ٢٧٨، ١١)

- (الاستحسان) عدّ الشيء حسنًا - كما جاء في القاموس ومختار الصحاح - تقول: استحسنت هذا الشيء إذا رأيته من الأمور الحسنة، وعكسه الاستقباح. أو هو طلب الأحسن للاتباع (شل، شلص، ٢٥٧، ١٠)

- الاستحسان يطلق بإطلاقين. إطلاق خاص وآخر عام. فالخاص هو القياس الخفي في مقابلة قياس جلي وفسّروا الجلي بما يتبادر إلى الأفهام وجهة، والخفي بما لم يتبادر إلى الأفهام ولكنه يحتاج إلى فكر وتأمّل أعمق من الأول. والعام: هو كل دليل في مقابلة القياس الظاهر يقتضي العدول عن القياس من نص أو أثر أو إجماع أو ضرورة أو غيرهما (شل، شلص، ٢٦٤، ٨)

- (الاستحسان) إما دليل من الأدلّة في مقابلة قياس ظاهر جلي كما يقول السرخسي وصاحب التحرير وصاحب المسلم، وإما ترك القياس إلى دليل آخر أقوى منه، أو عدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه يقتضي ذلك، ويكون الدليل المقتضى للعدول أو الترك هو وجه الاستحسان. وعلى الأول يكون الاستحسان دليلًا من الأدلّة المعتبرة لكنه ليس مغايرًا لها، وعلى الثاني لا يكون دليلًا بل خطّة ينتهجها المجتهد في بعض المسائل مستندًا لدليل صحيح (شل، شلص، ٢٦٤، ١٤)

- الفرق بين القياس والاستحسان مما تقدّم يتبيّن لنا الفرق بينهما وهو يتلخّص في أمرين: أولهما: أن القياس إلحاق المسألة بنظائرها في حكمها، والاستحسان في غالب صوره قطع للمسألة عن نظائرها وإفرادها بحكم خاص لدليل من الأدلّة وفي بعض صوره ترك إلحاقها بنظير لها وإلحاقها بنظير آخر أقوى شبهًا وإن كان أخفى من الأول. ثانيهما: أن القياس يكون في المسائل التي لا دليل عليها غيره ومن ثم لا يكون لها إلا حكم واحد، والاستحسان لا يكون إلا في المسائل التي تعارض فيها دليلان يعمل المجتهد بأرجحهما، وهذا يقضي أن يكون للمسألة حكمان يعدل المجتهد عن أحدهما إلى الآخر بوجه يقتضي العدول (شل، شلص، ٢٨٠، ١٠)

- الفرق بين المصالح المرسلة والاستحسان، تفترق المصالح المرسلة عن الاستحسان في أن الاستحسان في غالب صوره استثناء من القواعد والنصوص العامة. فهو لا يكون إلا في الوقائع التي فيها دليل يثبت حكمًا فيعدل عنه المجتهد إلى حكم آخر لدليل أقوى من الدليل الأول، ولا يتحقّق ذلك إلا عند تعارض دليلين في جزئية من جزئيات القاعدة أو الدليل العام. أما المصلحة المرسلة فلا استثناء فيها بل يعمل بها فيما ليس فيه دليل ومن ثم لا يكون لها حكم سابق بل الحكم ما قضت به المصلحة، ولا يوجد في محالها تعارض. والاستحسان وإن كان يشترك معها في أنه قد يكون بالمصلحة إلا أنه يكون بطريق الاستثناء، وهذا هو السرّ في تمثيل بعض العلماء ببعض أمثلة الاستحسان للمصلحة تساهلًا أو لخفاء

الفرق الدقيق بينهما (شل، شلص، ٢٩٨، ٧)

- الاستحسان هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول. وذلك حماية للمصالح (عج، أصل، ١٣٦، ٧)
- الاستحسان نوع من القياس يقوم على الأخذ في مسألة ما بحكم يخالف الحكم المعروف في القياس. وذلك لرجحان علّة خفيّة على علّة القياس المعروفة، أو لضرورة توجب المصلحة (عج، أصل، ٢٢٥، ٢١)
- الاستحسان في اللغة استفعال من الحسن، فهو يُطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني. قيل في تعريفه عند بعض الحنفية: إنه عبارة عن دليل يَنْقَدِحُ في نفس المجتهد، لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه. ومنهم من قال إنه: عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه. مثل، مالي صدقة؛ فإن القياس لزوم التصدّق بكل مال له، وقد استحسن تخصيص ذلك بمال الزكاة (عج، أصل، ٢٢٧، ٥)
- يُعطى الاستحسان تعريفًا مؤداه أن يصل الإنسان إلى استحسان ما لا يقدر على إبرازه عبارة (عج، أصل، ٢٢٨، ٥)
- "الاستحسان في الحقيقة قياسان: أحدهما جليّ ضعيف الأثر يُسمّى قياسًا. والآخر خفي قوي الأثر فيسمّى استحسانًا، أي قياسًا مستحسنًا، فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والوضوح". ورأى الحنفية أن مردّ كل هذا الاتجاه التيسير على العباد ورفع الحرج (عج، أصل، ٢٢٨، ١٥)
- الاستحسان، وهو الذي يُعنى بمعيّن وحال جزئي، وقد سمّاه (الشافعي) عين قائمة تطلب بدلالة أو تشبيه على عين قائمة (عج، أصل، ٣٢٩، ٩)

إستحسان الإجماع

- استحسان الإجماع: أن يترك القياس في مسألة لانعقاد الإجماع على غير ما يؤدّي إليه، وذلك كانعقاد إجماع المسلمين على صحّة عقد الاستصناع، فإن القياس كان يوجب بطلانه، لأن محل العقد معدوم وقت إنشاء العقد (زه، زهص، ٢٦٧، ١٤)
- استحسان الإجماع، وهو عدول أيضًا عن مقتضى القياس إلى حكم آخر انعقد عليه الإجماع، كما في صحّة عقد الاستصناع (زرق، صلح، ٣٠، ٥)
- استحسان الإجماع، ومفاده مشابه لقبول الاستحسان إذا ثبت الإجماع في موضع مخالف للقياس في الموضع نفسه، وكان العدول عن دليل إلى أقوى منه (عج، أصل، ٢٢٩، ١٤)

إستحسان بالإجماع

- الاستحسان بالإجماع. وهو يكون بإفتاء المجتهدين في حادثة على خلاف القياس في أمثالها أو على خلاف مقتضى الدليل العام، أو بسكوتهم وعدم إنكارهم على ما تعامل به الناس مما خالف القياس لحاجتهم إليه (شل، شلص، ٢٧٤، ١١)

إستحسان بالضرورة

- الاستحسان بالضرورة ورفع الحرج: ومحلّه إذا كان العمل بالدليل العام يؤدّي إلى حرج بيّن فيستثنى ذلك الموضوع لرفع الحرج. وهذا

استثناء بالأدلّة النافية للحرج (شل، شلص، ٢٧٥، ١٠)

إستحسان بالمصلحة

- الاستحسان بالمصلحة التي لم تبلغ حدّ الضرورة: ويتحقّق ذلك في كل مسألة ثبت لها حكم بنص عام شامل لها ولأمثالها أو بقاعدة مقرّرة ووجد أن تطبيق ذلك الحكم العام عليها يؤدّي إلى مفسدة أو يفوّت مصلحة فإنها تستثنى ويعطي لها الحكم الذي يحقّق المصلحة (شل، شلص، ٢٧٦، ١٤)

إستحسان ثابت بالإجماع

- الاستحسان الثابت بالإجماع: وهذا إنما يكون إذا اتّفق مجتهدوا العصر على حكم في حادثة يخالف الحكم في أمثالها أو سكت مجتهدوا العصر ولم ينكروا ما يفعله الناس إذا كان فعلهم مخالفًا للأصول المقرّرة والقواعد العامة والأمثلة على ذلك كثيرة ... (مثل): الاستصناع: وهو أن يتّفق شخص مع آخر على أن يحيك له ثوبًا نظير مبلغ معيّن من المال، فالقياس يقتضي عدم جواز هذا العقد لأن الشيء المطلوب صنعه معدوم وقت العقد، والعقد على المعدوم لا يجوز ولكن ترك القياس الذي يقتضي عدم الجواز وقيل بالجواز استحسانًا بالإجماع لتعامل الناس بذلك من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا من غير نكير (برد، برص، ٣١٠، ١٥)

إستحسان ثابت بالضرورة

- الاستحسان الثابت بالضرورة: ويتحقّق هذا في كل مسألة يترك العمل فيها بالقياس لحاجة الناس وضرورتهم، وذلك كسؤر سباع الطير من النسر والغراب والصقر. فهذه الحيوانات تأكل النجاسات ولا تتحاشاها، وبمقتضى ذلك يتنجّس كل ماء شربت منه كما يتنجّس الماء الذي شرب منه الأسد أو النمر. بناء على ذلك فالقياس يقضي بنجاسة سؤر سباع الطير إلا أنه لو أخذنا بهذا القياس وقلنا بنجاسة سؤر هذه السباع لتحرج الناس ووقعوا في حرج وضيق لأن هذه السباع لا يمكن الإحتراز عنها لأنها تنقض من الهواء فدفعًا لهذا الحرج ورفعًا لذلك الضيق قال الحنفية بطهارة سؤر سباع الطير استحسانًا رعاية للضرورة، لأن الضرورة تؤثّر في سقوط الخطاب فتؤثّر أيضًا في ترك العمل بموجب القياس (برد، برص، ٣١١، ١٦)

إستحسان ثابت بالعرف

- الاستحسان الثابت بالعرف - ويتحقّق في كل مسألة جرى العرف فيها على خلاف ما يقتضيه القياس (برد، برص، ٣١٥، ٦)

إستحسان ثابت بالقياس الخفي

- الاستحسان الثابت بالقياس الخفي ويتحقّق هذا النوع من الاستحسان في كل مسألة اجتمع فيها قياسان أحدهما ظاهر والآخر خفي فيترك الظاهر ويؤخذ الخفي إذا بدا للمجتهد دليل يحفزه على هذا الترك (برد، برص، ٣١٣، ٦)

إستحسان ثابت بالمصلحة المرسلة

- الاستحسان الثابت بالمصلحة المرسلة - ويتحقّق في كل مسألة بدل فيها عن مقتضى القياس إلى شيء آخر للمصلحة الراجحة (برد، برص، ٣١٦، ٢١)

إستحسان ثابت بالنص

- الاستحسان الثابت بالنص وهو الاستحسان الذي يتحقّق في كل واقعة يرد فيها نص معيّن يعطي لهذه الواقعة حكمًا يخالف الحكم الكلّي الذي يجب تطبيقه على هذه الواقعة بمقتضى الدليل العام أو القاعدة المقرّرة (برد، برص، ٣٠٨، ٤)

إستحسان السنّة

- استحسان السنّة: هو أن يثبت من السنّة ما يوجب ردّ القياس في موضعها (زه، زهص، ٢٦٧، ٥)
- استحسان السنّة، وهو لديهم عدول عن حكم القياس إلى حكم مخالف له ثبت في السنّة (زرق، صلح، ٣٠، ٣)
- استحسان السنّة، أن يثبت فيها موضوع، يَرُدُّ القياس الذي استُنتج في هذا الموضوع بما يُباين السنّة، مثال ذلك: إذا أكل وشرب الصائم ناسيًا، فإن القياس يُوجب إفطاره، لكن ورود نص الرسول بالصحّة، جعل الحنفية يردّون القياس في هذا الموضوع ويستحسنوا صحّة بقاء الصيام (عج، أصل، ٢٢٩، ١٠)

إستحسان الضرورة

- استحسان الضرورة: أن يوجد في المسألة ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس والأخذ بمقتضياتها (زه، زهص، ٢٦٧، ٢٢)
- استحسان الضرورة فهو ما خولف فيه حكم القياس نظرًا إلى ضرورة موجبة أو مصلحة مقتضية، سدًّا للحاجة أو دفعًا للحرج. فمحله عندما يكون اطراد الحكم القياسي مؤدّيًا لحرج أو مشكلة في بعض المسائل؛ فيعدل حينئذٍ عنه استحسانًا إلى حكم آخر يزول به الحرج وتندفع به المشكلة. وذلك لأن المسائل التي يقاس بعضها على بعض - وإن كانت من جنس واحد وقائمة على أسس مشتركة - قد تختلف نتائجها عدلًا وجورًا، أو عسرًا ويسرًا، باختلاف موضوعاتها وما يكتنفها من عوارض. فالاستحسان يكون في مثل هذا طريقًا للفقهاء إلى الأحكام المصلحية التي تتّفق مع المنطق الفقهي ومقاصد الشريعة، عندما يلوح في اطراد القياس سوء النتائج. وهذا النوع من الاستحسان يرجع في الحقيقة إلى نظرية المصالح المرسلة (زرق، صلح، ٢٦، ٩)

- الاستحسان عند الحنفية، ... نوعان متباينان: فأحدهما) - وهو الاستحسان القياسي - إنما هو ضرب من القياس إذ هو ترجيح قياس خفي الملحظ قويّ المبنى على قياس ظاهر متبادر، لكنه ضعيف عند تعدّد وجوه القياس وتعارضها في مسألة ما. فهذا الاستحسان هو في الواقع أحد قياسين. والثاني) - وهو استحسان الضرورة - هو في الحقيقة ضرب من الاستصلاح، أي فرع من قاعدة المصالح المرسلة، لأن فيه عدولًا عن مقتضى حكم القياس في قضية إلى حكم آخر إذا كان ذلك القياس يؤدّي إلى حرج غير عادي، أو إلى ضرر غالب، أي أعظم من المصلحة. وذلك الحكم المعدول إليه يقوم على أساس نفي الحرج، ودفع الضرر الغالب من طريق التطبيق لأحكام الشريعة. أما عند المالكية فإن الاستحسان هو دائمًا فرع من نظرية المصالح، لأن الاستحسان عندهم نوع واحد هو العدول عن القياس رعاية لمصلحة تعارضه في مسألة معيّنة. فهم لا يسمّون القياس

الخفي (استحسانًا) وإنما هو "قياس" باقٍ على أصل اسمه (زرق، صلح، ٥٥، ١٣)

- استحسان الضرورة، وهو ما خولف فيه حكم القياس نظرًا إلى ضرورة موجبة، وذلك عندما يكون الحكم القياسي مؤدّيًا إلى حرج أو مشكلة في بعض المسائل، فيعدل حينئذٍ عنه استحسانًا إلى حكم آخر يزول به الحرج وتندفع به المشكلة (دوا، دخل، ٢٨١، ٨)

- استحسان الضرورة، أن يوجد في المسألة ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس والأخذ بمقتضياتها. مثل تطهير الأحواض والآبار، فإنه لا يمكن تطهيرها إذا أخذنا بالقياس (عج، أصل، ٢٢٩، ١٧)

إستحسان عند الحنفية

- الاستحسان عند الحنفية، ... نوعان متباينان: فأحدهما) - وهو الاستحسان القياسي - إنما هو ضرب من القياس إذ هو ترجيح قياس خفي الملحظ قويّ المبنى على قياس ظاهر متبادر، لكنه ضعيف عند تعدّد وجوه القياس وتعارضها في مسألة ما. فهذا الاستحسان هو في الواقع أحد قياسين. والثاني) - وهو استحسان الضرورة - هو في الحقيقة ضرب من الاستصلاح، أي فرع من قاعدة المصالح المرسلة، لأن فيه عدولًا عن مقتضى حكم القياس في قضية إلى حكم آخر إذا كان ذلك القياس يؤدّي إلى حرج غير عادي، أو إلى ضرر غالب، أي أعظم من المصلحة. وذلك الحكم المعدول إليه يقوم على أساس نفي الحرج، ودفع الضرر الغالب من طريق التطبيق لأحكام الشريعة. أما عند المالكية فإن الاستحسان هو دائمًا فرع من نظرية المصالح، لأن الاستحسان عندهم نوع واحد هو العدول عن القياس رعاية لمصلحة تعارضه في مسألة معيّنة. فهم لا يسمّون القياس الخفي (استحسانًا) وإنما هو "قياس" باقٍ على أصل اسمه (زرق، صلح، ٥٥، ٨)

إستحسان القياس

- الذي يسمّى استحسان القياس، أن يكون في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر وهو القياس الاصطلاحي، والثاني خفي يقتضي إلحاقها - المسألة - بأصل آخر، فيسمّى هذا استحسانًا، أي أن القضية التي ينظر الفقيه في حكمها يكون بين يديه إلحاقان: أحدهما إلحاق ظاهر يحكم بمقتضاه في نظائر هذه المسألة، والآخر خفي، ويكون في هذه المسألة أقوى تأثيرًا من الظاهر، فلا يطرد فيها ما ثبت في نظائرها (زه، زهص، ٢٦٤، ٢١)

إستحسان قياسي

- الاستحسان القياسي فهو أن يعدّل بالمسألة عن حكم القياس الظاهر المتبادر فيها إلى حكم مغاير بقياس آخر هو أدقّ وأخفى من الأول، ولكنه أقوى حجّة، وأسدّ نظرًا، وأصحّ استنتاجًا منه (زرق، صلح، ٢٣، ١٥)

- (الاستحسان القياسي) كثيرًا في طريقة فقهاء الحنفية قد يقتصر بعضهم في تعريف الاستحسان على أنه هو "القياس الخفي" وهذا النوع من الاستحسان في الحقيقة إنما هو ترجيح لأحد الأقيسة عند تعدّد وجوه القياس وتعارضها في المسألة الواحدة، فهو من القياس وإليه (زرق، صلح، ٢٤، ١)

- الاستحسان عند الحنفية، ... نوعان متباينان: فأحدهما) - وهو الاستحسان القياسي - إنما هو ضرب من القياس إذ هو ترجيح قياس خفي الملحظ قويّ المبنى على قياس ظاهر متبادر، لكنه ضعيف عند تعدّد وجوه القياس وتعارضها في مسألة ما. فهذا الاستحسان هو في الواقع أحد قياسين. والثاني) - وهو استحسان الضرورة - هو في الحقيقة ضرب من الاستصلاح، أي فرع من قاعدة المصالح المرسلة، لأن فيه عدولًا عن مقتضى حكم القياس في قضية إلى حكم آخر إذا كان ذلك القياس يؤدّي إلى حرج غير عادي، أو إلى ضرر غالب، أي أعظم من المصلحة. وذلك الحكم المعدول إليه يقوم على أساس نفي الحرج، ودفع الضرر الغالب من طريق التطبيق لأحكام الشريعة. أما عند المالكية فإن الاستحسان هو دائمًا فرع من نظرية المصالح، لأن الاستحسان عندهم نوع واحد هو العدول عن القياس رعاية لمصلحة تعارضه في مسألة معيّنة. فهم لا يسمّون القياس الخفي (استحسانًا) وإنما هو "قياس" باقٍ على أصل اسمه (زرق، صلح، ٥٥، ٩)

- يتّفق رأيهم (مذهب الزيدية) في الاستحسان القياسي واستحسان السنّة مع رأي الحنفية تمامًا، ويختلف قليلًا عنهم في النوعين الآخرين. فاستحسان القياس عندهم أيضًا هو ترجيح قياس خفي قوي على قياس ظاهر جلي لكنه أضعف علّة وتأثيرًا. وهم يتركون القياس استحسانًا لأجل مصلحة جزئية في المحل ولكنهم لا يسمّون هذا الاستحسان ضرورة كما يقول الحنفية، بل يُلحقونه بالاستحسان القياسي فيعتبرون المصلحة الجزئية هي وجه القياس الخفي الأقوى، لأن المصلحة هي الوصف المناسب، وهي تصلح علّة في القياس عندهم، فيكون بها التعارض مع العلّة الخاصة (زرق، صلح، ٧٨، ١٤)

- الاستحسان القياسي وهو أن يعدل بالمسألة عن حكم القياس الظاهر المتبادر فيها إلى حكم آخر بقياس أدقّ وأخفى من الأول لكنه أقوى حجّة وأسدّ نظرًا (دوا، دخل، ٢٨١، ٥)

إستحقاق عقلي

- ما كَيْفِيَّةُ الاسْتحقاقِ العَقليّ؟ قُلنا: هُوَ عَلَى ضَرْبَيْنِ؛ أَحدُهُما اسْتحقاقُ عَيْنٍ، والآخَرُ اسْتحقاقُ بَدَلٍ فأمّا اسْتِحقاقُ العَيْنِ؛ فَكَالغَصبِ لِلشَّيءِ المُعَيَّنِ. وأمّا اسْتحقاقُ البَدلِ، فَمِثالُه أن يَفوتَ رَدُّ المَغصوبِ بِعَيْنِه، فَيَلْزَمَ بدلُه. فإن كانَ لَه بَدَلٌ يَسدُّ مَسَدَّه في الأَغْراضِ المَقصودةِ، تَعَلَّقَ وُجوبُ الرَّدِّ بالبَدَلِ، وجَرَى مَجْرَى العَيْنِ. فإن لَم يوجَدْ لَه بَدَلٌ هذِهِ صِفَتُه، فَلا بُدَّ فيه مِن مُراضاةٍ ومُصالَحَةٍ وما يَجْري مَجْراهُما (م، ذر٢، ٨٢٤، ١٣)

إستخبار

- للخبر صيغة تدلّ عليه بنفسه في اللغة. وقالت الأشعرية: ليس للخبر صيغة تدلّ عليه بنفسه. وقالت المعتزلة: الخبر إنما يصير خبرًا بشرط أن ينضم إلى اللفظ قصد المخبر إلى الإخبار به، كما قالوا في الأمر والنهي. لنا: هو أن أهل اللسان قسّموا الكلام فقالوا: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار. فالأمر قولك: افعل. والنهي، قولك: لا تفعل. والخبر، قولك: زيد في الدار. والاستخبار، قولك: أزيد في الدار؟ وهذا يدلّ على أن هذا اللفظ موضوع

للخبر، يدلّ عليه بنفسه (شي، تبص، ٢٨٩، ٨)

- الاستخبار: طلب الخبر، أو السؤال عن الخبر. وعلى هذا يصحّ من الله سبحانه الاستخبار (جون، جهك، ٣٤، ١)
- اتّفق الأُصوليُّون على أنَّ اسمَ الأمرِ، حقيقةٌ في القول المخصوص، وهو قسمٌ من أقسام الكلام. ولذلك قسَّمتِ العربُ الكلامَ إلى أمرٍ ونهيٍ، وخبرٍ واستخبارٍ، ووعدٍ ووعيدٍ ونداء (أمد، حكم٢، ١٨٨، ١٤)

إستخراج مناط الحكم

- إستخراج مناط الحكم أو تخريجه، ذلك باستنباطه في حال عدم ذكر مناط الحكم والتصريح بالعلّة. وهذا تحوّل في استنباط المناط نحو استخراج العلّة بالرأي والنظر. مثل استخراج سبب تحريم الخمر لعلّة الإسكار. وتكتسي عملية الاستنباط دورًا وفعلًا مهمّين في الاجتهاد الفقهي، وخلالها تتمّ عملية التفتيش عن العلّة. ويستخدم الأصوليون طريقة السبر والتقسيم في البحث عن العلّة واستخراج مناط الحكم (عج، أصل، ٢٨٩، ٦)

إستدراج

- الاستدراج، فقال: هو العبد يذنب الذَّنب فيملي له ويجدّد له عندها النعم فتلهيه عن الاستغفار من الذُّنوب فهو مستدرج من حيث لا يعلم (كل، كف٢، ٤٥٢، ٩)

إستدعاء

- دَلالة الاستدعَاء . . . إنحصار الدلالات في الثلاث هو المشهور، وزاد الجزولي من النحويين دلالة رابعة وسمّاها: بالاستدعاء، وجعل دلالة الفعل على المحل وهو المفعول به، وعلى الباعث يعني الذي بعث على الفعل، وهو المفعول لأجله، وعلى المصاحب وهو المفعول معه من قبيل هذه الدلالة، وأنكره الآمدي، وقال: دلالة الفعل على المحل والباعث والمصاحب من قبيل دلالة الالتزام عندنا إلّا أنّ المكان يلزم جميع الأفعال متعدّيها ولازمها ما وقع فيها عمدًا وسهوًا، والمحل إنّما يلزم من الأفعال المتعدّي خاصة، والباعثة إنّما تلزم من الأفعال ما ويوقعه القاصد للإيقاع، ولا يلزم فعل الساهي والنائم، والمصاحب إنّما يلزم ما يشرك فيه الفاعل غيره (زر، بحر٢، ٤٥، ١٢)
- لا يسمّى الطلب من الداني إلى العالي أمرًا، بل يسمّى (استدعاءً). وكذا لا يسمّى الطلب من المساوي إلى مساويه في العلو أو الحطة أمرًا، بل يسمّى (التماسًا)، وإن استعلى الداني أو المساوي وأظهر علوّه وترفّعه وليس هو بعالٍ حقيقة. أما العالي فطلبه يكون أمرًا وإن لم يكن متظاهرًا بالعلو (مظ، مصف١، ٥٨، ٢٤)

إستدلال

- الاستدلال. هو طلب الدلالة والنظر فيها، للوصول إلى العلم بالمدلول (جص، فص٤، ٩، ١٨)
- الاستدلال على ضربين: أحدهما: يوصلُ إلى العلم بالمدلول. وهو النظر في دلائل العقليات، إذا نظر فيها من وجه النظر. وكثيرٌ من دلائل أحكام الحوادث التي ليس عليها إلا دليل واحد، قد كلّفنا فيها إصابة المطلوب. والضرب الثاني: يوجب غلبة الرأي وأكبر الظن، ولا يُفضي إلى العلم بحقيقة المطلوب.

وذلك في أحكام الحوادث التي طريقها الاجتهاد، ولم يكلّف فيها إصابة المطلوب. إذا لم يُنصّب الله تعالى عليه دليلًا قاطعًا يُفضي إلى العلم به، فيسمّى ذلك دليلًا على وجه المجاز، تشبيهًا له بدلائل العقليات ودلائل أحكام الحوادث التي ليس لها إلا دليل واحد (جص، فص٤، ٩، ٢٠)

- الاجتهاد في الشرع ينتظمُ ثلاثة معان: أحدها: القياس الشرعي على علة مستنبطة، أو منصوص عليها، فيردّ بها الفرع إلى أصله، وتحكم له بحكمه بالمعنى الجامع بينهما. وإنما صار هذا من باب الاجتهاد - وإن كان قياسًا - من قبل أن تلك العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها عارية منه وكانت كالأمارة، وكان طريق إثباتها علامة للحكم: الاجتهاد، وغالب الظن لم يوجب ذلك لنا العلم بالمطلوب، فلذلك كان طريقه الاجتهاد. والضرب الآخر من الاجتهاد: هو ما يغلب في الظن من غير علة يجب بها قياس الفرع على الأصل، كالاجتهاد في تحرّي جهة الكعبة لمن كان غائبًا عنها، وكتقويم المستهلكات، وجزاء الصيد، والحكم بمهر المثل، ونفقة المرأة، والمتعة، ونحوها. فهذا الضرب من الاجتهاد، كلّفنا فيه الحكم بما يؤدّي إليه غالب الظن، من غير علة يقاسَ بها فرع على أصله. والضرب الثالث: الاستدلال بالأصول على ما سنذكره بعد فراغنا من ذكر وجوه القياس (جص، فص٤، ١٢، ٨)

- يصحّ إطلاق لفظ الاستدلال على العقليات والشرعيات جميعًا، لأنا قد نقول: استدللنا على حكم الحادثة من طريق القياس، ومن جهة الاجتهاد، وإنما سمّي ذلك استدلالًا فيما كان من باب الاجتهاد مجازًا لا حقيقة (جص، فص٤، ١٢، ١٠)

- الاستدلال هو ترتيب اعتقادات أو ظنون، ليتوصّل بها إلى الوقوف على الشيء باعتقاد أو ظنّ (بص، مع١، ١٠، ٨)

- الاستدلال هو ترتيب علوم يتوصل به إلى علم آخر. فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم، فهو مستدل عليه (بص، مع٢، ٥٥٢، ١٢)

- الاستنباط ضربان: قياس، واستدلال (بص، مع٢، ٩٢٩، ١٥)

- من الاستدلال ما يؤدّي إلى مذهب صحيح إذا كان الإستدلال صحيحًا مرتّبًا ترتيبًا قويمًا (حز، حكا١، ١٤، ٨)

- الاستدلال - طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه أو من قبل إنسان يعلم (حز، حكا١، ٣٩، ١٥)

- الاستدلال هو غير الدليل، لأنه قد يستدلّ من لا يقع على الدليل وقد يوجد الاستدلال وهو طلب الدليل ممن لا يجد ما يطلب، وقد يرد الدليل مهاجمة على من لا يطلبه، إما بأن يطالعه في كتاب، أو يخبره به مخبر، أو يثوب إلى ذهنه دفعة، فصحّ أن الاستدلال غير الدليل، وصحّ أن دليلنا غير خارج عن النص أو الإجماع أصلًا، وأنه إنما هو مفهوم اللفظ فقط (حز، حكا٥، ١٠٧، ٢١)

- الإجتهاد إنما هو طلب الحقيقة من الوجوه المؤدّية إليها، لا من حيث لا يؤدّي إليها، والطلب كما ذكرنا هو الاستدلال، فالاستدلال والاجتهاد شيء واحد، وقد يستدل من لا يقع على حقيقة الدليل (حز، حكا٥، ١٣٩، ١١)

- الاستدلالُ: هو التفكّرُ في حالِ المنظور فيه طلبًا للعلم بما هو نظر فيه، أو لغلبة الظن إن

كان مما طريقُه غلبة الظن (بج، حكف١، ٤٧، ١٤)

- لا يجوز الاستدلال بالقرائن. هذا قول أكثر أصحابنا، وذهب بعض أصحابنا إلى صحَّة الاستدلال به (بج، حكف٢، ٦٠٦، ١١)

- الاستدلال بالقِرَان لا يجوز. ومن أصحابنا من قال: يجوز، وهو قول المزني. لنا: هو أن كل واحد من اللفظين المقترنين يقتضي غير ما يقتضيه الآخر، فلا يحمل أحدهما على ما يحمل عليه الآخر من جهة اللفظ، كما لو وردا غير مقترنين، ويدلّ عليه هو أنه إذا جمعت بين شيئين علة في حكم، لم يجب أن يستويا في جميع الأحكام، فكذلك إذا جمعهما لفظ صاحب الشرع، لم يجب أن يستويا في جميع الأحكام (شي، تبص، ٢٢٩، ٢)

- القياس والاستدلال طريق لإثبات الأحكام في العقليات. وذهب بعض الناس إلى إبطال ذلك. لنا: أَنَّا نرى في مسائل الأصول مذاهب مختلفة، وأقاويل متكافئة، لا طريق إلى معرفة الصحيح منها من الفاسد إلا بالنظر والاستدلال، فدلّ على أن ذلك واجب (شي، تبص، ٤١٦، ٣)

- الاستدلال هو طلب الدليل، وقد يكون ذلك من السائل للمسئول وقد يكون من المسئول في الأصول (شي، جا، ٣، ٢٦)

- الاستدلال: هو طلب الدلالة. وقد يكون ذلك بالنظر والرؤية. وقد يكون بالسؤال عنها (جون، جهك، ٤٧، ١٠)

- الاستدلال هو ترتيب علوم يتوصّل بها إلى علم آخر فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم فهو مستدلّ عليه، والعلم الواقع بالتواتر هذه سبيله (كلو، تم٣، ٢٤، ٢)

- القياس العقلي والاستدلال، طريق لإثبات الأحكام العقلية، نصّ عليه، وبه قال عامة العلماء، وقال قوم حجج العقول باطلة، والنظر حرام والواجب التقليد. ودليلنا: قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ (الحشر: ٢) (كلو، تم٣، ٣٦٠، ٩)

- ليس تقليد أحدهما بأولى من تقليد الآخر، فلا بدّ من اجتهاد واستدلال، ولأن المقلَّد يجوز كذبه، فلا يمكن إدراك الحق من جهته (كلو، تم٣، ٣٦٢، ١٣)

- الاستدلالُ عبارةٌ: عن استحضارِ العلمِ بأمورٍ يلزمُ من وجودِها وجودُ المطلوبِ. واستحضارُ العلمِ بالشيءِ - متوقِّفٌ على وجودِ ذلك الشيءِ: فالاستدلالُ متوقِّفُ على وجودِ الدليلِ (رز، مح٢، ٦٠، ١٥)

- (الاستدلال) في اللغةِ فهو استفعالٌ من طلبِ الدليلِ والطريق المرشد إلى المطلوب. وأمَّا في اصطلاحِ الفقهاءِ، فإنَّهُ يُطلَقُ تارةً بمعنى ذكر الدليلِ، وسواءٌ كان الدليلُ نصًّا أو إجماعًا أو قياسًا أو غيرَهُ؛ ويُطلَقُ تارةً على نوعٍ خاصٍّ من أنواعِ الأدلَّةِ (أمد، حكم٤، ١٦١، ٥)

- الإستدلال يُطلق على ذكر الدليل ويُطلق على نوع خاص، وهو المقصود، فقيل ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس، وقيل ولا قياس علة، فيدخل نفي الفارق والتلازم، وأما نحو وجد السبب أو المانع أو فقد الشرط فقيل دعوى دليل وقيل دليل، وعلى أنه دليل قيل إستدلال وقيل إن أثبت بغير الثلاثة (حا، تلو٢، ٢٨٠، ٢٣)

- مدار الاستدلال جميعه على التسوية بين المتماثلين والفرق بي المختلفين؛ فإنه إما استدلال بمعيّن على معيّن أو بمعيّن على عام،

أو بعام على معيّن أو بعام على عام؛ فهذه الأربعة هي مجامع ضروب الاستدلال (جو، علم١، ١٣١، ٥)

- الأقيسة المستعملة في الاستدلال ثلاثة: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شَبَه، وقد وردت كلها في القرآن (جو، علم١، ١٣٣، ٢٢)

- الاستدلالُ بالأصل الأعمّ على الفرع الأخصّ غير صحيح؛ لأنّ الأصل الأعمَّ كليّ، وهذه القضيةُ المفروضةُ جزئية خاصة، والأعمُّ لا إشعار له بالأخصّ، فالشرع وإن اعتبر كليَّ المصلحة من أين يُعلم اعتبارهُ لهذه المصلحة الجزئية المتنازَع فيها؟ فالجواب أنّ الأصل الكلّي إذا انتظم في الاستقراء يكون كليًّا جاريًا مجرى العموم في الأفراد (شط، وفق١، ٤٠، ٦)

- الأدلّة الشرعية ضربان: أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلّة، وإلّا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأنّ الإستدلال بالمنقولات لا بدّ فيه من النظر، كما أنّ الرأي لا يعتبر شرعًا إلّا إذا استند إلى النقل. فأمّا الضرب الأول فالكتاب والسنة. وأمّا الثاني فالقياس والإستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إمّا باتفاق وإما باختلاف. فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا؛ لأنّ ذلك كلّه وما في معناه راجع إلى التعبّد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد. ويلحق بالضرب الثاني الإستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنّها راجعة إلى أمر نظري (شط، وفق٣، ٤١، ٨)

- (الاستدلال) ثلاثة التلازم وشرائع من قبلنا والاستصحاب، وقيل والاستحسان وقيل المصالح المرسلة (تف، نهي٢، ١٧، ٣٢)

- كان الشافعي رضي الله عنه يسمّي القياس استدلالًا، لأنّه فحصٌ ونظر، ويسمّي الاستدلال قياسًا، لوجود التعليل فيه (زر، بحر٥، ١١، ١٢)

- الاستدلال وهو في اصطلاحهم ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس. لا يقال هذا من تعريف بعض الأنواع ببعض وهو تعريف بالمساوي في الجلاء والخفاء بل هو تعريف للمجهول بالمعلوم لأنّه قد سبق العلم بالنص والإجماع والقياس. واختلفوا في أنواعه فقيل هي ثلاثة: (الأول) التلازمن بين الحكمين من غير تعيين علّة وإلا كان قياسًا. (الثاني) استصحاب الحال. (الثالث) شرع من قبلنا. قالت الحنفية ومن أنواعه نوع رابع وهو الاستحسان وقالت المالكية ومن أنواعه نوع خامس وهو المصالح المرسلة (شو، فح، ٢١٩، ٢٤)

- (الاستدلال على) أنواع: الأول التلازم بين الحكمين من غير تعيين علّة وإلا كان قياسًا. الثاني استصحاب الحال. الثالث شرع من قبلنا وقالت الحنفية. الرابع منها الاستحسان وقالت المالكية. الخامس منها هو المصالح المرسلة (صد، أمل، ١٧٤، ٩)

- "من الاستدلال: المصالح المرسلة، وهي عبارة عن وصف مناسب ترتّبت عليه مصلحة العباد، واندفعت به عنهم مفسدة، لكن الشارع لم يعتبر ذلك الوصف بعينه ولا بجنسه في شيء من الأحكام، ولم يُعلم منه إلغاء له وبذلك سمّي مرسلًا، لأن المرسل في اللغة المطلق، فكأن هذا الوصف المناسب قد أُطلق عن الاعتبار والإهدار". ((محمد عبد الله بن حميد

السالمي الإباضي في كتابه "طلعة الشمس"، شرح الألفية المسمّاة "شمس الأصول")) (زرق، صلح، ٨١، ٤)

- الدليل في اللغة يطلق على الدالّ أي المرشد. وهو الناصب للدليل الهادي إلى أي شيء حسّي أو معنوي. كما يطلق على ما يستدلّ به أي ما به الإرشاد. جاء في مختار الصحاح: الدليل ما يستدلّ به أو الدّال أيضًا وقد دلّه على الطريق دلالة ودلولة. فالعلامات التي توضع في مفترق الطرق لتدلّ عليها تسمّى دليلًا، والذي وضعها يسمّى دليلًا أيضًا، والخبير بالطريق إذا سار مع شخص ليدلّه عليه يسمّى دليلًا كما أن كلامه المرشد إليه يسمّى دليلًا أيضًا. وفي الاصطلاح الشرعي يراد به ما يمكن التوصّل بالنظر الصحيح فيه إلى حكم شرعي على سبيل القطع أو الظنّ. وخصّه فريق من العلماء. بما يستفاد منه حكم قطعي، وأما ما يستفاد منه حكم ظنّي فيسمّى أمارة. وعلى الأول ينقسم الدليل إلى قطعي وظنّي. كما ينقسم على الرأيين إلى نقلي كالنصوص والعرف والإجماع، وعقلي كالقياس والاستحسان والاستصلاح كما سيأتي توضيحه. والاستدلال لغة هو طلب الدليل للاهتداء إلى أي شيء حسّي أو معنوي. وفي اصطلاح الأصوليين. هو طلب الدليل الشرعي للتوصّل بالنظر الصحيح فيه إلى الحكم الشرعي. غير أنهم اختلفوا في ذلك الدليل المطلوب. فالجمهور يذهبون إلى أنه مطلق الدليل. سواء كان نصًّا من القرآن أو السنّة أو غير نص كالإجماع والقياس والاستصلاح وغيرها. وهو بهذا المعنى يرادف الاجتهاد. ويرى البعض أنه دليل خاص وهو ما عدا النص والإجماع والقياس، فيشمل الاستحسان والاستصلاح والاستصحاب فيكون غير مرادف للاجتهاد بل يكون نوعًا منه (شل، شلص، ٥١، ١٢)

- الاستدلال في اللغة، هو استفعال من طلب الدليل والطريق المرشد إلى المطلوب. وأما في اصطلاحات الفقهاء، "فإنه يُطلق تارة بمعنى ذكر الدليل، وسواء كان الدليل نصًّا أو إجماعًا أو قياسًا أو غيره. ويُطلق تارة على نوع خاص من أنواع الأدلّة..." وهي ما تسمّى استصلاحًا واستحسانًا (عج، أصل، ٢٢٢، ٣)

- الاسْتِدلالُ؛ فهو مُشْتَقٌّ مِنَ الدّليلِ، وكلّ مَن تَوَصَّلَ بِدَلالةٍ إلى حكم مِنَ الأحكامِ كانَ مُسْتَدِلًّا عَلَيه، سَواءٌ كانَ ذلكَ الدّليلُ نَصًّا، أو قياسًا، عندَ مَن جَعَلَ القياسَ الشَّرعيَّ دَلالةً في الشَّرعِ، فَصارَ قولُنَا "اسْتِدلالٌ" أَعمّ مِن قولِنا "قياسٍ" (م، ذر٢، ٦٧٢، ٢)

إستدلال باستقراء

- الاستدلال بالاستقراء فهو عبارة عن تصفّح أمور جزئية ليحكم بحكمها على مثلها كقولنا في الوِتر: ليس بفَرْض، لأنه يؤدَّى على الراحلة والفرض لا يؤدَّى عليها، فيقال لم قلتم إن الفرض لا يؤدَّى عليها؟ قلنا بالاستقراء، إذ رأينا القضاء والنذْر والأداء لا يؤدَّى عليها (قد، روض، ٣٠، ١٠)

إستدلال بإشارة النص

- الاستدلال بإشارة النصّ فهو: العمل بما ثبت بنظمه لغة، لكنه غير مقصود ولا سيق له النص، وليس بظاهر من كل وجه، حتى لا يفهم بنفس الكلام في أول ما قرع سمعه من غير تأمل، فسمّيناه إشارة (نس، كشف١، ٣٧٥، ١)

- الاستدلال بإشارة النص ... هو العمل بما

ثبت بنظمه أخرج الثابت بدلالة النص لأنه ثابت لمعنى في النظم، وقوله لغة خرج به الاقتضاء فإنه لا يثبت لغة بل إنما يدلّ عليه النص لتوقّفه عليه شرعًا فثبوته بالشرع لا باللغة، وقوله لكنه غير مقصود أخرج الاستدلال بعبارة النص، وقوله ولا سيق له النص تأكيد، وقوله وليس بظاهر من كل وجه بيان لتسميته بهذا الإسم. كذا في ابن نجيم وأخرج به الشلبي في شرح المغني الظاهر لأن الظاهر وإن كان الكلام غير مسوق له إلا أنه ظهر المراد به للسامع بصيغته بلا تأمّل (عا، نسم، ١٠٠، ٢٢)

- الاستدلال بإشارة النص؛ فهو ما لم يسق الكلام لأجله، ولم يكن مقصودًا أوليًّا بل ثانويًا (سو، حصل، ٢٢١، ١٢)

إستدلال بأقل ما قيل

- الاستدلال بأقل ما قيل، فهو ضرب من الاستصحاب حال براءة الذمة وهو دليل صحيح، وقال بعضهم: ليس بصحيح (كلو، تم٤، ٢٦٧، ٥)

إستدلال بالمعنى

- المعنى لمّا كان مفهومًا من النظم والعبارة يسمّى الاستدلال به استدلالًا بالعبارة ولكنّه في الحقيقة الاستدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح أن يكون من أقسام المعنى (مل، مرق١، ١١١، ٢٢)

إستدلال بدلالة الإقتضاء

- الاستدلال بدلالة الاقتضاء: وأما اقتضاء النص: فهو المعنى الذي لم يوجب النص حكمًا إلا بشرط تقدّمه عليه، فصار ذلك الشرط أمرًا اقتضاه النص بواسطة الاشتراط. قيل: هو أعم من المحذوف، وقيل: المحذوف دلالة لفظ على لفظ، والاقتضاء دلالة لفظ على معنى، أو الذي يتغيّر الإعراب بظهوره محذوف، نحو قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ والذي لا يتغيّر مقتضى، نحو: أعتق عبدك عني بألف (سو، حصل، ٢٢٦، ٢)

إستدلال بدلالة النص

- الاستدلال بدلالة النص؛ وهو ما كان المسكوت عنه أولى بالحكم أو مساويًا، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾ (النساء: ١٠) ونحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (الإسراء: ٢٣) يفهم من الأول حرمة إحراقها مساويًا، ومن الثاني حرمة الضرب بالأولى (سو، حصل، ٢٢٢، ٥)

إستدلال بعبارة النص

- الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام، وأريد به قصدًا، ويعلم قبل التأمل أنّ ظاهر النص متناول له (نس، كشف١، ٣٧٤، ١٢)
- الوقوف على المعنى المراد: وهو أربعة أيضًا، لأن المفهوم إن استفيد من المنظوم، فإن كان مسوقًا له فهو الاستدلال بعبارة النص، وإلّا فإن لم يتوقّف صحّة النص عليه فهو بالإشارة، وإن توقّفت فبالاقتضاء، وإن استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة، وإلّا فهو الاستدلالات الفاسدة، وكذلك الاستقراء (سو، حصل، ٢٢١، ٢)
- الاستدلال بعبارة النص؛ فهو ما سيق الكلام لأجله وكان مقصودًا أوليًّا، نحو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة:

٢٣٣)، الآية مساقة لإثبات النفقة على الآباء، فهي عبارة، والعبارة والإشارة سواء في إيجاب الحكم، لأن كل واحد منهما ثابت بالنظم، لأن الأولى أولى عند التعارض، لتقويتها بالسوق، كما تقدّم الإشارة على الدلالة، والدلالة على الاقتضاء (سو، حصل، ٢٢١، ٦)

إستدلال بمعيّن على عام

- الاستدلال بالمعيّن على العام فلا يتمّ إلا بالتسوية بين المتماثلين، إذ لو جاز الفرق لما كان هذا المعيّن دليلًا على الأمر العام المشترك بين الأفراد (جو، علم١، ١٣١، ١٧)

إستدلال بمعيّن على معيّن

- الاستدلال بالمعيّن على المعيّن: هو الاستدلال بالملزوم على لازمه، فكل ملزوم دليل على لازمه، فإن كان التلازم من الجانبين كان كل منهما دليلًا على الآخر ومدلولًا له، وهذا النوع ثلاثة أقسام. أحدها: الاستدلال بالمؤثّر على الأثر، والثاني: الاستدلال بالأثر على المؤثر، والثالث: الاستدلال بأحد الأثرين على الآخر. فالأول: كالاستدلال بالنار على الحريق. والثاني: كالاستدلال بالحريق على النار. والثالث: كالاستدلال بالحريق على الدخان، ومدار ذلك كله على التلازم، فالتسوية بين المتماثلين هو الاستدلال بثبوت أحد الأثرين على الآخر، وقياس الفرق هو الاستدلال بانتفاء أحد الأثرين على انتفاء الآخر، أو بانتفاء اللازم على انتفاء ملزومه، فلو جاز التفريق بين المتماثلين لانسدت طرق الاستدلال وغلقت أبوابه (جو، علم١، ١٣١، ٨)

إستدلال الذي ليس بقياس

- الاستدلال الذي ليس بقياس، فإنه إن كان استدلالًا بعلة وأمارة فلا بد من الاستدلال عليها (بص، مع٢، ٩٣٢، ١)

إستدلال شرعي

- كل استدلال شرعي مبني على مقدّمتين: إحداهما شرعية، وفيها من النظر ما فيها، ومقدّمة نظرية تتعلّق بتحقيق المناط، وليس كل مناط معلومًا بالضرورة، بل الغالب أنّه نظري فقد صار غالب أدلّة الشرع نظرية (شط، وفق٣، ٨٩، ١٣)

إستدلال عقلي

- الاستدلال العقلي في كل ما تنتجه براهين المنطق قائم على الربط بين الأمور بالمماثلة الثابتة فيها ليتوافر الشرط في إنتاج المقدّمات لنتائجها، وإن هذه المماثلة لا تنتج نتائجها المقرّرة الثابتة إلا بالاعتماد على البديهة المقرّرة الثابتة، وهي أن التماثل يوجب التساوي في الحكم (زه، زهص، ٢١٩، ٩)

إستدلال على الأحكام

- الاستدلال على الأحكام ضربان: استدلال بدليل شرعي، كالخطاب، والأفعال، والقياس؛ واستدلال بالبقاء على حكم العقل (بص، مع٢، ٩٠٧، ٦)
- صفة المكلّف التي معها يمكن الاستدلال على الأحكام، هي كونه عالِمًا بقُبح القبيح، وبوجوب الواجب، وبأنه عالم غني عن فعل القبيح وعن الإخلال بالواجب (بص، مع٢، ٩٠٨، ٩)

إستدلال على علّية الحكم

- الاستدلال على عِليّة الحُكم بفِعل النَبيّ صلى الله عليه وسلم وهذا ممّا أهمله أكثر الأصوليين. وقد ذكره القاضي في "التقريب". وصورته أن يفعل فعلًا بعد وقوع شيء، فيُعلم أنّ ذلك الفعل إنّما كان لأجل ذلك الشيء الذي وقع (زر، بحر٥، ٢٠٥، ١٨)

إستدلال على فساد الشيء

- الاستدلال على فساد الشيء بعدم الدليل على صحّته جوّزه ابن القطان: قال: وكان شيخنا أبو علي بن أبي هريرة يستعمله كثيرًا، إذا سئل عن مسائل فقيل: ما أنكرت منها؟ يقول: لأنّه لا دلالة تدلّ على صحّته انتهى (زر، بحر٦، ٧، ٣)
- الاستدلال على فساد الشيء بفساد نظيره قال الصيرفي: كلُّ دليل دلّ على صحّته شيء بالإثبات أو النفي، فهو دالٌّ على فساد ضِدّه إذا كان لا بُدَّ له من ذلك الضدّ، لاستحالة اجتماع الشيء وضدّه (زر، بحر٦، ٨، ١)

إستدلال مرسل

- الاستدلال المرسل في الشرع لا يتصور حتى نتكلم فيه بنفي أو إثبات. إذ الوقائع لا حصر لها. وكذا المصالح (غز، من، ٣٥٩، ٤)
- الكلام في القياس، في المناسب الذي اعتبره الشارع أو ألغاه، والكلام فيما جُهل حاله، أي سكت الشرع عن اعتباره وإهداره، وهو المعبّر عنه بـ "المصالح المرسلة". ويلقّب بـ "الاستدلال المرسل". ولهذا سمّيت "مرسلة، وعبّر عنه الخوارزمي في "الكافي" بـ "الاستصلاح" (زر، بحر٦، ٧٦، ٤)
- الاستدلال المرسل (أو المصالح المرسلة) وأطلق إمام الحرمين وابن السمعاني عليها اسم الاستدلال. قال الخوارزمي والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق. قال الغزالي هي أن يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب عقلًا ولا يوجد أصل متّفق عليه. وقال ابن برهان هي ما لا تستند إلى أصل كلّي ولا جزئي. وقد اختلفوا في القول بها على مذاهب: (الأول) منع التمسّك بها مطلقًا وإليه ذهب الجمهور. (الثاني) الجواز مطلقًا وهو المحكي عن مالك قال الجويني في البرهان وأفرط في القول بها حتى جرّه إلى استحلال القتل وأخذ المال لمصالح يقتضيها في غالب الظنّ وإن لم يجد لها مستندًا، وقد حكى القول بها عن الشافعي في القول القديم وقد أنكر جماعة من المالكية ما نسب إلى مالك من القول بها ومنهم القرطبي، وقال ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى عدم الاعتماد عليها وهو مذهب مالك، قال وقد اجترأ إمام الحرمين الجويني وجازف فيما نسبه إلى مالك من الإفراط في هذا الأصل وهذا لا يوجد في كتب مالك ولا في شيء من كتب أصحابه (شو، فح، ٢٢٥، ٤)

إستدلال معتبر

- "الاستدلال المعتبر" وليس هذا بعد القياس الصحيح سوى قاعدة الاستحسان والاستصلاح فيما لا نص عليه (زرق، صلح، ٧٢، ٦)

إستسلام

- الاستسلام وضدّه الاستكبار (كل، كف١، ٢٢، ١)

إستشهاد

- الاستشهاد: فطلب الشهادة. وفي عُرْف الفقهاء: طلب الموافِق لما ادَّعاه، أو طلبٌ وفْقَ الدعوى (جون، جهك، ٧٠، ١٤)

إستصحاب

- الاستصحاب عبارة عن التمسّك بدليل عقلي أو شرعي وليس راجعًا إلى عدم العلم بالدليل بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغيّر أو مع انتفاء المغيّر عند بذل الجهد في البحث والطلب (غز، مس١، ٢٢٣، ٣)
- الاستدلال بأقل ما قيل، فهو ضرب من الاستصحاب حال براءة الذمة وهو دليل صحيح، وقال بعضهم: ليس بصحيح (كلو، تم٤، ٢٦٧، ٥)
- لا معنى للمعجزةِ إلّا فعلٌ خارقٌ للعادةِ، ولا يحصلُ فعلٌ خارقٌ للعادةِ إلّا عندَ تقرُّرِ العادةِ، ولا معنى للعادةِ إلّا أنَّ العلمَ بوقوعِهِ - على وجهٍ مخصوصٍ في الحالِ - يقتضي اعتقادَ أنَّه لو وقعَ - لمَا وَقعَ إلّا على ذلك الوجهِ. وهذا عينُ "الاستصحابِ" (رز، مح٢، ١٦٤، ١٥)
- الاستصحاب إذن عبارة عن التمسّك بجليل عقلي أو شرعي، وليس راجعًا إلى عدم الدليل بل إلى دليل ظن مع انتفاء المغيّر أو العلم به (قد، روض، ١٣٨، ٢١)
- الاستصحاب: ومعناه أن اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال أو الاستقبال (قر، نقح، ٤٤٧، ٤)
- الاستصحاب إنما يتحقّق في كل حكم عرف وجوبه أي ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك أي على ذلك الوجوب، يعني كان جعل حال البقاء مصاحبًا للوجوب دليلًا موجبًا أي ملزمًا يصحّ الاحتجاج به على الخصم. (وعندنا هذا) أي الاستصحاب لا يكون للإيجاب أي لا يصلح للإلزام لكنها حجة دافعة أي يدفع إلزام الغير واستحقاقه (بخ، بزد٣، ٦٦٣، ٦)
- الاستصحابُ: استفعال من الصحبة، وهي استدامة إثبات ما كان ثابتًا أو نفي ما كان منفيًا، وهو ثلاثة أقسام: استصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه، واستصحاب حكم الإجماع في محل النزاع (جو، علم١، ٣٣٩، ٤)
- الإستصحاب؛ وهو كما في التحرير: الحكم ببقاء أمر محقّق لم يظنّ عدمه. واختلف في حجيته؛ فقيل حجّة مطلقًا ونفاه كثير مطلقًا. واختار الفحول الثلاثة: أبو زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام أنّه حجّة للدفع لا للاستحقاق. وهو المشهور عند الفقهاء. والوجه أنّه ليس بحجّة أصلًا لأنّ الدفع استمرار عدمه الأصلي. لأنّ موجب الوجود ليس موجب بقائه، فالحكم ببقائه بلا دليل، كذا في التحرير. وممّا فرع عليه مسألة اشقص؛ إذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فأنكر المشتري ملك الطالب فيما في يده؛ فالقول له ولا شفعة له إلّا ببيّنة (نج، نظر، ٨٣، ٥)
- (الاستدلال) ثلاثة التلازم وشرائع من قبلنا والاستصحاب وقيل والاستحسان، وقيل المصالح المرسلة (تف، نهي٢، ١٧، ٣٢)
- الاستصحاب حجّة لإبقاء ما كان على ما كان لا لإثبات ما لم يكن ولا للإلزام على الغير (تف، وضح٢، ١٠٢، ٥)
- عدالة الصحابة قال الأبياري: وليس المراد

بعدالتهم ثبوت العصمة لهم، واستحالة المعصية، وإنّما المراد قبول رواياتهم من غير تكلّف بحث عن أسباب العدالة، وطلب التزكية، إلّا من يثبت عليه ارتكاب قادح، ولم يثبت ذلك، والحمدلله، فنحن على استصحاب ما كانوا عليه في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى يثبت خلافه، ولا التفات إلى ما يذكره أهل السير، فإنّه لا يصحّ (زر، بحر٤، ٣٠٠، ٢٠)

- استصحاب دلّ العقل أو الشرع على ثبوته ودوامه: كالملك عند جريان القول المقتضي له، وشغلِ الذمّة عند جريان إتلاف أو التزام (زر، بحر٦، ٢٠، ١٠)

- استصحاب العدم الأصلي المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية: كبراءة الذمّة من التكاليف حتى يدلّ دليل شرعي على تغييره، كنفي صلاة سادسة (زر، بحر٦، ٢٠، ١٥)

- المستدلّ يجعل الحكم الثابت بدليله في الماضي مصاحبًا للحال أو يجعل الحال مصاحبًا للحكم (وهو الاستصحاب) (مل، مرق٢، ٣٦٥، ٢٩)

- الاستصحاب في الأصل على نوعين: استصحاب الواقع، كما يقال كائن فيبقى، حمله على التقادير الجائزة، كما يقول الحنفية لا تجب الكفارة على من أفطر بالوقاع، بعد ما انفرد عند القاضي بشهادة رؤية الهلال، وردّ شهادته، وإلّا لوجب عليه بالأكل والشرب بالدليل الدالّ عليه، فيجاب بأنّه لا يجب عليه باستصحاب الواقع، وذلك لأنّ العدم واقع في الواقع، وما هو كذلك واقع على التقادير الجائزة، . . . والثاني استصحاب الحال وهو المراد ههنا، مثل أن يقال الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء، لا يقال يجوز أن يكون مشكوكه لعدم استلزامه رجحان العدم رجحان نقيضه، لأنّا نقول يستلزمه بضميمة تيقّن أنّه قد كان (بد، بدخ٣، ١٧٥، ٣)

- استصحاب (العموم أو النص و)استصحاب (ما دلّ الشرع على ثبوته لوجود سببه) كثبوت الملك بالشراء (إلى ورود المغير) لها من إثبات الشرع ما نفاه العقل ومن مخصّص أو ناسخ أو سبب عدم ما دلّ الشرع على ثبوته، أي كل من المذكورات (حجّة) مطلقًا فيعمل به إلى ورود المغير وقيل ليس بحجّة مطلقًا وقيل الأخير منها حجّة في الدفع به عما ثبت دون الرفع به لما ثبت، كاستصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته فإنّه دافع للإرث منه وليس برافع لعدم الإرث من غيره للشّك في حياته فلا يثبت استصحابها له ملكًا جديدًا، إذ الأصل عدمه وقيل هو حجّة إن يعارضه ظاهر وإلّا قدّم الظاهر وقيل فيه غير ذلك والأصحّ الأول فيقدّم الأصل على الظاهر (نص، لب، ١٣٨، ١٤)

- الاستصحاب أي استصحاب الحال لأمر وجودي أو عدمي عقلي أو شرعي. ومعناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل مأخوذ من المصاحبة وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيّره فيقال الحكم الفلاني قد كان فيما مضى وكلما كان فيما مضى ولم يظنّ عدمه فهو مظنون البقاء (شو، فح، ٢٢٠، ٢٦)

- الاستصحاب: فهو إبقاء ما كان على ما كان، بمجرّد أنه لم يوجد دليل مزيل، وهو ليس بحجّة عند الحنفية، والراجح عندهم أنه حجّة في الدفع لا في الأخذ، وقال الشافعية:

استصحاب العدم الأصلي، وهو نفي ما نفاه العقل ولم يثبته الشرع، كصوم رجب، واستصحاب العموم أو النص إلى ورود مخصّص أو ناسخ؛ حجّة، واستصحاب ما دلّ الشرع على وجوده لوجود سببه، كثبوت الملك بالشراء؛ حجّة على الراجح (سو، حصل، ٢٤٥، ٦)

- الاستصحاب في اللغة: اعتبار المصاحبة: وفي اصطلاح الأصوليين: وهو الحكم على الشيء بالحال التي كان عليها من قبل، حتى يقوم دليل على تغيّر تلك الحال، أو هو جعل الحكم الذي كان ثابتًا في الماضي باقيًا في الحال حتى يقوم دليل على تغيره. فإذا سئل عن حكم عقد أو تصرّف، ولم يجد نصًّا في القرآن أو السنّة ولا دليلًا شرعيًّا يطلق على حكمه، حكم بإباحة هذا العقد أو التصرّف بناءً على أن الأصل في الأشياء الإباحة، وهي الحال التي خلق الله عليها ما في الأرض جميعه، فما لم يقم دليل على تغيّرها فالشيء على إباحته الأصلية (خل، خلص، ٩١، ١٠)

- الاستصحاب آخر دليل شرعي يلجأ إليه المجتهد لمعرفة حكم ما عرض له. ولهذا قال الأصوليون: إنه آخر مدار الفتوى وهو الحكم على الشيء بما كان ثابتًا له ما دام لم يقم دليل يغيّره (خل، خلص، ٩٢، ٤)

- الاستصحاب معناه المصاحبة أو استمرار الصحبة، أما معناه اصطلاحًا فقد ذكر تعريفان كلاهما جامع، فقد عرّفه الشوكاني في كتابه إرشاد الفحول: بأنه بقاء الأمر ما لم يوجد ما يغيّره. بمعنى أن ما ثبت في الماضي، فالأصل بقاؤه في الزمن الحاضر والمستقبل. وعرّفه ابن القيم: بأنه استدامة ما كان ثابتًا، ونفي ما كان منفيًّا. أي بقاء الحكم نفيًا وإثباتًا، حتى يقوم دليل على تغيير الحال، فهذه الاستدامة لا تحتاج إلى دليل إيجابي، بل تستمرّ حتى يقوم دليل مُغَيِّر، ومثال ذلك إذا ثبتت الملكية في عين بدليل على حدوثها كشراء أو ميراث أو هبة أو وصية فإنها تستمرّ حتى يوجد دليل على نقل الملكية أو غيره، ولا يكتفي احتمال البيع، وكمن علمت حياته في زمن معيّن، فإنه يحكم باستمرار حياته حتى يوجد دليل على وفاته، فالمفقود مثلًا يحكم بحياته حتى يوجد ما يدلّ على الوفاة، أو يوجد من الأمارات ما يدلّ على الوفاة، ويحكم بالوفاة بناءً على هذه الأمارات (زه، زهص، ٢٩٥، ٢٠)

- الاستصحاب ليس في ذاته دليلًا فقهيًّا ولا مصدرًا للاستنباط، ولكنه إعمال لدليل قائم وإقرار لأحكام ثابتة لم يحصل تغيير فيها (زه، زهص، ٣٠٣، ١٥)

- الاستصحاب لغة الملازمة وعدم المفارقة، واصطلاحًا جعل الحكم الثابت في الزمان الماضي مستمرًّا إلى الزمان الحاضر حتى يقوم الدليل على التغيير فهو إبقاء ما كان على ما كان عليه. وسمّي هذا النوع استصحابًا لأن المستدلّ يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبًا للحال ويجعل الحال مصاحبًا للحكم (برد، برص، ٣٣٨، ٣)

- الشكّ على نحوين: ١- أن تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع أي قد اعتبرها وهذا هو مجرى (الاستصحاب). ٢- ألا تكون له حالة سابقة أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع. وهذه الحالة لا تخلو عن إحدى صور ثلاث: أ - أن يكون التكليف مجهولًا مطلقًا،

أي لم يعلم حتى بجنسه. وهذه هي مجرى (أصالة البراءة). ب - أن يكون التكليف معلومًا في الجملة مع إمكان الاحتياط. وهذه مجرى (أصالة الاحتياط). ج - أن يكون التكليف معلومًا كذلك ولا يمكن الاحتياط. وهذه مجرى (قاعدة التخيير) (مظ، مصف٢، ٢٣٦، ٦)

- (الاستصحاب): مأخوذة في أصل اشتقاقها من كلمة (الصحبة) من باب الاستفعال، فتقول: استصحبت هذا الشخص، أي اتّخذته صاحبًا مرافقًا لك. وتقول: استصحبت هذا الشيء، أي حملته معك. وإنما صحّ إطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الأصوليين، فباعتبار أن العامل بها يتّخذ ما تيقّن به سابقًا صحيبًا له إلى الزمان اللاحق في مقام العمل. وعليه، فكما يصحّ أن تطلق كلمة الاستصحاب على نفس الإبقاء العملي من الشخص المكلّف العامل كذلك يصحّ إطلاقها على نفس القاعدة لهذا الإبقاء العملي، لأن القاعدة في الحقيقة إبقاء واستصحاب من الشارع حكمًا (مظ، مصف٢، ٢٤١، ١٨)

- (الشكّ) ركن في الاستصحاب، لأنه لا معنى لفرض هذه القاعدة ولا للحاجة إليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدّله بيقين آخر، ولا يصحّ أن تجري إلا في فرض الشكّ ببقاء ما كان متيقّنًا. فالشكّ مفروغ عنه في فرض جريان قاعدة الاستصحاب فلا بدّ أن يكون مأخوذًا في موضوعها (مظ، مصف٢، ٢٤٤، ٥)

- الأخبار يصحّ أن توصف بأنها أمارة على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعي على اعتبارها ولا يلزم من ذلك أن يكون نفس الاستصحاب أمارة، كذلك يصحّ أن يوصف هذا الظن بأنه أمارة إذا قام الدليل القطعي على اعتباره ولا يلزم منه أن يكون نفس الاستصحاب أمارة. فاتّضح أنه لا يصحّ توصيف الاستصحاب بأنه أمارة على جميع المباني فيه، وإنما هو أصل عملي لا غير (مظ، مصف٢، ٢٤٩، ١٨)

- المنسوب إلى الأخباريين اعتبار الاستصحاب في خصوص الشبهة الموضوعية، وأما الشبهات الحكمية مطلقًا فعلى القاعدة عندهم من وجوب الرجوع إلى قاعدة الاحتياط. وعلّل ذلك بعضهم بأن أخبار الاستصحاب لا عموم لها ولا إطلاق يشمل الشبهة الحكمية، لأن القدر المتيقّن منها خصوص الشبهة الموضوعية، لا سيّما أن بعضها وارد في خصوصها، فلا تعارض أدلّة الاحتياط (مظ، مصف٢، ٢٦٩، ٢٤)

- الاستصحاب في اللغة: طلب المصاحبة أو استمرار المصاحبة. وفي الاصطلاح. الحكم ببقاء أمر في الزمن الحاضر بناءً على ثبوته من الزمن الماضي ولم يظنّ عدمه حتى يقوم الدليل على تغييره. أو هو استدامة إثبات ما كان ثابتًا أو نفي ما كان منفيًا. ومعنى ذلك أنه إذا ثبت حكم في الماضي ولم يطرأ ما ينفيه فيحكم ببقائه في الحال بناءً على ذلك الثبوت السابق، وكذلك إذا ثبت نفي شيء في زمن مضى ولم يطرأ ما يثبته فيحكم باستمرار نفيه في الحال بناءً على وضعه الأول. فكل ما علم وجوده وحصل الشكّ في عدمه يحكم ببقائه استصحابًا لذلك الوجود السابق حتى يقوم دليل يغيّر ذلك، فمن ادّعى على آخر دينًا وأنكر المدّعى عليه فإنه يحكم ببراءة ذمّة المدّعى عليه، لأن الأصل براءة الذمّة حتى يثبت المدّعي دعواه

بالبيّنة. وكل ما علم عدمه وحصل الشكّ في وجوده فإنه يحكم بعدمه استصحابًا لذلك العدم السابق حتى يقوم دليل على وجوده (شل، شلص، ٣٣٧، ٣)

- الاستصحاب لا يثبت حكمًا جديدًا كغيره من الأدلّة ولكنه يفيد استدامة الحكم السابق الثابت بدليله، ولذلك كان آخر الأدلّة التي يلجأ إليها المجتهد، أو كما يقول الخوارزمي في الكافي: هو آخر مدار الفتوى (شل، شلص، ٣٣٨، ٦)

- الاستصحاب ويأتي في معنى الاستدلال أيضًا أنه إذا وُجد السبب ثبت الحكم، أي أن الدليل ما يلزم من ثبوته لزوم المطلوب قطعًا (عج، أصل، ٢٢٣، ١٧)

- يُطلق (الاستصحاب) على المعاني التالية: - استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ. . . . - استصحاب حكم دلّ الشرع على ثبوته ودوامه إلى حصول براءة الذمّة. مثل الملك عند جريان العقد المُمَلِّك، وشغل الذمّة عند جريان أو إتلاف أو التزام، وإن هذا وإن لم يكن حكمًا أصليًّا فهو حكم شرعي دلّ الشرع على ثبوته ودوامه. - استصحاب الإجماع في محل الخلاف، وقد لقي معارضة الغزالي وغيره. وقبله الآخرون واحتجّوا على صحّته (عج، أصل، ٢٢٤، ١٣)

- الاستصحاب الأقرب؛ أنه حُجَّة. لِأنّ الباقي حال بقائه مستغنٍ عن المؤثر، وإلّا لزم تحصيل الحاصل، فيكون الوجود أولى به، وإلّا افتقر. ولإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم، ثم وقع الشكّ في أنّه هل طرأ ما يُزيله أم لا؟ وجب الحكم بالبقاء على ما كان أولًا؛ ولولا القول بالاستصحاب، لكان ترجيحًا لأحدِ طرفي المُمكِن من غير مرجّح (ح، مبا، ٢٥٠، ٣)

إستصحاب الإباحة

- استصحاب الإباحة وهي الحكم الأصلي للأشياء إذ الأصل في الأشياء الإباحة، فإذا سئل فقيه عن حكم حيوان أو جماد أو عقد من العقود أو تصرّف من التصرّفات ولم يجد نصًّا على حكمه في القرآن أو السنّة ولا دليلًا شرعيًّا يدلّ على الحكم كالإجماع والقياس مثلًا حكم بإباحة ما سئل عنه بناءً على أن الأصل في الأشياء الإباحة (برد، برص، ٣٣٩، ٣)

إستصحاب الإجماع

- استصحاب الإجماع واجب أبدًا لأنّه لا ينسخ، كما ينسخ النص، ولا يختصّ كما يختصّ المفهوم. نعم، إن أجمعوا على شيء ثم حدث معنى في ذلك الشيء، لم يُحْتَجَّ بالإجماع المقدّم خلافًا للظاهرية (زر، بحر٤، ٤٤٧، ٨)

إستصحاب الأصل

- استصحاب الأصل: إذا لم يوجد في الفعل دليل يدلّ على حكمه بناءً على أن الأصل في الأشياء الإباحة فإذا لم يرد من الشارع نص على حكم تصرّف من التصرّفات التي تصدر من الإنسان ولم يقم دليل شرعي آخر على حكم فيه كان هذا التصرّف مباحًا بناءً على أن الأصل في الأشياء الإباحة (برد، برص، ٨٥، ١٠)

إستصحاب البراءة الأصلية

- استصحاب البراءة الأصلية، ويسمّيها ابن القيم براءة العدم الأصلية، كبراءة الذمّة من التكليفات الشرعية، حتى يقوم الدليل على

ذلك التكليف، فإن كان صغيرًا فببلوغه، أو وإن كان غير عالم وفي دار الحرب فبعلمه أو بوصوله إلى دار الإسلام، وعدم ثبوت الحقوق بين الرجل والمرأة حتى توجد عقدة الزواج التي تثبت هذه الحقوق (زه، زهص، ٢٩٧، ٢١)

إستصحاب الحال

- استصحاب الحال هو أن يكون حكم ثابت في حالة من الحالات، ثم تتغيّر الحالة، فيستصحب الإنسان ذلك الحكم بعينه مع الحالة المتغيّرة. ويقول: من ادّعى تغيّر الحكم، فعليه إقامة الدليل (بص، مع٢، ٨٨٤، ٣)

- استصحاب الحال: فهو استصحاب حال العقل، إذا ثبت ذلك (بج، حكف١، ٦٩، ٨)

- استصحاب حال العقل دليل صحيح، وهو القسم الثالث من الأدلّة الشّرعيّةِ، وذلك إنّما يكون فيما يَدَّعي فيه أحد الخصمين حكمًا شرعيًا، ويدَّعي المسؤول البقاء على حكم العقل، مثل: أن يسأل عن وجوب الوتر، فيقول المالكي: ليس بواجب، فيطالب بالدَّليل، فيقول: الأصل براءة الذِّمَّةِ، وطريق الوجوب الشَّرع، وقد طلبت في الشَّرع، فلم أجد موجبًا، ولو كان لوجدت مع كثرة البحثِ والنّظر، فأنا على حكم الأصل في براءة الذِّمَّة، وبه علمنا أنّه لا يجب على المسلمين صلاةٌ سادسةٌ، ولا زكاةٌ غير الزَّكاة المعهودة، ولا صومٌ غير رمضان (بج، حكف٢، ٦١٣، ١١)

- إذا اختلف العلماء في إيجاب شيءٍ، فأوجب بعضهم قدرًا ما، وأوجب سائرهم أكثر منه، كان ما أوجبه أقلُّهم إيجابًا مجمعًا، وما زاد عليه مختلفًا فيه، والأصل براءة الذِّمَّةِ، فيجب استصحاب حال الأصل فيما زاد على المجمع عليه حتى يدلَّ الدَّليلُ على زيادةٍ عليه، وهذا باب من استصحاب الحال (بج، حكف٢، ٦١٨، ٧)

- استصحاب الحال فضربان استصحاب حال العقل واستصحاب حال الإجماع (شي، جا، ٦٦، ٢٤)

- كل من نفى حكمًا سهل له التعلّق باستصحاب الحال (جون، جهك، ٣٨٣، ٣)

- استصحاب الحال من أضعف البيّنات، ولهذا يدفع بالنكول تارة، وباليمين المردودة، وبالشاهد واليمين، ودلالة الحال، وهو نظير رفع استصحاب الحال في الأدلّة الشرعية بالعموم والمفهوم والقياس فيرفع بأضعف الأدلّة، فهكذا في الأحكام يرفع بأدنى النصاب (جو، علم١، ٩٦، ٢٠)

- إستصحاب الحال حجّة على الصحيح، وقد يعبّر عنه بأنّ الأصل في كل حادث تقديره في أقرب زمن، وبأنّ الأصل بقاء ما كان على ما كان (اس، مهد، ٤٨٩، ١٠)

- إستصحاب الحال وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول والسين فيه للطلب على القاعدة ومعناه أنّ المناظر يطلب الآن صحّة ما مضى (اس، مهس٣، ١٧٨، ٢)

- استصحاب الحَال لأمر وجودي أو عدمي، عقلي أو شرعي. ومعناه أنّ ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل، وهو معنى قولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المُزِيل، فمن ادّعاه فعليه البيان، كما في الحِسّيَات أنّ الجوهر إذا شغل

المكان يبقى شاغلًا إلى أن يوجد المُزيل، مأخوذ من المصاحبة، وهو ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد مغيّر، فيقال: الحكم الفلاني قد كان فلَم نظنّ عدمَه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء (زر، بحر٦، ١٧، ١)

- المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنّة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردّد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان في ثبوته فالأصل عدم ثبوته. انتهى (زر، بحر٦، ١٧، ١٠)

- القول في أسماء الحجج التي هي مضافة هي أربعة أنواع: التقليد، والإلهام، واستصحاب الحال، والطرد (سي، رد، ١٣٩، ١)

- استصحاب الحال لأمر وجودي أو عدمي عقلي أو شرعي ومعناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل. قال الخوارزمي في الكافي وهو آخر مدار الفتوى إذا لم يجد المفتي حكم الحادثة في الكتاب والسنّة والإجماع والقياس فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردّد في زواله فالأصل بقاؤه وإن كان التردّد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته (صد، أمل، ١٧٤، ١٧)

- اسْتِصحابُ الحالِ؛ فَعِندَ التّحقيقِ لا يَرْجِعُ المُتَعَلِّقُ بِها إلّا إلى أنّه أَثْبَتَ حُكمًا بِغيرِ دليلٍ (م، ذر٢، ٨٢٩، ١٥)

إستصحاب حال الإجماع

- استصحاب حال الإجماع وذلك مثل أن يقول الشافعي رضي الله عنه في المتيمّم إذا رأى الماء في أثناء صلاته إنه يمضي فيها لأنهم أجمعوا قبل رؤية الماء على انعقاد صلاته فيجب أن تستصحب هذه الحال بعد رؤية الماء حتى يقوم دليل ينقله عنه فهذا اختلف أصحابنا فيه: فمنهم من قال إن ذلك دليل وهو قول أبي بكر الصيرفي من أصحابنا. ومنهم من قال إن ذلك ليس بدليل وهو الصحيح لأن الدليل هو الإجماع، والإجماع إنما حصل قبل رؤية الماء، وإذا رأى الماء فقد زال الإجماع فلا يجوز أن يستصحب حكم الإجماع في موضع الخلاف من غير علة تجمع بينهما (شي، جا، ٦٧، ٤)

- استصحاب حال الإجماع فهو: أن تجمع الأمة على حكم ثم يحدث بعد ذلك فيه شيء فيختلف فيه (كلو، تم١، ٣١، ١٣)

إستصحاب حال العقل

- استصحاب حال العقل فهو الرجوع إلى براءة الذمة في الأصل، وذلك طريق يفزع إليه المجتهد عند عدم أدلة الشرع، ولا ينتقل عنها إلا بدليل شرعي ينقله عنه فإن وجد دليلًا من أدلة الشرع انتقل عنه، سواء كان ذلك الدليل نطقًا أو مفهومًا أو نصّا أو ظاهرًا لأن هذه الحال إنما استصحبها لعدم دليل شرعي، فأي دليل ظهر من جهة الشرع حرّم عليه استصحاب الحال بعده (شي، جا، ٦٦، ٢٥)

- استصحاب حال العقل فهو: أن الأصل في العقل براءة الذمة من جميع الأشياء، فمن ادّعى اشتغالها فعليه الدليل (كلو، تم١، ٣١، ٦)

إستصحاب الحكم

- استصحاب الحكم، وذلك إذا كان في الموضوع حكم بالإباحة أو الحظر، فإنه

يستمرّ حتى يقوم دليل محرّم في حال الإباحة، ودليل يبيح في حال الحظر، والأصل في الأشياء كلها الإباحة ما عدا الأبضاع (زه، زهص، ٢٩٨، ١١)

إستصحاب حكم الأصل

- استصحاب حكم الأصل دليل، مثل: أن يسأل عن الوِتر فيقول: ليس بواجب، لأن الأصل براءة الذمة، وطريق وجوب ذلك (كلو، تم٤، ٢٥١، ٥)

إستصحاب الحكم الأصلي للأشياء

- استصحاب الحكم الأصلي للأشياء في الشرع وهو الإباحة عند عدم الدليل على خلافه فيما لا يوجبه العقل لأنه ضروري ولا يمنعه لما فيه من الضرر (شل، شلص، ٣٣٩، ١٩)

استصحاب الحكم الثابت بالإجماع

- استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف: وهو راجع إلى حكم الشرع، بأن يتّفق على حكم في حالة ثم تتغيّر صفة المجمع عليه ويختلف المجمعون فيه، فيستدلّ من لم يغيّر الحكم باستصحاب الحال (زر، بحر٦، ٢١، ٢١)

إستصحاب حكم العقل بالبراءة

- استصحاب حكم العقل بالبراءة الأصلية قبل الشرع. وهي نفي ما نفاه العقل ولم يثبته الشرع كالحكم ببراءة الذمّة من التكاليف والحقوق حتى يقوم الدليل على شغلها بالتكليف أو ثبوت الحق. وهذا النوع ثابت بالعقل إلى أن يرد دليل السمع الناقل عنه، لأنه يحكم ببراءة الذمّة من الواجبات قبل ورود الشرع، مثاله: قد دلّ الدليل على إيجاب خمس صلوات فبقيت السادسة غير واجبة للعلم بعدم الدليل على وجوبها فبقيت على العدم الأصلي (شل، شلص، ٣٣٩، ٢)

إستصحاب الحكم العقلي

- استصحاب الحكم العقلي: عند المعتزلة، فإنّ عندهم أنّ العقل حُكْمٌ في بعض الأشياء إلى أن يَرِد الدليل السمعي. وهذا لا خلاف بين أهل السنّة في أنّه لا يجوز العمل به، لأنّه لا حكم للعقل في الشرعيات (زر، بحر٦، ٢١، ١)
- استصحاب الحكم العقلي عند المعتزلة فإن عندهم أن العقل يحكم في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمعي، وهذا لا خلاف بين أهل السنّة في أنه لا يجوز العمل به لأنه لا حكم للعقل في الشرعيات (شو، فح، ٢٢١، ٢٠)

إستصحاب الحكم الماضي

- استصحاب الحكم الماضي لوجود سببه فإذا ملك شخص عقارًا بسبب الإرث ظلّ ملكه في العقار قائمًا مهما كرت الغداة ومرّت العشى لأن سبب الملك لا زال قائمًا (برد، برص، ٣٣٩، ٢٢)

إستصحاب الدليل

- استصحاب الدليل مع احتمال المعارض: إما تخصيصًا إن كان الدليل ظاهرًا، أو نسخًا إن كان الدليل نصًّا. فهذا أمره معمول به بالإجماع. وقد اختلف في تسمية هذا النوع بالاستصحاب، فأثبته جمهور الأصوليين ومنعه المحقّقون، منهم إمام الحرمين في "البرهان" وإلكيا في "تعليقه"، وابن السمعاني في

"القواطع"، لأنّ ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ لا من ناحية الاستصحاب (زر، بحر٦، ٢١، ٥)

- استصحاب الدليل مع احتمال المعارض إما تخصيصًا إن كان الدليل ظاهرًا أو نسخًا إن كان الدليل نصًّا فهذا أمر معمول به إجماعًا، وقد اختلف في تسمية هذا النوع بالاستصحاب فأثبته جمهور الأصوليين ومنعه المحقّقون منهم إمام الحرمين في البرهان والكيا في تعليقه وابن السمعاني في القواطع لأن ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ لا من ناحية الاستصحاب (شو، فح، ٢٢١، ٢٢)

إستصحاب دليل الشرع

- استصحاب دليل الشرع فكاستصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ، واستصحاب حكم دلّ الشرع على ثبوته في دوامه كالملك الثابت وشغل الذمة بالإتلاف والالتزام، وكذلك الحكم بتكرار اللزوم إذا تكرّرت الأسباب كتكرار شهر رمضان وأوقات الصلوات (قد، روض، ١٣٨، ١٧)

إستصحاب العدم الأصلي

- استصحاب العدم الأصلي المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية كبراءة الذمّة من التكليف حتى يدلّ دليل شرعي على تغيّره كنفي صلاة سادسة قال القاضي أبو الطيب وهذا حجّة بالإجماع من القائلين بأنه لا حكم قبل الشرع (شو، فح، ٢٢١، ١٨)

إستصحاب العدم أو البراءة

- استصحاب العدم أو البراءة الأصلية: مثال استصحاب العدم إذا ادّعى أحد الشركاء أن رأس المال لم يجلب ربحًا ورفع الأمر إلى القاضي صدق القاضي الشريك في دعواه استصحابًا للعدم الأصلي وهو عدم الربح اللهم إلا إذا أقام الشركاء البيّنة التي تثبت الربح فحينئذٍ لا يلتفت إلى دعوى الشريك، لأن ما كان يبقى على ما كان عليه إذا لم يقم دليل على التغيير فإذا قام الدليل على ذلك لم يبق ما كان على ما كان عليه. مثال استصحاب البراءة الأصلية - إذا ادّعى شخص أن محمدًا مثلًا قتل أخاه ولم يكن لديه أي دليل يدعم هذه الدعوى حكم القاضي ببراءة محمد استصحابًا للحكم الأصلي وجعله مستمرًّا إلى الحاضر، والحكم الأصلي براءة الإنسان عن كل ما نسب إليه حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك (برد، برص، ٣٣٩، ١١)

إستصحاب الكلي

- الغرض من استصحاب الكلّي: هو استصحابه فيما إذا تيقّن بوجوده في ضمن فرد من أفراده ثم شكّ في بقاء نفس ذلك الكلّي. وهذا الشكّ في بقاء الكلّي في ضمن أفراده يتصوّر على أنحاء ثلاثة عرفت باسم أقسام استصحاب الكلي: ١- أن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في بقاء نفس ذلك الفرد الذي تيقّن بوجوده. ٢- أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في تعيين ذلك الفرد المتيقّن سابقًا بأن يتردّد الفرد بين ما هو باقٍ جزمًا وبين ما هو مرتفع جزمًا، أي أنه كان قد تيقّن على الإجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلّي فيتيقّن بوجود الكلّي في ضمنه، ولكن هذا الفرد الواقعي مردّد عنده بين أن يكون له عمر طويل فهو باق جزمًا

في الزمان الثاني وبين أن يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزمًا في الزمان الثاني. ومن أجل هذا الترديد يحصل له الشكّ في بقاء الكلّي. . . . ٣- أن يكون الشك في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، أي أن الشكّ في بقاء الكلّي مستند إلى احتمال وجود فرد ثانت غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، لأنه إن كان الفرد الثاني قد وجد واقعًا فإن الكلّي باقٍ بوجوده وإن لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلّي بارتفاع الفرد الأول (مظ، مصف٢، ٢٧٩، ١١)

إستصحاب ما دلّ الشرع على وجوده

- استصحاب ما دلّ الشرع أو العقل على وجوده، كاستصحاب شغل الذمّة بالدين، فهو يثبت حتى يقوم الدليل على أداء الدين أو الإبراء منه، وكإلتزام المشتري بأداء الثمن بمقتضى عقد البيع، فإنه يكون ملتزمًا حتى يقوم الدليل على أنه أداة، وكإلتزام الزوج بأداء المهر، حتى يقوم الدليل على أدائه أو إسقاط حقّها في المطالبة به، ومن ذلك دوام الحلّ في النكاح حتى يقوم الدليل على إنهائه (زه، زهص، ٢٩٨، ٣)

إستصحاب الوصف

- استصحاب الوصف كالحياة بالنسبة للمفقودة، فإنها تستمرّ ثابتة حتى يقوم الدليل على وجوده، والكفالة وصف شرعي يستمرّ ثابتًا للكفيل حتى يؤدّي الدين، أو يؤدّيه الأصيل، أو يبرئه المدين من الكفالة (زه، زهص، ٢٩٨، ١٧)
- استصحاب الوصف كالحياة بالنسبة للمفقود فإنها تستمر ثابتة له وتستمر أحكامها مطبقة عليه حتى يقوم الدليل على وفاته. وكالكفالة فإنها تستمر ثابتة للكفيل حتى يؤدّي الدين أو يؤدّيه الأصيل أو يخلي سبيله من الكفالة (برد، برص، ٣٤٠، ١٣)

إستصلاح

- الاستصلاح: وهو اتّباع المصلحة المرسلة، والمصلحة هي جلب المنفعة أو دفع المضرّة (قد، روض، ١٤٨، ٢٠)
- الاستصلاح وهو اتباع المصلحة المرسلة من جلب منفعة أو دفع مضرّة من غير أن يشهد لها أصل شرعي (حن، قعد، ٣٢، ٤)
- المصلحة المرسلة أو الاستصلاح - هي المصالح الملائمة لمقاصد الشارع الإسلامي، ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء، فإن كان يشهد لها أصل خاص دخلت في عموم القياس، وإن كان يشهد لها أصل خاص بالإلغاء فهي باطلة، والأخذ بها مناهضة لمقاصد الشارع. والإمام مالك هو الذي حمل لواء الأخذ بالمصلحة المرسلة، وقد اشترط للأخذ بها شروطًا ثلاثة هي مفهومة من التعريف. أولها: الملاءمة بين المصلحة التي تعتبر أصلًا قائمًا بذاته، وبين مقاصد الشارع، فلا تنافي أصلًا من أصوله، ولا تعارض دليلًا من أدلّته القطعية، بل تكون متّفقة مع المصالح التي يقصد الشارع إلى تحصيلها، بأن تكون متى جنسها ليست غريبة عنها، وإن لم يشهد لها دليل خاص. ثانيها: أن تكون معقولة في ذاتها جرت على الأوصاف المناسبة المعقولة التي إذا عرضت على أهل العقول تلقّتها بالقبول. ثالثها: أن يكون في الأخذ بها رفع حرج لازم، بحيث لو لم يؤخذ بالمصلحة

المعقولة في موضعها لكان الناس في حرج (زه، زهص، ٢٧٩، ١٧)

- مصالح مرسلة: وهي التي لم يقم دليل من الشرع على اعتبارها أو إلغائها وسمّيت هذه المصالح مرسلة لأنها مطلقة عن دليل اعتبارها أو إلغائها، ومن العلماء من يسمّي هذه المصالح بالاستصلاح وهو العمل بالمصلحة (برد، برص، ٣٢٨، ٦)

- الاستصلاح هو كالاستحسان أصل من أصول الأحكام الفقهية أي من مصادرها. فهو في اصطلاح فقهاء الشريعة: الحكم بمقتضى المصلحة التي لا يشهد لها دليل خاص بالإلغاء أو الإثبات، وتكون متّفقة مع مقاصد الشريعة العامّة. وهو طريق مشروع فيها لتطبيق قواعدها وأوامرها على الوقائع الجديدة التي لا نصّ فيها، وسنّ التدابير اللازمة في إدارة شؤون الأمة وفقًا لمقاصد الشريعة العامة في جلب المصالح ودرء المفاسد، وإقامة الحياة على أكمل وجه ممكن. والاستصلاح، كالاستحسان، طريق مختلف فيه بين أئمة الاجتهاد، فمنهم من يقرّه ومنهم من يرفضه (زرق، صلح، ٣٧، ٣)

- السبب الموجب لفتح طريق الاستحسان والاستصلاح في سبيل تقرير الأحكام الشرعية للنوازل والتدابير الجديدة في نظر فقهاء الرأي من أئمة المذاهب الاجتهادية، هو أن هذا من لوازم العقيدة الإسلامية في أن شريعة الإسلام هي الشريعة الأخيرة الخالدة التي استكملت حاجة البشر من التنظيم الإلهي الحكيم، وتأسيس الأحكام والقواعد الصالحة لكل زمان ومكان في الحالات والحاجات الأصلية والطارئة، والأوضاع الثابتة الدائمة، والاستثنائية الموقوتة، مهما تطوّرت الحياة البشرية وتعرّضت لمختلف الظروف. فشريعة هذا شأنها وهذه عقيدة أصحابها بها لا بدّ فيها من فتح طريق القياس في المصادر الأصلية لأحكام الشريعة، وفتح طريق الاستحسان والاستصلاح والعرف لتكون مصادر تبعية ملحقة ضمن حدود وقيود، لكي تستدرك من الأحكام والتدابير كل ما لم يرد نصّ فيه، ولا في نظير له يقاس عليه، وتقوم بتنزيلها على منازلها الصحيحة من قواعد الشريعة ومقاصدها في العدل والإصلاح (زرق، صلح، ٣٧، ١٥)

- الاستصلاح: هو بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلة. والمصلحة المرسلة: هي كل مصلحة داخلة في مقاصد الشارع ولم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها، ولا على استبعادها. فهي إنما تدخل في عموم المصالح التي تجتلب بها المنافع، وتجتنب المضارّ، والتي جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيقها بوجه عام، ودلّت نصوصها وأصولها على لزوم مراعاتها والنظر إليها في تنظيم سائر نواحي الحياة، ولم يحدّد الشارع لها أفرادًا، ولا أنواعًا. ولذا سمّيت (مرسلة) أي مطلقة غير محدودة. فإذا كانت المصلحة قد جاء بها نص بعينها، ككتابة القرآن صيانةً له من الضياع، وكتعليم القراءة والكتابة، أو كانت مما جاء نص عام في نوعها يشهد له بالاعتبار كوجوب تعليم العلم ونشره بوجه عام، وكالأمر بكل أنواع المعروف الذي أمر به الشرع، والنهي عن جميع فنون المنكر الذي نهى عنه الشرع، فعندئذٍ تكون من المصالح المنصوص عليها عينًا أو نوعًا لا من المصالح المرسلة، ويعتبر حكمها ثابتًا بذلك النص دلالة

لا بقاعدة الاستصلاح (زرق، صلح، ٣٩، ٣)

- يلجأ إلى قاعدة الاستصلاح، في استحداث أحكام جديدة ذات صفة تنفيذية لأوامر الشريعة الإسلامية، إلى أربعة عوامل: (أ) جلب المصالح، وهي الأمور التي يحتاج إليها المجتمع لإقامة حياة الناس على أقوى أساس، كفرض الضرائب العادلة بمقدار الحاجة لأجل تمويل الخدمات العامة والمشروعات الهامة المفيدة. . . . (ب) درء المفاسد، وهي الأمور التي تضرّ بالناس أفرادًا أو جماعات، سواء أكان ضررها ماديًّا أو أدبيًّا. ومقياس الفساد هو قواعد الشريعة ومقاصدها المستفادة من نصوصها الثابتة، والتي يتألّف منها نظام الإسلام. (ج) سدّ الذرائع، أي منع الطريق التي تؤدّي إلى إهمال أوامر الشريعة أو الاحتيال عليها، أو تؤدّي إلى الوقوع في محاذير شرعية ولو عن غير قصد. (د) تغيّر الزمان، أي اختلاف أحوال الناس وأخلاقهم وأوضاع الحياة العامة عمّا كانت عليه. فكل واحد من هذه العوامل أو الغايات الأربعة يدعو إلى سلوك طريق الاستصلاح، باستحداث الأحكام الاجتماعية على أصلح منهاج، ليكون منها في المجتمع أحسن نتاج (زرق، صلح، ٤٤، ١٩)

- النسبة بين الاستحسان والاستصلاح هي من قبيل العموم والخصوص المطلق: فالاستصلاح أعمّ، والاستحسان أخصّ، فكل استحسان خولف فيه القياس هو وجه من الاستصلاح، وليس كل ما بني من الأحكام على قاعدة المصالح المرسلة يعتبر استحسانًا لأنه ربما لا يخالف قاعدة قياسية، والاستحسان هو الطريق الذي فيه مخالفة للقواعد القياسية (زرق، صلح، ٥٨، ٣)

- الاستصلاح في حقيقته نوع من الحكم بالرأي المبني على المصلحة؛ وذلك في كل مسألة: - لم يرد في الشريعة نصّ عليها. - ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها، وإنما بني الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامّة برهنت على أن كل مسألة خرجت على المصلحة ليست من الشريعة بشيء (دوا، دخل، ٢٨٤، ١١)

- مسائل الاستصلاح فهي لا تستلزم المقارنة بمسائل أخرى على نحو ما مرّ في القياس والاستحسان للحكم فيها بل يعتمد في الحكم في مسائل الاستصلاح على المصلحة فقط، وذلك عملًا بما في الشريعة من قواعد عامّة توجب تحقيق المصالح ودرء المفاسد، كما فعل عمر في إحداث الدواوين في الدولة لأن في ذلك مصلحة الأمة والدولة، ولم يحتج في هذه المسألة إلى مقارنتها مع غيرها للقياس عليها، أو لبيان وجه العدول عن نظائرها (دوا، دخل، ٢٨٨، ٤)

- الاستصلاح في اصطلاح الأصوليين هو: "بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلة"، أي المصالح التي لم يقيّد اعتبارها بورود نص خاص بعينها، وإنما العمدة في اعتبارها ما جاء في الشريعة من أصول عامّة وقواعد كلّية، من شأنها أن تعتبر المصالح وأن تحميها بصورة مرسلة، أي مطلقة غير مقيّدة بنص خاص (دوا، دخل، ٢٩٠، ١٥)

- الاستصلاح في حقيقته هو نوع من الحكم بالرأي المبني على المصلحة، وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها، ولم يكن لها الشريعة أمثال تقاس عليها، وإنما بني

الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامّة، برهنت على أن كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء، وأنه حيثما وجدت المصلحة فثم وجه الله (دوا، دخل، ٤٢٤، ٥)

- الحاجيات كالتتمّة للضروريات، وكذلك التحسينات كالتكملة للحاجيات، وإن الضروريات هي أصل المصالح، وتلك هي أولى قواعد الاستصلاح الأساسية (دوا، دخل، ٤٢٧، ١٠)

- المصالح المرسلة وتُسمّى بالاستصلاح على وزن استفعال. والاستصلاح نوع من الرأي المبني على المصلحة، وذلك إذا لم يجد المجتهد نصًّا في الشريعة أو مثالًا فيها للقياس عليها، يعمد إلى الحكم استنادًا على ما في الشريعة من قواعد عامّة (عج، أصل، ٢٣٠، ٢٢)

إستصناع

- الاستصناع أي طلب صنعة لما فيه تعامل من خفّ وغيره، كأن يقول لخفّاف اصنع لي خفًّا من جلد كذا صفته كذا ومقداره كذا (أم، قرر٣، ٢٢٢، ١٩)

- الاستصناع وهو أن يتعاقد شخص مع صانع على أن يصنعه له شيئًا نظير مبلغ معيّن بشروط معيّنة. فكان القياس وهو القاعدة المقرّرة في البيع عدم جواز ذلك، لأن المتعاقد عليه معدوم وقت التعاقد وهو منهى عن بيعه، ولكنه استحسن بالإجماع لأن المجتهدين في كل العصور رأوا الناس يتعاملون به ولا يستطيعون الاستغناء عنه فلم ينكروا عليهم فكان إجماعًا منهم على ذلك، وصار مستثنى من القاعدة العامة (شل، شلص، ٢٧٤، ١٤)

إستعارة

- الاستعارة في أحكام الشرع مُطّردة بطريقين: أحدُهما لوجود الاتّصال بين العلة والحكم والثاني لوجود الاتّصال بين السبب المحض والحُكم (شش، ششا، ٥٦، ٨)

- إن إطلاق لفظ الإستعارة شائع في اللغة وذلك لأنهم لمّا وجدوا لفظة حقيقة في موضع قد استعمل في غير موضعه الموضوع له في أصل اللغة سمّوه مجازًا تارة واتساعًا أخرى (واستعارة أخرى)، ليفيدوا به أنه ليس إطلاقه على حقيقة معناه في موضوع اللسان، وإنما قالوا ذلك إفهامًا للمخاطبين وسمّوه استعارة لأن الإسم موضوع لغيره في الأصل (جص، فص١، ٣٦٧، ٧)

- نقل الأمر عن الوجوب والفور إلى الندب والتراخي هو باب واحد، مع نقل اللفظ عمّا يقتضيه ظاهره إلى معنى آخر. وهذا الباب يُسمّى في الكلام وفي الشعر: الاستعارة والمجاز، ومنه قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ (الدخان: ٤٩) (حز، حكا٣، ١٣٦، ٢)

- طريق الإستعارة عند العرب الاتصال، والاتصال بين الشيئين يكون صورة أو معنى، فإن كل موجود متصور تكون له صورة ومعنى، فالاتصال لا يكون إلا باعتبار الصورة أو باعتبار المعنى (سر، صوس١، ١٧٨، ٨)

- الألفاظ نوعان: حقيقة ومجاز الحقيقة لا تعرف إلا بالسماع والمجاز لا يعرف إلا بالتأمل في معاني اللغة والوقوف على طريق الاستعارة عند أهل اللغة، ومعلوم أن طريق الاستعارة فيما بين أهل اللغة غير طريق التعدية في أحكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي هو

لتعدية حكم الشرع، فلهذا كان الاشتغال فيه بالتعليل باطلًا (بخ، بزد٣، ٥٦٦، ١١)

- الإستعارة لا تجري في خبر المبتدأ إلّا إذا كان مشتقًّا وبيّن الفرق بين نحو زيد أسد ونحو رأيت أسدًا يرمي بأنّ الأول يشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدًا، إذ التصديق والتكذيب إنّما يتوجهان إلى الخبر الذي قصد المتكلّم إثباته أو نفيه، لأنّ التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتّصف الخبر بكون محالًا أو مستقيمًا فيفتقر نحو زيد أسد إلى تقدير أداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة إلى الاستقامة، بخلاف نحو رأيت أسدًا يرمي فإنّه وإن اشتمل على إثبات الأسدية لزيد لكنه لم يقع قصدًا بل القصد إنّما هو إلى إثبات الرؤية، فلا يفتقر إلى تقدير أداة التشبيه للتصحيح بين الفرق وبين ما إذا كان الخبر جامدًا وبين ما إذا كان مشتقًّا بأنّ الأول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الإنسان حقيقة الأسد بخلاف الثاني، فإنّه لا يشتمل إلّا على إثبات وصف للحقيقة التي ليس بثابت لها (تف، وضح١، ٨٥، ١١)

- الإستعارة في الأفعال والصفات المشتقّة تسمّى تبعية لأنّها تجري أولًا في المصدر ثم بتبعية في الفعل وما يشتقّ منه (تف، وضح١، ٩٧، ١٩)

- المجاز ثلاثة أقسام، لأنّ استعمال اللفظ في غير موضوعه إن لم يكن لمناسبة بينه وبين ما وضع له فهو المرتجل، وإن كان فإن لم يحسن فيه أداة التشبيه فهو الاستعارة، وإن حسن ذلك فهو مجاز التشبيه، وفائدة المرتجل التوسّع في الكلام (زر، بحر٢، ٦٢، ٣)

- لا بدّ من العلاقة في كل مجاز فيما بينه وبين الحقيقة والعلاقة هي اتصال للمعنى المستعمل فيه بالموضوع له وذلك الاتصال إما باعتبار الصورة كما في المجاز المرسل أو باعتبار المعنى كما في الاستعارة وعلاقتها المشابهة، وهي الاشتراك في معنى مطلقًا لكن يجب أن تكون ظاهرة الثبوت لمحلّه والانتفاء عن غيره كالأسد للرجل الشجاع لا الأبخر (شو، فح، ٢٢، ٢٢)

- لا بدّ من العلاقة في كل مجاز في ما بينه وبين الحقيقة، والعلاقة هي اتّصال المستعمل فيه بالموضوع له، وذلك الاتصال إما باعتبار الصورة كما في المجاز المرسل أو باعتبار المعنى كما في الاستعارة وعلاقتها المشابهة وهي الاشتراك في معنى مطلقًا، لكن يجب أن تكون ظاهرة الثبوت لمحله والانتفاء عن غيره، والمراد الاشتراك في الكيف والاتصال الصوري أما في اللفظ وذلك في المجاز بالزيادة والنقصان، وقد تكون العلاقة باعتبار ما مضى وهو الكون عليه كالعبد للمعتق أو باعتبار المستقبل وهو الأول إليه كالخمر للعصير أو باعتبار الكلية والجزئية كالركوع في الصلاة واليد في ما وراء الرسغ والحالية والمحلية كاليد في القدرة والسببية والمسببية والإطلاق والتقييد واللزوم والمجاورة والظرفية والمظروفية والبدلية والشرطية والمشروطية والضدّية ومن العلاقات إطلاق المصدر على الفاعل أو المفعول كالعلم في العالم أو المعلوم، ومنها تسمية إمكان الشيء باسم وجوده كما يقال للخمر التي في الدن أنها مسكرة ومنها إطلاق اللفظ المشتقّ بعد زوال المشتقّ منه (صد، أمل، ١٥، ١٢)

إستعارة بين السبب والمسبّب

- الاستعارة بين السبب والمسبّب والعلّة

والمعلول في الشرعيات بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتّصال الصوري لأنّه لا مناسبة بين السبب والمسبّب معنى، إذ معنى السبب الإفضاء إلى الشيء ومعنى المسبّب ليس كذلك وكذا معنى العلّة الإيجاب ومعنى المعلول ليس كذلك، فلا يمكن إثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتّصال المطر بالسحاب والغيث بالمطر من المحسوسات والاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي ونظير الأولى استعارة الشراء للملك وألفاظ العتق لإزالة ملك المنفعة فإنّها جائزة للاتصال الصوري كما في المطر والسحاب لا بالمعنوي، إذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المنفعة. ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فإنّ معنى الحوالة نقل الدين من ذمّة إلى ذمّة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرّف من ذمّة إلى ذمّة، ومثل الميراث والوصية بينهما اتّصال معنوي من حيث أنّ كل واحد منها يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ من حاجة الميت فتجوز استعارة أحدهما للآخر (مل، مرق١، ٤٣٢، ١٦)

إستعمال

- الإستعمال: هو إطلاق اللفظ وإرادة المعنى، وهو من صفات المتكلّم (اس، مهد، ١٧٣، ٧)

- الاستعمال وهي أربعة: الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية (سو، حصل، ٦١، ١٠)

إستعمال حقيقي

- إذا غلب الإستعمال المجازي على الإستعمال الحقيقي، ويعبّر عنه بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح، تساويًا، كما جزم به الإمام فخر الدين في "المعالم" واختاره البيضاوي، لأنّ في كل منهما قوة ليست في الآخر. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: الحقيقة أولى، مراعاة لأصل القاعدة. وقال أبو يوسف: المجاز أولى لكونه غالبًا. وقال القرافي في "شرح التنقيح": إنّه الحقّ، لأنّ الظهور هو المكلّف به (اس، مهد، ٢٠٠، ١٦)

إستعمال مجازي

- إذا غلب الإستعمال المجازي على الإستعمال الحقيقي، ويعبّر عنه بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح، تساويًا، كما جزم به الإمام فخر الدين في "المعالم" واختاره البيضاوي، لأنّ في كل منهما قوة ليست في الآخر. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: الحقيقة أولى، مراعاة لأصل القاعدة. وقال أبو يوسف: المجاز أولى لكونه غالبًا. وقال القرافي في "شرح التنقيح": إنّه الحقّ، لأنّ الظهور هو المكلّف به (اس، مهد، ٢٠٠، ١٦)

إستغراق

- الاستغراق لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جدًّا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية، فالاستغراق هو المفهوم من الإطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصًا في الجمع فإن الجمعية قرينة القصد إلى الأفراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي (عا، نسم، ٥٩، ٤)

إستغفار

- الاستغفار وضدّه الاغترار (كل، كف١، ٢٣، ١)

إستغلال

- "الاستغلال" منقولة من اللغة العربية، إلى معنى اصطلاحي محدّد، هو الذي يتّخذ مظهرًا ماديًّا من عدم التعادل بين التزامات المتعاقدين في العقود غير الاحتمالية أو عقود التبرّع، الناشئ عن استثمار أحد الطرفين في الطرف الآخر المغبون ناحية ضعف نفسي هو: "هوًى جامح" أو "طيش بيّن" (دري، نهج، ١٣٤، ٥)

إستفتاء

- يجوز الاستفتاء في الفروع اتّفاقًا، وقد اختلف في الأصول، والأكثر على عدم جواز الاستفتاء والتقليد فيها للعامي والمجتهد (بد، بدخ٣، ٢٩٥، ٣)

إستفسار

- (الهمزة)، كقولِهِ "أعندك زيدٌ؟" وهي الأصلُ في الاستفسارِ، إذ لا ترد لغيرِهِ، بخلاف غيرها من الأسئلة، فإنها قد ترد لغيرِ الاستفهام (أمد، حكم٤، ٩٢، ١٥)
- الإستفسار وهو طلب معنى اللفظ لإجمال أو غرابة وبيانه على المعترض بصحته على متعدّدٍ ولا يكلّف بيان التساوي لعسره. ولو قال التفاوت يستدعي ترجيحًا بأمر، والأصل عدمه لكان جيدًا وجوابه بظهوره في مقصوده بالنقل أو بالعرف أو بقرائن معه أو بتفسيره (حا، تلو٢، ٢٥٨، ١٢)
- الإستفسار وهو مقدّم الاعتراضات، وبه بدأ ابن الحاجب في جمع. ومعناه: طلب شرح معنى اللفظ إذا كان غريبًا أو مجملًا. ويقع بـ(هل)، وبالهمزة ونحوها مما يُسأل به عن التصوّر. فيستفسر عن صورة المسألة. ومعنى المقدمات حتى يتّفقا على موضع العلّة. ومن الفقهاء من لم يسمع الاستفسار وهو غلط، فإنّ محلّ النزاع إذا لم يكن متحققًا فربما لم يكن بينهما خلاف، وربما يسلم المعاند ويرجع إلى الموافقة عند تحقيق المدّعى (زر، بحر٥، ٣١٧، ١٩)
- الاستفسار وقد قدّمه جماعة من الأصوليين على الاعتراضات ومعناه طلب شرح معنى اللفظ إن كان غريبًا أو مجملًا ويقع بهل أو الهمزة أو نحوهما مما يطلب به شرح الماهية، وهو سؤال مقبول معمول عليه عند الجمهور وقد غلط من لم يقبله من الفقهاء لأن محل النزاع إذا لم يكن متحقّقًا لم يظهر وفاق ولا خلاف، وقد يرجع المخالف إلى الموافقة عند أن يتّضح له محل النزاع ولكن لا يقبل إلا بعد بيان اشتمال اللفظ على إجمال أو غرابة، فيقول المعترض أولًا اللفظ الذي ذكره المستدلّ مجمل أو غريب بدليل كذا فعند ذلك يتوجّه على المستدلّ التفسير (شو، فح، ٢١٣، ٣٠)

إستفهام

- لو كان اللفظ يقتضي العموم ما حسن فيه الاستفهام، أخصوصًا أراد أم عمومًا؟ فلمّا حسن فيه الاستفهام، علمنا أنه لا يقتضي العموم بنص لفظه (حز، حكا٣، ١٠٧، ٩)
- الاستفهام يحسن في الواحد كحسنه في العموم (حز، حكا٣، ١٠٧، ١٨)
- الاستفهام قد يرد لإزالة الالتباس، لأنه قد يكون المتكلم غير حافظ أو يكون ساهيًا فيزول بالاستفهام هذا الالتباس، ولهذا قد يستفهم

الإنسان بتكرار العموم ويجاب بتكراره نحو أن يقول: ضربت كل من في الدار، فيقال: أضربتهم كلهم؟ فيقول: ضربتهم كلهم (كلو، تم٢، ٣٠، ٦)

- قد يكون الاستفهام لزيادة الفهم، لأن الفهم قد يكون علمًا، وقد يكون ظنًا، فإن كان علمًا فهو مكتسب فيطلب بالاستفهام أن يصير ضروريًا، والضروري أقوى من المكتسب، وإن كان علمه ظنًا فيطلب بالاستفهام أن يتزايد ظنه، في قصد المتكلم (كلو، تم٢، ٣٠، ١٤)

- الكلام الأزلي معنى واحد قائم بذاته تعالى في الأزل لا تعدّد فيه ولا تكثّر أصلًا وإنّما يتكثّر فيما لا يزال باعتبار تعلّقه فإن تعلّق بما حسن فعله فهو أمر وإن تعلّق بما قبح فعله فهو نهي وإن تعلّق بما يخبر عنه فهو خبر وإن تعلّق بما يُستفهم عنه فهو استفهام. وكذا الحال في كونه ماضيًا ومضارعًا، فأول مرتبة ظهرت باعتبار هذه التعلّقات من أنواع هذه المراتب هي مرتّبة الأمر. فإنّ ذلك الكلام الأزلي يتعلّق ابتداء بوجود زيد بخطاب كن وهو أمر ثم يتعلّق بعد وجوده تعلّق النهي والاستفهام والإباحة والإخبار بحسب الاقتضاء (مل، مرق١، ١٥٤، ٢٠)

- الاستِفهامُ إنّما يُطْلَبُ به المَعرِفَةُ وقَد يَرِدُ بصورتِه ما ليسَ باسْتِفهامٍ فَقولُ القائِلِ: أباكَ! الأميرَ! إنّما هو اسْتِكبارٌ واسْتِعظامٌ وليسَ باسْتفهامٍ، ألا ترى أنّه لا يَحْسُنُ أن يَقولَ أَضَرَبْتَ أباكَ أم لم تَضْرِبْه؟ (م، ذرا، ٢١٢، ١٢)

إستقراء

- الاستقراءُ المظنونُ - هو إثباتُ الحكمِ في كلٍّ، لثبوتِهِ في بعضِ جزئيَّاتِهِ (رز، مح٢، ٢١٧، ٨)

- الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين لجواز أن يكون حكم نوع من جنس مخالفًا لغيره، والأظهر أنه لا يفيد الظن إلّا لمنفصل (رم، تحص٢، ٣٣١، ٥)

- الإستقراء بالجزئي على الكلّي بأن تتبع جزئيات كلّي ليثبت حكمها له إن كان تامًّا أي بالكلّ أي كل الجزئيات إلّا صورة النزاع فقطعي أي فهو دليل قطعي في إثبات الحكم في صورة النزاع عند الأكثر من العلماء، وقيل ليس بقطعي لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها على بعد، وأجيب بأنّه منزل منزلة العدم أو كان ناقصًا أي بأكثر الجزئيات الخالي عن صورة النزاع فظني فيها لا قطعي لاحتمال مخالفتها لذلك المستقرّ (سب، عطر٢، ٣٨٥، ٢)

- الاستقراء وعبّر عنه المتكلّمون بالسير والتقسيم. والاستقراءُ هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوته للقاعدة الكلية، وهو مأخوذ من قولهم قرأت الشيء قرآنًا أي جمعته وضممت بعضه إلى بعض، حكاه الجوهري وغيره، والسير فيه للطلب فلما كان المجتهد طالبًا للإفراد جامعًا لها لينظر هل هي متوافقة أم لا عبّر عن ذلك بالاستقراء (اس، مهس١، ٢٠٠، ١٦)

- (الإستقراء) ينقسم إلى تام وناقص، فالتام إثبات حكم كلّي في ماهية لأجل ثبوته في جميع جزئياتها، والناقص . . . وهو إثبات حكم كلّي في ماهية لثبوته في بعض أفرادها، هذا لا يفيد القطع لجواز أن يكون حكم ما لم يستقرأ من الجزئيات، على خلاف ما استقرئ منها (اس، مهس٣، ١٨١، ٢)

- الكلّي لا يثبت كلّيًا إلّا من استقراء الجزئيات كلّها أو أكثرها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن

يفرض جزئي إلّا وهو داخل تحت الكلّي؛ لأنّ الإستقراء قطعي إذا تمّ. فالنظر إلى الجزئي بعد ذلك عناء، وفرض مخالفته غير صحيح. كما أنّا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلًا بالإستقراء معنى الحيوانية، لم يصحّ أن يوجد إنسان إلّا وهو حيوان. فالحكم عليه بالكلّي حكم قطعي لا يتخلّف، وجد أو لم يوجد، فلا اعتبار به في الحكم بهذا الكلّي، من حيث إنّه لا يوجد إلّا كذلك. فإذا فرضت المخالفة في بعض الجزئيات فليس بجزئي له، كالتماثيل وأشباهها (شط، وفق٣، ١٠، ٤)

- الإستقراء هكذا شأنه؛ فإنّه تصفُّح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إمّا قطعي، وإمّا ظنّي. وهو أمر مسلّم عند أهل العلوم العقلية والنقلية فإذا تمّ الإستقراء حكم به مطلقًا في كل فرد يقدَّر، وهو معنى العموم (شط، وفق٣، ٢٩٨، ١٢)

- لمّا انبنى الدليل على مقدّمتين: إحداهما تحقّق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومرّ أنّ محلّ النظر هو تحقّق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الإستقراء. وأمّا المقدّمة الحاكمة فلا بدّ من فرضها مسلّمة (شط، وفق٤، ٣٣٤، ٦)

- الاستقراء وهو تصفّح أمورٍ جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات. وينقسم إلى: تام، وناقص. فالتام: إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكُلّي على الاستغراق. وهذا هو القياس المنطقي المستعمل في العقليات. وهو حجّة بلا خلاف. ومثاله: كل صلاة فإمّا أن تكون مفروضة أو نافلة، وأيّهما كان فلا بدّ وأن تكون مع الطهارة. فكل صلاة فلا بدّ وأن تكون مع الطهارة. وهو يفيد القطع، لأنّ الحكم إذا ثبت لكل فرد من أفراد شيء على التفصيل فهو لا محالة ثابت لكل أفراده على الإجمال. والناقص: إثبات الحكم في كلّي لثبوته في أكثر جزئياته من غير احتياج إلى جامع. وهو المسمّى في اصطلاح الفقهاء بـ (الأعمّ الأغلب) (زر، بحر٦، ١٠، ١)

- الاستقراء عبارة عن تصفّح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل تلك الجزئيات، فالقطعي منه ما يكون نتصفّح جميع الجزئيات، ويسمّى قياسًا مقسّمًا، مثل كل حركة إمّا من المركز أو إلى المركز. أو على المركز، وكل منها يقطع المسافة، فكل حركة كذلك، والمظنون ما يكون ببعض الجزئيات وهي المقصود، هنا مثل كل حيوان يحرق، ويتفرّق أجزاؤه بالمكث في النار (بد، بدخ٣، ١٨٠، ٣)

إستقراء بالجزئي على الكلي

- الاستقراء بالجزئي على الكلّي بأن يتتبّع جزئيات كلّي ليثبت حكمها له (إن كان تامًّا) بأن كان بكل الجزئيات إلّا صورة النزاع (ف)هو دليل (قطعي) في إثبات الحكم في صورة النزاع (عند الأكثر) من العلماء، وقال الأقلّ منهم ليس بقطعي لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها على بعد. قلنا هو منزل منزلة العدم (أو) كان (ناقصًا) بأن كان بأكثر الجزئيات الخالي عن صورة النزاع (فظنّي) فيها لا قطعي لاحتمال مخالفتها للمستقرء، (ويسمّى) هذا عند الفقهاء إلحاق الفرد النادر بالأغلب الأعمّ ويختلف فيه الظنّ باختلاف الجزئيات، فكلما كان الاستقراء فيها أكثر كان أقوى ظنًّا (نص، لب، ١٣٨، ٦)

إستقراء فقهي

- الاستقراء الفقهي عَرَفَه المسلمون أيضًا وأطلق عليه البعض اسم السبر، والسبر يعني اختبار الأمر لغة، وسَبَرَ غَوْرَه عرف كُنْهَهُ. ويُقصد به هنا استعراض العلل، وإبطالها بالتقسيم والتعاند ليبقى منها حالًا واحد، كقولنا واجب أم لا! جائز أم لا!.. وتجري إبّان مرحلة الاستعراض عملية استقراء وإليك مثالًا على ذلك: "قولنا في الفقه الوَتْرُ ليس بفرض لأنه يُؤدّى على الراحلة. فيقال ولِمَ قُلتم إن الفرض لا يُؤدّى على الراحلة، فنقول عرفنا ذلك بالاستقراء، فإنا رأينا القضاء والأداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تُؤدَّى على الراحلة..." . وبهذا يكون الاستقراء يسبر كل أنواع الصلوات، على أن لفظ السبر يصحّ في العلل، أكثر من صحّته في استعراض الحدود والقضايا والأحوال الشرعية (عج، أصل، ٢٥٨، ١٣)

إستقرائي

- إستقرائي أي على تشبيه تتبّع الأجزاء بتتبّع الجزئيات أو على أنّ الأمور المذكورة جزئيات للجزء وإن كانت أجزاء للعلم أو الكتاب (تف، نهي١، ٩، ١)

إستكانة

- الاستكانة هو الخضوع (كل، كف٢، ٤٨٠، ٢)

إستكبار

- الاستسلام وضدّه الاستكبار (كل، كف١، ٢٢، ١)

إستمداد أصول الفقه

- استمداده (استمداد أصول الفقه) فمن الكلام والعربية والأحكام: أما الكلام فلتوقّف الأدلة الكلية على معرفة الباري تعالى وصدق المبلّغ وهو يتوقّف على دلالة المعجزة، وأما العربية فلأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية. وأما الأحكام فالمراد تصوّرها ليمكن إثباتها ونفيها وإلا جاء الدور (حا، تلو١، ٣٢، ١٥)

إستنباط

- القياس الشرعيّ هو ترتّبُ الحكمِ في غير المنصوص عليه على معنى هو علّة لذلك الحكم في المنصوص عليه. ثم إنما يُعرفُ كون المعنى علة بالكتاب وبالسنّة وبالإجماع وبالاجتهاد والاستنباط (شش، ششا، ٣٢٥، ٧)
- المستنبط أعلى درجة من الحافظ غير المستنبط، فلم يكن الله ليحرم نبيه عليه السلام أفضل درجات العلم التي هي درجة الاستنباط (جص، فص٣، ٢٤٠، ١١)
- الاستنباط ضربان: قياس، واستدلال (بص، مع٢، ٩٢٩، ١٥)
- الاستنباط - إخراج الشيء المغيب من شيء آخر كان فيه وهو في الدين إن كان منصوصًا على جملة معناه فهو حق. وإن كان غير منصوص على جملة معناه فهو باطل لا يحلّ القول به (حز، حكا١، ٤٨، ٢٢)
- الاستنباط، فإن أهل القياس ربما سمّوا قياسهم استنباطًا، وهو مأخوذ من: أنبطت الماء، وهو إخراجه من الأرض والتراب والأحجار، وهو غيرها، فالاستنباط هو استخراج الحكم من لفظ هو خلاف لذلك الحكم وهذا باطل (حز، حكا٦، ٢١، ١٩)

- من الدليل على صحة العلة فهو الاستنباط وذلك من وجهين: أحدهما التأثير والثاني شهادة الأصول. فأما التأثير فهو أن يوجد الحكم بوجود معنى فيغلب على الظن أنه لأصله ثَبَتَ الحكم ويعرف ذلك من وجهين: أحدهما بالسلب والوجود وهو أن يوجد الحكم بوجوده ويزول بزواله، وذلك مثل قوله في الخمر إنه شراب فيه شدّة مطربة فإنه قبل حدوث الشدة كان حلالًا ثم حدثت الشدة فحرّم ثم زالت الشدّة فحلّ فعلم أنه هو العلة. والثاني بالتقسيم وهو أن يبطل كل معنى في الأصل إلا واحدًا فيعلم أنه هو العلة وذلك مثل أن يقول في الخبر إنه يحرّم فيه الربا فلا يخلو إما أن يكون للكيل أو للطعم أو للوزن، ثم يبطل أن يكون للكيل والوزن فيعلم أنه للطعم. وأما شهادة الأصول فيختص بقياس الدلالة وهو أن يدلّ على صحة العلة شهادة الأصول وذلك أن يقول في القهقهة إن ما لا ينقض الطهر خارج الصلاة لم ينقض داخل الصلاة (شي، جا، ٦٠، ٢٢)

- من شروط المجتهد في الأحكام الشرعية: أن يكون عالمًا بطرق الاجتهاد، وهو أن يعرف الأدلة الشرعية، وكيفية الاستدلال بها. والأدلة الشرعية على ضربين: منها ظاهر، ومنها استنباط. فالظاهر: خطاب صاحب الشرع وأفعاله. وأما الاستنباط: فهو القياس والاستدلال (كلو، تم٤، ٣٩٠، ٨)

- الاستنباط فيحتاج أن يعرف القياس: وهو إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعهما في علة الحكم (كلو، تم٤، ٣٩٢، ٣)

- الإستنباط: استخراج الماء من العين. يقال نَبط الماء من العين إذا خَرج والنبط الماء الذي يخرج من البئر أول ما تحفر وسمي النبط بهذا الإسم لاستخراجهم مياه القنى فاستعير لما يستخرجه الرجل بفَرط ذهنه من المعاني والتدابير فيما يعضل ويبهم (بخ، بزد١، ٦٥، ٤)

- الاستنباط إنما هو استنباط المعاني والعلل ونسبة بعضها إلى بعض، فيعتبر ما يصحّ منها بصحة مثله ومشبهه ونظيره، ويلغى ما لا يصحّ، هذا الذي يعقله الناس من الاستنباط (جو، علم١، ٢٢٥، ٤)

- الاستنباط كالاستخراج، ومعلوم أن ذلك قدر زائد على مجرد فهم اللفظ، فإن ذلك ليس طريقة الاستنباط؛ إذ موضوعات الألفاظ لا تُنال بالاستنباط، وإنما تنال به العلل والمعاني والأشباه والنظائر ومقاصد المتكلّم، والله سبحانه ذمّ مَن سمع ظاهرًا مجردًا فأذاعه وأفشاه، وحمد من استنبط من أولى العلم حقيقته ومعناه (جو، علم١، ٢٢٥، ٧)

- من طرق الإستنباط ما لا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه؛ كالاطراد والانعكاس ونحوه (شط، وفق٤، ١٥٣، ٦)

- الإجتهاد إن تعلّق بالإستنباط من النصوص فلا بدّ من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلّق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجرّدة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلّمة من صاحب الإجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنّما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلًا خاصة (شط، وفق٤، ١٦٢، ٨)

- الاستنباط مختصّ بإخراج المعاني من ألفاظ النصوص، مأخوذ من استنباط الماء: إذا استُخرج من معدنه، فقد جعل الله للأحكام

أعلامًا من الأسماء، والمعاني بالألفاظ ظاهرة، والمعاني علل باطنة، فيكون بالاسم مقصورًا عليه وبالمعنى متعدّيًا، فصار معنى الاسم أخصَّ بالحكم من الاسم، فعموم المعنى بالتعدّي، وخصوص الاسم بالتوقيف وإن كانت تابعة للأسماء لأنّها مشروعة فيها، فالأسماء تابعة لمعانيها لتعدّيها إلى غيرها (زر، بحر٥، ٢٤، ١)

- قيل إنّ الاستنباط ليس أحوال الأحكام لأنّ أحوالها هو الثبوت والاستنباط أحوال المجتهد، قلنا إنّه قد يكون من أحوال الأحكام بمعنى كونها مستنبطة من الأدلّة على كون المصدر بمعنى المفعول بناءً على ما قالوا إنّ المصدر المتعدّي بحرف الجر يكون صفة للمجرور فيكون الاستنباط صفة للضمير المجرور (مل، مرق١، ٢٩، ٢٧)
- طرق الاستنباط من النصوص قسمان: طرق معنوية، وطرق لفظية، والمعنوية هي الاستدلال من غير النصوص، كالقياس والاستحسان والمصالح، والذرائع، وغير ذلك (زه، زهص، ١١٥، ١٩)
- مناهج الاستنباط بالرأي فيما لا نص فيه، القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسدّ الذرائع، والعرف الذي لا يصادم قاعدة أساسية في التشريع، والاستصحاب (دري، نهج، ٣١، ١٣)

إستنباط الأحكام

- (أصول) استنباط الأحكام من النصوص عن طريق التأويل هي: أولًا: إنه إذا كان معنى النص متعيّنًا فهمه منه، بأن كان مفسّرًا أو محكمًا، أي صريحًا قاطع الدلالة على معناه، فلا يجوز للرأي أن يؤوله. ثانيًا: إن المعنى الظاهر إذا كان قطعيًّا بالمعنى العام، أو ظنّيًّا محتملًا، فيجب العمل بهذا المعنى أيضًا، لتبادره وظهوره، ولا عبرة بالاحتمالات التي لا ينهض بها دليل. ثالثًا: إنه يجوز صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى آخر محتمل بدليل، بل يجب، للتنسيق بين النصوص المتعارضة (دري، نهج، ٢٠٢، ٧)

إستنباط الجامع من الحكم

- إستنباط الجامع من الحكم يخصّ العلل المستنبطة لا المنصوصة (أم، قرر٣، ١٢٤، ٢٣)

إستنباط المعنى

- استنباط المعنى من المنصوص بالرأي إما أن يكون مطلوبًا لتعدية حكمه إلى نظائره وهو عين القياس، أو ليحصل به طمأنينة القلب وطمأنينة القلب إنما تحصل بالوقوف على المعنى الذي لأجله ثبت الحكم في المنصوص (سر، صوس٢، ١٢٨، ١٠)

إستنباط من القرآن

- لا ينبغي في الإستنباط من القرآن الإقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنّة؛ لأنّه إذا كان كلّيًا وفيه أمور كلّية كما في شأن الصلاة والزكاة والحجّ والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه؛ وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنّة، فإنّهم أعرف به من غيرهم؛ وإلّا فمطلق الفهم العربي لمن حصّله يكفي فيما أعوز من ذلك (شط، وفق٣، ٣٦٩، ٢)

إستثناء من النكرات

- الاستثناء مِنَ النَّكِراتِ يَنْقَسِمُ إلى اسْتثناءِ مَعرفةٍ مِن نَكِرةٍ، وإلى اسْتثناءِ نَكِرةٍ مِن نَكِرَةٍ: فأمَّا اسْتثناءُ المَعرفةِ مِنَ النَّكِرةِ، فَلا شُبهةَ في حُسنِه وجوازِه عندَ أَهلِ العَرَبيّةِ، لأنّهم يقولونَ: الْقِ قومًا إلّا زيدًا، واضْرِبْ جَماعةً إلّا عبدَ اللهِ. فأمّا اسْتثناءُ النَّكِرَةِ مِنَ النَّكِراتِ فَقَد قالَ أبو بَكرٍ ابنُ السَّرّاجِ في كتابِهِ المَعروفِ بالأُصولِ في النّحوِ: ولاَ يَجوزُ أن يُسْتَثْنى النَّكِرةُ مِنَ النَّكِراتِ في الموجَبِ، لأنّه لا يَجوزُ أن تَقولَ جاءَني قومٌ إلّا رجلًا، لأنّ هذا لا فائدةَ فيه، قالَ: فإن خَصَّصْتَه، أو نَعَتَّه، جازَ، فَهذا تَصريحٌ بِحُسنِ الاسْتثناءِ مِنَ النَّكِرةِ (م، ذرا، ٢٢١، ٤)

إستنكاف

- الدعاء وضدُّه الاستنكاف (كل، كف١، ٢٣، ١)

إستهزاء

- المكر إيصال المكروه خفية، والاستهزاء إظهار الإكرام وإخفاء الإهانة (با، يسر٢، ٢٣، ١٤)

إستهلال

- الاستهلال أول صوت الصبي ثم استعير لأول كل شيء فبراعة الاستهلال بحسب المعنى اللغوي تفوّق الابتداء، وفي الاصطلاح كون الابتداء مناسبًا للمقصود وهو في التحقيق سبب لتفوّق الابتداء لكن سمّي باسم المسبّب تنبيهًا على كماله في السببية (عا، نسم، ٦، ٢٤)

إستيلاء

- الإستيلاء قسمان؛ حقيقي وحكمي، فالأول بوضع اليد والثاني بالتهيئة، فإذا نصب الشبكة للصيد ملك ما تعقل، بخلاف ما إذا نصبها للجفاف، وإذا نصب الفسطاط فتعقل الصيد به ملكه، ولو نصبها له فتعقل بها فأخذه غيره؛ فإن كان الأول بحيث لو مدّ يده أخذه ملكه فيأخذه من الثاني وإلّا فلا، ولو حفر بئرًا لصيد الذئاب وغاب فقدّم آخر ميتة لصيدها فوقع الذئب في البئر فهو لحافره وما تعسل في أرضه فهو له، وإن لم يهيّئها لأنّه من إنزالها (نج، نظر، ٣٤٢، ١١)

إسلام

- ما تلك الفطرة؟ قال: هي الإسلام، فطّرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد (كل، كف٢، ١٢، ١٧)
- ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾ (البقرة: ١٣٨) قال: الإسلام (كل، كف٢، ١٤، ١١)
- الإيمان إقرارٌ وعمل، والإسلام إقرارٌ بلا عمل (كل، كف٢، ٢٤، ١١)
- الإسلام هو التسليم والتسليم هو اليقين واليقين هو التّصديق والتّصديق هو الإقرار، والإقرار هو العمل، والعمل هو الأداء (كل، كف٢، ٤٥، ٢٢)
- الإسلام: فهو عبارة عن شريعتنا، وهو نوعان أيضًا: ظاهر، وباطن. فالظاهر يكون بالميلاد بين المسلمين والنشوء على طريقتها شهادة وعبادة. والباطن يكون بالتصديق والإقرار بالله كما هو بصفاته وأسمائه والإقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول أحكامه وشرائعه (سر، صوس١، ٣٥٢، ١٠)

- سأله صلى الله عليه وسلم رجل: ما الإسلام؟ فقال: "أن يسلم قلبك لله، وأن يسلم المسلمون من لسانك ويدك" قال: فأي الإسلام أفضل؟ قال: "الإيمان" قال وما الإيمان؟ قال: "تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت" قال: فأي الإيمان أفضل؟ قال: "الهجرة" قال: وما الهجرة؟ قال: "أن تهجر السوء" قال: فأي الهجرة أفضل؟ قال: "الجهاد" قال: وما الجهاد؟ قال: "أن تقاتل الكفار إذا لقيتهم" قال: فأي الجهاد أفضل؟ قال: "من عقر جواده وأهرق دمه، ثم عملان هما أفضل الأعمال إلا من عمل بمثلهما، حجة مبرورة أو عمرة" ذكره أحمد (جو، علم٤، ٣١١، ٥)

إسم

- يرد الفرع إلى الأصل بالاسم، إذا تعلّق الحكم بالإسم، فيكون الإسم حينئذٍ عَلَمَ الحكم، والوصول إلى معرفة المعنى الذي عَلَمُ الحكم وأمارته، ونسمّيه علة من وجهين: أحدهما: بالتوقف عليه. والآخر: بالنظر والاستدلال (جص، فص٤، ١٤٧، ٨)

- إذا تبدّل الإسم فقد تبدّل الحكم بلا شك، كالخمر يتخلّل أو يخلّل، لأنه إنما حُرِّمت الخمر والخل ليس خمرًا (حز، حكا٥، ٦، ٤)

- الاسم كل كلمة دلّت على معنى في نفسها مجرد عن زمان مخصوص كالرجل والفرس والحمار وغير ذلك (شي، جا، ٤، ٢٦)

- الإسم يُسمّى عرفيًا باعتبارين: أحدهما أن يوضع الإسم لمعنى عام ثم يخصّص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الإسم ببعض مسمّياته، كاختصاص إسم الدابة بذوات الأربع مع أن الوضع لكل ما يدبّ، واختصاص إسم المتكلم بالعالم بعلم الكلام مع أن كل قائل ومتلفّظ متكلم، وكاختصاص إسم الفقيه والمتعلم ببعض العلماء وبعض المتعلمين مع أن الوضع عام قال الله تعالى ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١) وقال تعالى ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ، عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ (الرحمن: ٣-٤) وقال عز وجل ﴿فَمَالِ هَـٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (النساء: ٧٨). الاعتبار الثاني أن يصير الإسم شائعًا في غير ما وضع له أوّلًا بل فيما هو مجاز فيه، كالغائط المطمئن من الأرض والعذرة البناء الذي يستتر به وتقضي الحاجة من ورائه فصار أصل الوضع منسيًا والمجاز معروفًا سابقًا إلى الفهم بعرف الاستعمال، وذلك بالوضع الأول فالأسامي اللغوية إما وضعية وإما عرفية (غز، مس١، ٣٢٥، ١)

- المفيد من الكلام ثلاثة أقسام إسم وفعل وحرف، كما في علم النحو، وهذا لا يكون مفيدًا حتى يشتمل على إسمين أسند أحدهما إلى الآخر نحوزيد أخوك والله ربك أو إسم أسند إلى فعل نحو قولك ضرب زيد وقام عمرو. وأما الإسم والحرف كقولك زيد من وعمرو في فلا يفيد حتى تقول من مضر وفي الدار وكذلك قولك ضرب قام لا يفيد إذ لم يتخلّله إسم وكذلك قولك من في قد على (غز، مس١، ٣٣٤، ١)

- خاصة الإسم قبوله للجر، والتنوين، ودخول الألف واللام عليه. وحدّه: ما يشعر بمسمّى من غير إشارة إلى زمن محصّل (غز، من، ٧٩، ١١)

- الإسم أقوى في التأصيل من الفعل، لأنه

مستقل، ويتركّب من جنسه جملة مفيدة، كقولك: زيد قائم (غز، من، ٨٠، ٣)

- الإسم ينقسم إلى: المبني والمعرب. أما المبني، كقولك: مَنْ، وكَيْفَ، وأينَ، ومَتى. وإنما سُمِّيَت مبنية لأنها لا تتحرك كالأبنية. وتسمَّى غير المتمكّن، لأنها تضاهي الحروف في صيغها. والمعرب ينقسم إلى: المتمكّن، والأمكن. فالمتمكن: كقولك عُمَر. والأمكن: كقولك زيد. ويدخله الإعرابات الثلاثة، بخلاف عُمر (غز، من، ٨٠، ٧)

- الاسم: مأخوذ من السمة وهي العلامة، وحدّه: كل لفظ أفاد معنى غير مقترن بزمان معيّن، وقيل: كل معنى أمكن تصوّره (كلو، تم١، ٧٠، ٤)

- الإسمُ الذي يفيدُ العمومَ لأجلِ أنّهُ دخلَ عليهِ ما جعلَهُ كذلكَ - فهو: إمّا في الثبوتِ، أو في العدمِ. أمّا الثبوتُ - فضربان: "لامُ الجنسِ الداخَلةُ على الجمعِ"، كقولِكَ: "الرجالُ". والإضافةُ كقولكَ: "ضربتُ عبيدِي". وأمّا العدمُ - "فكالنكرةِ في النفي" (رز، مح١، ٥١٨، ٥)

- الإسمُ الذي يُفيدُ العمومَ - على البدلِ - "فأسماء النكرات" على اختلافِ مراتبِها في العمومِ والخصوصِ (رز، مح١، ٥١٨، ١٠)

- الإسم وهو ما دلَّ على معنى في نفسِهِ، ولا يلزم منهُ الزمان الخارج عن معناه لِبِنْيَتِهِ (أمد، حكم١، ٢١، ٢)

- (الإسم) إما أن يكون ذاتيًّا للمشتركان فيهِ، أو عَرَضيًّا. فإن كان ذاتيًّا، فالمشتركات فيهِ إما أن تكون مختلفة بالذوات، أو بالعَرَض: فإن كان الأول، فإما أن يُقال عليها في جواب "ما هي"، فهو الجنس، أو لا يقال كذلك، فهو ذاتي مشترك إما جنس جنس، أو فصل جنس. وإن كانت مختلفة بالعَرَض، فإما أن يُقال عليها في جواب "ما" أو لا. والأوَّلُ هو النوع، والثاني هو فصلُ النوع. وإن كان عَرَضيًّا، فإن كانت المشتركات مختلفة بالذوات، فهو العرض العامّ، وإلّا، فهو الخاصة (أمد، حكم١، ٢٢، ٤)

- الإسمُ ينقسمُ إلى ظاهرٍ، ومُضمَرٍ، وما بينهما. وذلك لأنهُ إمَّا أن يُقْصَدَ بهِ البيان مع الاختصار، أو لا مع الاختصار فالأوَّل هو الظاهر، والثاني إمَّا أن لا يُقْصَدَ معهُ التنبيه أو يُقصد: فالأوَّل هو المضمر، والثاني ما بينهما (أمد، حكم١، ٣٣، ١٧)

- الإسم ينقسم إلى ما هو حقيقة، ومجاز (أمد، حكم١، ٣٦، ٢)

- المفرد إن لم يستقل بالمفهومية فهو الحرف وإن استقلّ ودلّ على زمان معيّن لمعناه فهو الفعل. وإلا فهو الإسم (رم، تحص١، ٢٠١، ١٣)

- الضمير هو إسم عبارة عن المرجع فيلزم أن يكون المرجع إسمًا فكل إسم فهو دالّ على معنى وجزء الكلمة ليس بدالّ فليس باسم فلا يصلح مرجعًا للضمير (تف، نهي٢، ١٣٦، ١٠)

- تعريف الماهية الحقيقية لمسمّى الإسم من حيث أنّها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصوّر الماهية في الذهن بالذاتيات كلّها أو بعضها أو بالعَرَضيات أو بالمركّب منهما. وتعريف مفهوم الإسم وما تعقله الواضع فوضع الإسم بإزائه تعريف إسمي يفيد تبيين ما وضع الإسم بإزائه بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر الأسد أو بلفظ يشتمل على تفصيل ما دلّ عليه الإسم إجمالًا كقولنا الأصل ما يُبتنى عليه غيره،

فتعريف المعدومات لا يكون إلّا إسميًّا إذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون إسميًّا وقد يكون حقيقيًّا إذ لها مفهومات وحقائق، فإن قلت ظاهر عبارته مشعر بأنّ تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتّة كما أنّ تعريف الماهيات الإعتبارية إسمي البتّة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة، إلّا أنّ التحقيق أنّ الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث أنّها حقيقة مسمّى الإسم وماهيته (تف، وضح١، ٩، ٣٠)

- الإسم ينقسم إلى كلّي وجزئي، لأنّه إما أن لا يمنع نفس تصوّره من اشتراك كثيرين فيه أو يمنع، والأول الكلّي، ومعنى إشتراك الأشخاص فيه أنّ معناه مطابق لمعانيها بالإسم والحدّ، لا بمعنى أنّه موجود فيها، وهو تارة تقع فيه الشركة كالحيوان، وتارة لا تقع، أما مع الإمكان كالشمس عند من يجوّز وجود مثلها أو الإستحالة كهي عند من لا يجوّزه، وحذفت تمثيل المنطقيين عمدًا أدبًا، وليس الكلّي وهميًّا مرسلًا، بل له وجود في العقل، وهو ما يجده كل عاقل من نفسه من المعاني التي لو نسبها إلى الشخصيات المناسبة لكانت مطابقة لها، كالمتمثّل من معنى الإنسان والفرس، ولا معنى لكونه في العقل غير تميّزه في النفس، لا بمعنى أنّ صورته قائمة بنفس العاقل، وإلّا لكان من يعقل الحرارة والبرودة حارًّا وباردًا (زر، بحر٢، ٥٠، ١١)

- ينقسم (الإسم) إلى طبيعي ومنطقي وعقلي، لأنّا إذا قلنا: الإنسان حيوان مثلًا، وأنّه كلّي وأردت الحصّة من الحيوانية التي شارك باعتبارها الإنسان غيره فطبيعي وهو موجود في الخارج، لأنّه جزء من الإنسان الموجود وجزء الموجود موجود، وإن أردت به أنّه غير مانع من الشركة فهو المنطقي، ولا وجود له في الخارج لاشتماله على ما لا يتناهى . . . وإن أردت الأمرين أعني الحيوانية التي وقعت بها الشركة مع كونها غير مانعة فهو العقلي فعند الحكماء: أنّه موجود في الذهن لا في الخارج. قاله ابن واصل، وحكى غيره في وجوده في الخارج خلافًا أيضًا، والصحيح: أنّه لا وجود له لاشتماله على ما لا يتناهى، وهو غير متشخّص. وزعم أفلاطون أنّه موجود في الأعيان وأنّ الإنسان الكلّي موجود في الخارج (زر، بحر٢، ٥٠، ٢١)

- الإسم والمسمّى إما أن يتّحدا أو يتكثّرا، أو يتكثّر الاسم ويتّحد المسمّى أو عكسه (زر، بحر٢، ٦٠، ٣)

- الكلام في أنّ الاسم هل هو المسمّى أو غيره؟ وقد كثر خبط الناس فيها، وقولهم: إنّ الخلاف غير محقّق، وأنّه لو كان الاسم هو المسمّى لاحترق من نطق باسم النار، ولو كان غيره للزم كذا وكذا، وكل ذلك ناشئ عن عدم فهم المسألة. فنقول: إذا سمّيت شيئًا باسم، فالنظر في ثلاثة أشياء: ذلك الاسم وهو اللفظ ومعناه قبل التسمية، ومعناه بعدها، وهو الذات التي أطلق عليها اللفظ، والذات واللفظ متغايران قطعًا، والنحاة إنّما يطلقون الاسم على اللفظ، لأنّهم إنّما يتكلّمون في الألفاظ، وهو غير المسمّى قطعًا عند الفريقين، والذات هو المسمّى عند الفريقين، وليس هو الاسم قطعًا. والخلاف في الأمر الثالث، وهو معنى اللفظ قبل التلقيب، فعلى قواعد المتكلّمين يطلقون الاسم عليه ويختلفون في أنّه الثالث أو لا. فالخلاف عندهم حينئذٍ في

الاسم على غير اللفظ، لأنّهم إنّما يبحثون في الألفاظ، والمتكلّم لا ينازع في ذلك، ولا يمنع هذا الإطلاق، لأنّه إطلاق اسم المدلول على الدالّ، ويريد شيئًا دعاه علم الكلام إلى تحقيقه في مسألة الأسماء والصفات، وإطلاقهما على الباري تعالى (زر، بحر٢، ٦٨، ٤)

- الاسم ضربان: اسم اشتقاق، واسم لقب. فأما المشتقّ فضربان: أحدهما ما اشتقّ من فعل كالضارب والقاتل، اشتقّ من الضرب والقتل، فيجوز جعله علّةً في قياس المعنى، لأنّ الأفعال يجوز أن تكون عللًا للأحكام وثانيهما ما اشتقّ من صفة كالأبيض والأسود، مشتقّ من السواد والبياض، فهذا من باب الشبه الصوري. فمن جعله حجّة جوّز التعليل (زر، بحر٥، ١٦٣، ٩)

- الإسم من السموّ وهو العلوّ وقيل من الوسم وهو العلامة (نص، لب، ٢، ٢٠)

- اللقب هو في اللغة النبز، وفي اصطلاح النحاة قسم من العلم، والأعلام ثلاثة أضرب: إسم، وهو ما لا يقصد به مدح ولا ذمّ كزيد، ولقب، وهو ما يقصد به أحدهما كبطّة وقفة في الذمّ، ومصطفى ومرتضى في المدح، وكنيّة، وهو المصدّر بالأب أو الأمّ أو الابن أو البنت نحو أبو عمرو وأمّ كلثوم وابن آوى وبنت وردان، والمراد باللقب ههنا ما ليس بصفة (با، يسر١، ١٣١، ٥)

- الاسم (عليه) أي المعنى هو ظرف النسبة في المقايسة بحسب الحقيقة، (فالمفهوم) الذي هو معنى الإسم (بالنسبة إلى) مفهوم (آخر إما مساوٍ) له، وتفسير المساواة أنّه (يصدق كل) منهما (على كل ما يصدق عليه الآخر) فالجملة مستأنفة بيانية، (أو مباين مباينة كلّية لا يتصادقان) أصلًا أي لا يصدق كل منهما على شيء مما يصدق عليه الآخر كالإنسان والفرس، (أو) مباين له مباينة (جزئية يتصادقان) في الجملة (ويتفارقان) في الجملة بأن يصدق كل منهما على شيء لا يصدق عليه الآخر (كالإنسان، والأبيض) يتصادقان في الرومي، ويتفارقان في الزنجي، والفرس الأبيض (والعامّ والمجاز) يتصادقان في المجاز المستغرق أفراد المعنى المجازي، ويتفارقان في المعنى الحقيقي، والمجاز الخاص (ولا واجب ولا مندوب) يتصادقان في الحرام والمكروه، ويتفارقان في العام المستعمل في المعنى الحقيقي والمندوب والواجب (با، يسر١، ١٧٩، ٢)

- الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم أن الأول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آلة لغيره وغير مستقلّ في نفسه، والثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلًّا، مع أن المعنى في كليهما واحد. والفرق بين وضعيهما إنما هو الغاية فقط (مظ، مصف١، ١٣، ١٧)

- "الاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، والحرف ما أوجد معنى في غيره" (مظ، مصف١، ١٦، ١٦)

إسم الأمر

- السؤال والتوبيخ والتقريع لا يتناوله اسم الأمر وإن كان في صورة الأمر، ولا خلاف أن اسم الأمر يتناول ما هو للإلزام حقيقة، ويختلفون فيما هو للإباحة أو الإرشاد أو الندب (سر، صوس١، ١٤، ١٤)

- اتّفق الأُصوليُّون على أنَّ اسمَ الأمرِ، حقيقةٌ في القول المخصوص، وهو قسمٌ من أقسامِ

الكلامِ. ولذلك قسَّمتِ العربُ الكلامَ إلى أمرٍ ونهيٍ، وخبرٍ واستخبارٍ، ووعدٍ ووعيدٍ ونداء (أمد، حكم٢، ١٨٨، ١٢)

إسم الجماعة

- اسم الجماعةِ مشتقٌّ من الاجتماع، وهو ضمُّ شيءٍ إلى شيءٍ، وهو متحققٌ في الإثنين حسب تحقُّقِهِ في الثلاثةِ وما زاد عليها؛ ولذلك تتصرَّفُ العربُ وتقولُ: جمعتُ بين زيدٍ وعمروٍ، فاجتمعا، وهما مجتمعان؛ كما يقالُ ذلك في الثلاثة؛ فكان إطلاقُ اسم الجماعة على الإثنين حقيقةً (أمد، حكم٢، ٣٢٥، ٨)

إسم الجمع

- اختلف النّاس في إسم الجمع المشتقّ وغير المشتقّ إذا دخله الألف واللام نحو قولك: "المشركون" و"النّاس". فقال الشيخ أبو هاشم رحمه الله: إنّ ذلك يفيد الجنس، ولا يفيد الاستغراق. وقال الشيخ أبو علي رحمه الله وجماعة من الفقهاء: إنّه موضوع لاستغراق الجنس (بص، مع١، ٢٤٠، ٣)

- اسم الجمع إذا دخلته الألف واللام فظاهر كلام أصحابنا أنّه للجنس، ولهذا لو حلف لا يكلّم الناس حنث بالواحد، كما لو قال: لا آكل الخُبز حنث ببعضه، بخلاف ما لو قال: لا أكلّم أناسًا يحمل على ثلاثة. نقله الرافعي في باب الأيمان عن ابن الصباغ وغيره. ولكن نصّ الشافعي فيمن حلف لا يقرأ القرآن أنّه لا يحنث إلّا بجميعه، وهو يدلّ على أنّ حكمه حكم الجمع في إفادة الاستغراق (زر، بحر٣، ٩٥، ١٣)

إسم الجنس

- اسم الجنس قسمان، منه ما يصدق على القليل والكثير نحو ماء ومال وذهب وفضة، ومنه ما لا يصدق إلا على الواحد نحو: درهم ودينار ورجل وعبد، فلا يصدق على جماعة الدراهم أنها درهم، ولا الدنانير أنها دينار، ولا الرجال أنهم رجل، ولا العبيد أنهم عبد (قر، نقح، ١٨١، ٧)

- ينقسم الكلّيّ باعتبَار لفظه إلى مشتق وَغيره . . . ، لأنّه إما أن يدلّ على الماهية بصفة فهو المشتق كالأسود، ويسمّى في اصطلاح النحويين صفة، وإما أن لا يدلّ، وحينئذٍ إن دلّ على نفس الماهية فقط فهو اسم الجنس، كالإنسان والفرس إذا كان "الألف واللام" لتعريف الماهية، وإن دلّ على الماهية وعلى قيد آخر زائد عليها بأن كان ذلك القيد هو الوحدة أو الكثرة الغير المعيّنة فهو النكرة، وإن كان هو الكثرة المعيّنة الغير المنحصرة، فهو العام، وإن كانت منحصرة فهو اسم العدد (زر، بحر٢، ٥٣، ١٢)

- الداخل على اسم الجنس يعمّ الأفراد، أعني كل فرد فرد، والداخل على الجمع يعمّ الجموع، لأنّ الألف واللام تعمّ أفراد ما دخلا عليه، وقد دخلا على جمع فتفطّن له (زر، بحر٣، ١٠٦، ٦)

- إسم الجنس مذهبان (أحدهما) أنه موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها ويسمّى فردًا منتشرًا وإلى هذا ذهب الزمخشري وابن الحاجب ورجّحه السعد وابن الهمام، والثاني أنه موضوع للماهية من حيث هي ورجّحه الشريف. فالموضوع له على المذهب الأول هو الماهية بشرط شيء وعلى المذهب الثاني

هو الماهية لا بشرط شيء (شو، فح، ١٤، ١٥)

- إسم العلم يدلّ على الفرد المعيّن ويخصّ الشيء المفرد، مثل بيروت. أو المعنى غير المقصود الدالّ على الفرد كلفظ رجل. وما إن ندخل عليه أل التعريف حتى يصبح اسمًا للجنس. وهو الصفة أو الصورة التي تُطلق على فرد معيّن، ثم تشمل أفراد جنسه، مثل قولنا (الأسد صاحب اللبد). فهي صورة تمثّل صنف الأسد كله، وتنطبق على كل فرد من أفراده (عج، أصل، ١٦٥، ١٧)

إسم جنس

- اللفظ إن كان موضوعًا بإزاء الحقيقة فلا بدّ أن يتصوّر الحقيقة، ويحضر فرد من أفرادها في الذهن متشخّصًا، فالواضع تارة يضع للحقيقة لا بقيد التشخّص الخاص في ذهنه، فيكون ذلك إسم جنس كمن حضر في ذهنه حقيقة الأسد، وتشخّص في ذهنه فرد من أفراده، فوضع للحقيقة لا لذلك الفرد، وتارة يضع للتشخّص الخاص في ذهنه بقيد ذلك الشخص الذي هو حاصل في أفراد كثيرة خارجية، فهذا علم الجنس، وتارة يضع للشخص الخارجي، فهو علم الشخص، وسمّي هذا علمًا، لأنّ الوضع فيه للشخص، ليكون التشخيص للوضع الذهني والخارجي (زر، بحر٢، ٥٨، ٨)

إسم الحقيقة

- إسم الحقيقة مشترك إذ قد يُراد به ذات الشيء وحدّه ويُراد به حقيقة الكلام، ولكن إذا استعمل في الألفاظ أريد به ما استعمل في موضوعه (غز، مس١، ٣٤١، ٣)

إسم الزمان

- زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لأن الزمان منصرم الوجود فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرّة. فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد - مثلًا - فيوم السبت الذي بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، ويوم الجمعة تصرم وزال كما زال نفس الوصف. والجواب: إن هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقلّ مخصوص، ولكن الحق أن هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعمّ اسم الزمان والمكان ويشملهما معًا، فمعنى (المضرب) مثلًا: الذات المتّصفة بكونها ظرفًا للضرب، والظرف أعمّ من أن يكون زمانًا أو مكانًا ويتعيّن أحدهما بالقرينة. والهيئة إذا كانت موضوعة للجامع بين الظرفين، فهذا الجامع يكفي في صحّة الوضع له وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصوّر فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات. والخلاصة: إن النزاع حينئذٍ يكون في وضع أصل الهيئة التي تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان. ويكفي في صحّة الوضع للأعمّ إمكان الفرد المنقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه، وإن امتنع الفرد الآخر (مظ، مصف١، ٤٩، ٢٠)

إسم شرعي

- الإسم الشرعي فذكر قاضي القضاة (عبد الجبار) أنه ينبغي أن يَجمع شرطين: أحدهما أن يكون معناه ثابتًا بالشرع، والآخر أن يكون الإسم موضوعًا له بالشرع (بص، مع١، ٢٣، ١٩)

- الإسم الشرعي هو ما استُفيد بالشرع وضعه للمعنى. وقد دخل تحت ذلك أن يكون المعنى والإسم لا يعرّفهما أهل اللغة؛ وأن يكونوا يعرّفونهما، غير أنهم لم يضعوا الإسم لذلك المعنى، وأن يكونوا عرّفوا المعنى ولم يعرّفوا الإسم. كل هذه الأقسام داخل فيما ذكرناه (بص، مع١، ٢٤، ٢)

إسم الصحابي

- معرفة من يقع عليه اسم الصحابي، ظاهر كلام أحمد رحمه الله، أنه يقع على كل مؤمن رأى النبي صلى الله عليه وسلم وصحبَه متّبعًا له، ولو ساعة (كلو، تم٣، ١٧٢، ١٤)

إسم ظاهر

- الاسمُ الظاهر: إمَّا أن لا يكونَ آخرهُ ألِفًا، ولا ياء قبلها كسرة، أو يكون. فالأوَّل هو الإسمُ الصحيح، فإن دخلهُ حركةُ الجرّ مع التنوين، فهو المنصرف، كزيد وعمرو، وإن لم يكن كذلك؛ فهو غيرُ منصرفٍ، كأحمد وإبراهيم. والثاني هو المعتلّ، فإن كان في آخره ياء قبلها كسرةٌ، فهو المنقوص، كالقاضي والدَّاعي؛ وإن كان في آخرهِ ألِف، فهو المقصور، كالدنيا والأُخرى؛ وإن كان في آخره همزةٌ قبلها ألِف، فهو الممدود، كالرداء والكساء (أمد، حكم١، ٣٤، ٤)

إسم العدد

- ينقسم الكلّيّ باعتبَار لفظه إلى مشتق وَغيره باعتبار لفظه إلى مشتق وغيره، لأنّه إما أن يدلّ على الماهية بصفة فهو المشتق كالأسود، ويسمّى في اصطلاح النحويين صفة، وإما أن لا يدلّ، وحينئذٍ إن دلّ على نفس الماهية فقط فهو اسم الجنس، كالإنسان والفرس إذا كان "الألف واللام" لتعريف الماهية، وإن دلّ على الماهية وعلى قيد آخر زائد عليها بأن كان ذلك القيد هو الوحدة أو الكثرة الغير المعيّنة فهو النكرة، وإن كان هو الكثرة المعيّنة الغير المنحصرة، فهو العام، وإن كانت منحصرة فهو اسم العدد (زر، بحر٢، ٥٣، ١٥)

- إسم العدد، من مثل "العشرة" و"المائة"، و"الألف"، وكل اسم عدد، فهو وإن تناول جميع أفراده دفعة واحدة، لكنها محصورة في كمية معيّنة، معلوم أولها ومنتهاها، فهي ليست من ألفاظ العموم إذن. - لأن العام يستغرق جميع أفراده دفعة واحدة دون حصر في عدد معيّن (دري، نهج، ٥٠٢، ٢)

إسم عرفي

- الإسم العرفي فهو ما انتقل عن بابه بعرف الاستعمال وغلبته عليه، لا من جهة الشرع. أو نقول: ما أفاد ظاهره، لاستعمال طارئ من أهل اللغة، ما لم يكن يفيده من قبلُ. إن قيل: أليس قولنا "دابة" يفيد في العرف "الفرس"؟ وهو يفيد في اللغة أيضًا لأنه يفيد في اللغة ما يدبّ. والفرس مما يدبّ. فلم يفد في العرف ما لم يكن يفيده في اللغة (بص، مع١، ٢٧، ٦)

إسم العلم

- إسم العلم: فهو واقع على صفة في المرء، وهو اتساعه على الإشراف على أحكام القرآن، ورواية الحديث صحيحه وسقيمه فقط، فإن أضاف إلى ذلك الوقوف على أقوال الناس،

كان ذلك حسنًا، كلّما اتسع باع المرء في هذه المعاني زاد استحقاقه لاسم العلم، وهكذا في كل علم من العلوم، ويكون مع ذلك ذاكرًا لأكثر ما عنده، وليس هذا حقيقة معنى لفظة "العلم" في اللغة لكنه معناه في قولهم: فلان عالم، وفلان أعلم من فلان (حز، حكاه، ١٣١، ٢)

- إسم العلم يدلّ على الفرد المعيّن ويخصّ الشيء المفرد، مثل بيروت. أو المعنى غير المقصود الدالّ على الفرد كلفظ رجل. وما إن ندخل عليه أل التعريف حتى يصبح اسمًا للجنس. وهو الصفة أو الصورة التي تُطلق على فرد معيّن، ثم تشمل أفراد جنسه، مثل قولنا (الأسد صاحب اللبد). فهي صورة تمثّل صنف الأسد كله، وتنطبق على كل فرد من أفراده (عج، أصل، ١٦٥، ١٥)

إسم العين

- الإسمُ إن دلَّ على الذات؛ فهو: اسمُ العين. وإلّا ؛ فهو: المُشتق. ولا بُدَّ في الاشتقاقِ: من اتِّحادٍ بين اللفظين، وتناسُبٍ في المعنى والتركيب. ولا يُشتَرَطُ بقاءُ المعنى في صدقه (ح، مبا، ٧٢، ٢)

إسم الفاعل

- إسم الفاعل حَقيقة في الحَال معنى قولهم: حقيقة في الحال أي: حال التلبّس بالفعل لا حال النطق به، فإنّ حقيقة الضارب والمضروب لا يتقدّم على الضرب، ولا يتأخّر عنه، لأنّهما طرفا النسبة فهما معه في زمن واحد (زر، بحر٢، ٩٣، ٣)

- إسم الفاعل له مدلولان: أحدهما: أن يسلب الدلالة على الزمان، فلا يشعر بتجدّد ولا حدوث نحو قولهم: سيف قطوع، وزيد صارعُ مصرٍ، أي: شأنه ذلك، فهذا حقيقة، لأنّ المجاز يصحّ نفيه، ولا يصحّ أن يقال في السيف: ليس بقطوع. والثاني: أن يقصد الفعل في المستقبل. فإن لم يتغيّر الفاعل كأفعال الله سبحانه من الخلق والرزق فإنّه يوصف في الأزل بالخالق والرازق حقيقة، وإن قلنا: إنّ صفات الفعل حادثة وإن كان يتغيّر فهو موضع المسألة (زر، بحر٢، ٩٤، ٦)

- إسم الفاعل والمفعول ونحوهما إنّما دلّ على شخص متّصف بالمصدر المشتق منه فضارب مدلوله شخص متّصف بضرب صادر منه، ولا تعرض له لزمان كما هو شأن الأسماء كلها، وإذا لم يدلّ على الزمان الأعمّ من الحال فلأنّ لا يدلّ على الحال الأخصّ منه أولى، فكيف يكون حقيقة فيه؟ وأعني بالحال هنا زمن إطلاق اللفظ، فمن ظنّ أن اسم الفاعل يدلّ على ذلك فقد أخطأ، وإنّما التبس على بعض المبتدئين ذلك من جهة أنّهم يفهمون من قولنا: زيد ضارب أنّه ضارب في الحال، واعتقدوا أنّ هذا لدلالة اسم الفاعل عليه. وهذا باطل لأنّك تقول: هذا حجر، وتريد إنسانًا فيفهم منه الحال أيضًا مع أنّ الحجر والإنسان لا دلالة لهما على الزمان (زر، بحر٢، ٩٧، ١٥)

- إسم الفاعل حقيقة في شخص متّصف بحدث حال قيامه به، ومجاز فيما سيتّصف به، وكذا فيما انقضى اتّصافه به على الصحيح، ولا فرق في الأقسام الثلاثة بين أن يكون إطلاق ذلك في تلك الحالة أو في غيرها، فالاعتبار في الحقيقة والمجاز بزمان الاتّصاف لا بزمان الإطلاق، ولا فرق بين أن يكون محكومًا عليه أو به أو

تعلّق الحكم حيث وجد في قضية فعلية مقيّد بزمان فعلها، وفي قضية إسمية إن قيّدت تقيّدت، وإن أطلقت حملت على الحال باسم فاعل كان المحكوم أو غيره من الأسماء المشتقّة أو الجامدة (زر، بحر٢، ١٠٠، ١٧)

إسم الفرد

- إسم المفرد وإن لم يكن على صيغة الجمع يفيد فائدة العموم في ثلاثة مواضع: أحدها أن يدخل عليه الألف واللام كقوله لا تبيعوا البرُ بالبرُ. والثاني النفي في النكرة لأن النكرة في النفي تعمّ، كقولك ما رأيت رجلًا لأن النفي لا خصوص له بل هو مطلق، فإذا أضيف إلى منكر لم يتخصّص بخلاف قوله رأيت رجلًا فإنه إثبات والإثبات يتخصّص في الوجود، فإذا أخبر عنه لم يتصور عمومه وإذا أضيف إلى مفرد اختصّ به. الثالث أن يضاف إليه أمر أو مصدر والفعل بعد غير واقع بل منتظر كقوله أعتق رقبة (غز، مس٢، ٨٩، ٤)

إسم الفقه

- إسم الفقه: فهو واقع على صفة في المرء، وهي فهمه لما عنده، وتنبّهه على حقيقة معاني ألفاظ القرآن والحديث، ووقوفه عليها، وحضور كل ذلك في ذكره متى أراده. ويزيد القياسيون علينا ههنا زيادة وهي: معرفته بالنظائر في الأحكام والمسائل وتمييزه لها (حز، حكا٥، ١٣١، ١٠)

إسم القياس

- حدّه أنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامعٍ بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما، ثم إن كان الجامع موجبًا للاجتماع على الحكم كان قياسًا صحيحًا وإلا كان فاسدًا. وإسم القياس يشتمل على الصحيح والفاسد في اللغة (غز، مس٢، ٢٢٨، ٦)

إسم كلي

- المُفْردُ إمّا أنْ لا يَستقِلّ بمَعْناهُ وهوَ الحَرفُ. أوْ يَستقِل، وهُو فعْلُ إنْ دلَّ بهيئتِهِ على أحدِ الأزْمنةِ الثَّلاثةِ، وإلّا فاسمٌ كلّيٌّ إنْ اشترَكَ معْناه، مُتواطئ إن اسْتوى، ومشكّك إن تفاوَت، وجنْس إنْ دلّ على ذات غيْرِ معيَّنة كالْفَرسِ، ومُشتقّ إنْ دلَّ على ذِي صِفة معيَّنةِ كالفارِس، وجُزْئيٌّ إنْ لمْ يَشترِكْ، وعَلَم إنْ استقلَّ، ومضمرٌ إنْ لَم يَستقلّ (اس، مهس١، ٢٤٥، ١)

إسم لغوي

- الإسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر (بص، مع١، ٢٣، ١٤)

إسم مشترك

- النص إسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه: الأول ما أطلقه الشافعي رحمه الله فإنه سمَّي الظاهر نصًا وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع. والنص في اللغة بمعنى الظهور وتقول العرب نصت الظبية رأسها إذا رفعته وأظهرته وسمّي الكرسي مِنَصَّة إذ تظهر عليه العروس. وفي الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وجد فرجة نصّ، فعلى هذا حدّه حد الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص. الثاني

وهو الأشهر ما لا يتطرق إليه احتمال أصلًا لا على قرب ولا على بعد كالخمسة مثلًا فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سُمِّي بالإضافة إلى معناه نصًا في طرفي الإثبات والنفي، أعني في إثبات المسمّى ونفي ما لا ينطلق عليه الإسم. فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص. ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصًا ظاهرًا مجملًا لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان لا إلى معنى واحد. الثالث التعبير بالنص عمّا لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصًا فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلًا وبالوضع الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا حجر في إطلاق إسم النص على هذه المعاني الثلاثة (غز، مس١، ٣٨٤، ٣)

- الإسم المشترك بين مسمّيين لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا (غز، مس٢، ٧١، ٢)

إسم مضمر

- (الاسم) المُضمر، فهو إمّا مُنفصل، وإما متّصل: والمنفصل نحو: أنا، ونحن، وهو، وهي ونحوه. والمتّصل نحو: فعلتُ وفعلنا - وما بينهما فهو إسم الإشارة (أمد، حكم١، ٣٤، ١٣)

إسم معرّف

- أنَّ الماهيَّةَ غيرُ، ووحدتَهَا غيرُ، وكثرتَها غيرُ، والاسمُ المعرَّفُ لا يفيدُ إلَّا الماهيّةَ، وتلك الماهيَّةُ تتحقّقُ - عندَ وجودِ فردٍ من أفرادِهَا؛ لأنَّ هذا الإنسان مشتملٌ على الإنسانِ - مع قيدِ كونِهِ هذا: فالآتي بهذا الإنسانِ - آتٍ بالإنسانِ. فالإتيانُ بالفردِ الواحدِ من تلك الماهيّةِ، يكفي في العملِ بذلك النصِّ (رز، مح١، ٦٠١، ٦)

إسم مفرد

- الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، فهو للجنس والطبقة (شي، تبص، ١١٥، ٢)

أسماء

- تُسَمِّي الشيءَ الواحدَ بالأسماءِ الكثيرةِ، وتُسمّي بالاسمِ الواحد المعانيَ الكثيرةَ (شف، رس، ٥٢، ١٣)

- سائر الأسماء الموضوعة لمسمّياتها حقيقة في أصل اللغة متى وردت مطلقة لم يجز الوقوف فيها إلى أن يتعرّف إرادة القائل بإطلاقها ووجوب إمضائها على موضوعها في اللغة متى لم يقْرنه بدلالة تزيله عن حقيقته، وكلفظ العموم لمّا كان في موضوع اللغة أنه للشمول والاستيعاب لم يحتج عند وروده مطلقًا إلى مساعدة الدلالة في حمله على العموم (جص، فص٢، ٩٣، ١٣)

- الأسماء إما أن تكون شاملة، وإما أن تكون خاصة، وإما أن تدلّ على طريق الإجمال، أو لا على طريق الإجمال وهو المجمَل والمبيَّن (بص، مع١، ١٢، ١)

- أحدها (الأسماء المنقولة عن معانيها) نقل الإسم عن بعض معناه الذي يقع عليه دون بعض، وهذا هو العموم الذي استثنى منه شيء

ما، فبقي سائره مخصوصًا من كل ما يقع عليه. كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ (آل عمران: ١٧٣) (حز، حكا٣، ١٣٥، ٨)

- (الأسماء المنقولة عن معانيها) نقل الإسم عن موضوعه في اللغة بالكلّية وتعليقه على شيء آخر، كنقل الله تعالى إسم الصلاة عن الدعاء فقط، إلى حركات محدودة من قيام وركوع وسجود وجلوس وقراءة ما وذكر ما، لا يتعدّى بشيء من ذلك إلى غيره (حز، حكا٣، ١٣٥، ١١)

- (الأسماء المنقولة عن معانيها) انقل خبر عن شيء ما إلى شيء آخر اكتفاء بفهم المخاطب. كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ (يوسف: ٨٢) وإنما أراد تعالى أهل القرية وأهل العير، فأمام الخبر عن القرية والعير مقام الخبر عن أهلها (حز، حكا٣، ١٣٦، ٣)

- (الأسماء المنقولة عن معانيها) نقل لفظ عن كونه حقًا موجبًا لمعناه إلى كونه باطلًا محرّمًا. وهذا هو النسخ كنقله تعالى الأمر بالصلاة إلى بيت المقدس إلى أن لا يحلّ ذلك اليوم أصلًا بالعَمَد لغير ضرورة (حز، حكا٣، ١٣٦، ١٠)

- الأسماء واللغات تؤخذ من أربع جهات: من اللغة، والعُرف، والشرع، والقياس (شي، جا، ٥، ٢٤)

- الأسماء اللغوية تنقسم إلى وضعية وعرفية (غز، مس١، ٣٢٥، ١)

- يجوز أن تُثبت الأسماء قياسًا كتسمية النبيذ خمرًا لعلمنا أن مُسكِر العنب إنما سميَ خمرًا لأنه يخامر العقل أي يغطّيه (قد، روض، ١٥٢، ٣)

- الأسماء وهي أربعة أقسام: وضعية، وعرفية، وشرعية، ومجاز مطلق (قد، روض، ١٥٣، ٤)

- المُراد من المعاني إن كان مفهومات الألفاظ فالمراد من الأسماء الألفاظ الدالة عليها (بغ، بزد١، ١٠٥، ١٣)

- الأسماء توصف ولا يوصف بها على عكس الصفات يقال إله واحد ولا يقال شيء إله ويقال كتاب كريم ولا يقال شيء كتاب (مل، مرق١، ٤٢٤، ٥)

- الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المساوية لها في المعنى، فمعنى (من) الابتدائية هو عين معنى كلمة الابتداء بلا فرق. وكذا معنى (على) معنى كلمة الاستعلاء، ومعنى (في) معنى كلمة الظرفية.. (مظ، مصف١، ١٣، ٤)

- الموضوع بإزاء المعاني المستقلّة هي الأسماء، والموضوع بإزاء المعاني غير المستقلّة هي الحروف وما يلحق بها (مظ، مصف١، ١٤، ٢٠)

- الأسماء مطلقًا لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل واسم المفعول فإنه كما يصدق العالم حقيقة على من هو عالم فعلًا كذلك يصدق حقيقة على من كان عالمًا فيما مضى أو يكون عالمًا فيما يأتي بلا تجوّز إذا كان إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبّس بالمبدأ، كما إذا قلنا: كان عالمًا أو سيكون عالمًا، فإن ذلك حقيقة بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلًا: الرماد كان خشبًا أو الخشب سيكون رمادًا (مظ، مصف١، ٥١، ١١)

أسماء الأجناس

- أسماء الأجناس كقولك حيوان، وجن، وإنس، ورجل، وفرس، وخمر، وما جرى

مجرى ذلك. هذا الضرب من الأسماء مأخوذ من اللغة (جص، فص٤، ١٠٩، ١٠)

أسماء الإستفهام

- أسماء الاستفهام. - مثل: مَنْ - ما - متى - أين (دري، نهج، ٥١٢، ١)

أسماء الأشخاص

- أسماء الأشخاص وهو ما يسمّى به الشخص الواحد، للتمييز بينه وبين غيره، ولا يفيد فيه معنى، وإنما هو لقب لُقِّبَ به، لتعريفه وتمييزه من غيره، كقولك: زيد، وعمرو، وخالد (جص، فص٤، ١٠٩، ١٢)

أسماء الأعيان

- أسماء الأعيان والأجناس متى وردت مطلقة في خطاب الله تعالى كانت محمولة على ما هي إسم له في اللغة والاصطلاح، نحو قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ (المائدة: ٣) (جص، فص١، ١١٤، ٩)

أسماء الجموع

- أسماء الجموع إذا تجرَّدت عن الألف واللام لم تقتضِ العموم (بج، حكف١، ١٤٢، ٨)
- أسماء الجموع إذا تجردت عن الألف واللام، لم تقتضِ العموم. ومن أصحابنا من قال: تقتضي العموم، وهو قول الجبائي (شي، تبص، ١١٨، ٢)
- يجوز تخصيص أسماء الجموع إلى أن يبقى واحد، من قول أكثر أصحابنا. وقال أبو بكر القفال: يجوز تخصيصها إلى أن يبقى ثلاثة ولا يجوز أكثر من ذلك لنا: هو أنه لفظ من ألفاظ العموم. فجاز تخصيصه إلى أن يبقى أقل من ثلاثة (شي، تبص، ١٢٥، ٢)

أسماء الحجج التي هي مضافة

- القول في أسماء الحجج التي هي مضافة هي أربعة أنواع: التقليد، والإلهام، واستصحاب الحال، والطرد (سي، رد، ١٣٨، ٢٣)

أسماء الشرط

- أسماء الشرط: - من مثل: مَنْ - ما - أيْنَ - حيث (دري، نهج، ٥١٠، ٧)

أسماء الشرع

- أسماء الشرع فسبيلها التوقيف (جص، فص٤، ١١٠، ١٥)

أسماء الظروف

- أسماء الظروف وهي مع وبعد وقبل وعند (بخ، بزد٢، ٣٥٢، ٢)
- أسماء الظروف وهي مع وقبل وبعد وعند (عا، نسم، ٩٤، ١٢)

أسماء عرفية

- قسمة الأسماء العرفية، فهي أن العرف إما أن يجعل الإسم مستعملًا في غير ما كان مستعملًا فيه في اللغة، وإما أن لا يجعله مستعملًا في غيره. وهذا الأخير لا يكون إلا بأن يستعمله في بعض ما كان يفيده في اللغة. كقولنا "دابة". وأما ما استعمل في غير ما كان يفيده في اللغة، فضربان: أحدهما أن يكون الإسم قد صار مجازًا فيما كان حقيقة فيه في اللغة. والآخر أن تبقى حقيقته فيه حتى يكون مشتركًا بين المعنى اللغوي والعرفي. فالأول كإسم الغائط، والثاني كقولنا "كلام زيد" فإنه حقيقة في كلامه الذي هو فعله، وفيما هو حكاية عن

كلامه (بص، مع١، ٢٨، ١٤)

- "أسماء عرفية": أن تكون اللفظة موضوعة لجنس في أصل اللُّغَةِ، ثم يغلب عليه الاستعمال في نوع من ذلك الجنس، نحو قولنا: "دابة"، فهذا اسم كان موضوعًا في الأصل لكل ما دَبَّ ودرج، ثم غلب عليه الاستعمال لمطلقه في البهيمة المخصوصة ذات الأربع، وكذلك قولنا: "صلاة"، هي في أصل اللغة موضوعة في الدُّعاء، ثم استُعْمِلَتْ في الشرع في الدعاء بقرائن ومعانٍ مخصوصةٍ (بج، حكف١، ١٩٨، ٦)

أسماء العلوم

- أسماء العلوم المدوّنة من الفقه والأصول وغيرهما موضوعة اصطلاحًا لكل من الكثرتين باعتبار أمر ربط البعض بالبعض وجعل المجموع شيئًا واحدًا (أم، قرر١، ٢٥، ١٩)

أسماء مشتركة

- الأسماء المشتركة متى وردت مطلقة فهي مجملة لا يصحّ اعتبار العموم فيها مثل قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ (الإسراء: ٣٣) والسلطان إسم يقع على معان مختلفة مشتركة في (هذا) الإسم لأن الحجة تسمّى سلطانًا. والسلطان الذي يملك الأمر والنهي وغير ذلك (جص، فص١، ٧٦، ٢)

أسماء مشتقة

- الأسماء المشتقّة لا تدلّ على خصوصيات الذوات التي قامت تلك المعاني بها، بل على اتّصافها بالمصدر، فإذن قولنا: "أسود" يدلّ على شيء ما له السواد. أي: القدر المشترك بين الموجودات وأما أنّ ذلك الشيء جسم فلا يدلّ ذلك من اللفظ، بل بدلالة العقل على أنّ السواد لا يقوم إلّا بجسم فدلّ على الجسمية بطريق الالتزام لا بطريق المطابقة والتضمّن، فنقول: "ضارب" يدلّ على قيام الضرب بذات، وأما أنّها إنسان أو حيوان أو غيرهما فلا (زر، بحر٢، ١٠٣، ١١)

أسماء الموصول

- أسماء الموصول: - مثل: من - ما - الذي - التي - الذين - اللاتي - اللائي - اللواتي (دري، نهج، ٥١٢، ٧)

أسماء موصولة وأسماء الشرط

- "الأسماء الموصولة وأسماء الشرط والاستفهام" لا تفيد العموم بذاتها بل بضمّ صلة عامة أو شرط أو استفهام وترتيب الحكم عليها (شل، شلص، ٤١٣، ٦)

أسماء النكرات

- الألفاظ العامة على البدل، فأسماء النكرات. وهي ضربان: أحدهما في غاية التنكير نحو قولك: "شيء" و"معلوم"؛ والآخر دون ذلك في التنكير. وذلك ضربان: أحدهما نهاية في نقصان التنكير، نحو قولك "رجل"، وغير ذلك مما يختص نوعًا واحدًا؛ والآخر متوسط في التنكير نحو قولك "حيوان" و"جسم"، وما أشبه ذلك. فهذا ما هو عام في اللغة (بص، مع١، ٢٠٧، ١٢)

إسمي

- الحدّ عند الأصوليين ما يميّز الشيء عن غيره، وينقسم إلى حقيقي وإسمي ولفظي، فالحقيقي ما أنبأ عن ذاتياته الكلية المركّبة، لأنّها فرادى

لا تفيد الحقيقة لفقد الصورة، والإسمي ما أنبأ عن الشيء بلازمه مثل الخمر مائع يقذف بالزبد، واللفظي ما أنبأ عن الشيء بلفظ أظهر مرادف (با، يسر١، ١٦، ١٤)

إسمية

- الجملة المفيدة إن تركّبت من جملتين فهي الشرطية نحو: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود" وإلا فهي الإسمية نحو: "زيد قائم" أو الفعلية نحو: "قام زيد" (رم، تحص١، ١٩٣، ١٥)

إسناد

- قد يكون المجاز من حيث العلاقة بالشكل كالفرس لصورته المنقوشة أو صفة ظاهرة كالأسد للرجل الشجاع دون الرجل الأبخر لظهور الشجاعة دون البخر في الأسد المفترس أو باعتبار ما يكون في المستقبل قطعًا نحو إنّك ميت. أو ظنًّا كالخمر للعصير لا احتمالًا كالحرّ للعبد، فلا يجوز... وبالضدّ كالمفازة للبرية المهلكة. والمجاورة كالرواية لظرف الماء المعروف تسمية له باسم ما يحمله من جمل أو بغل أو حمار. والزيادة نحو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى: ١١) فالكاف زائدة وإلّا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال والقصد بهذا الكلام نفيه. والنقصان نحو ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ (يوسف: ٨٢) أي أهلها فقد تجوز أي توسع وإن لم يصدق على ذلك حدّ المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل، وسؤال القرية في سؤال أهلها وليس ذلك من المجاز في الإسناد. والسبب للمسبّب نحو للأمير يد أي قدرة فهي مسبّبة عن اليد بحصولها بها. والكلّ للبعض نحو يجعلون أصابعهم في آذانهم أي أناملهم. والمتعلّق بكسر اللام للمتعلّق بفتحها نحو هذا خلق الله أي مخلوقه ورجل عدل أي عادل. وبالعكوس أي المسبّب للسبّب كالموت للمرض الشديد لأنّه مسبّب له عادة والبعض لكلّ نحو فلان يملك ألف رأس من الغنم والمتعلَّق بفتح اللّام لمتعلِّق بكسرها نحو بأيّكم المفتون أي الفتنة وقم قائمًا أي قيامًا. وما بالفعل على ما بالقوة كالمسكر للخمر في لدن. وقد يكون المجاز في الإسناد بأن يسند الشيء لغير من هو له لملابسة بينهما نحو قوله تعالى ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ (الأنفال: ٢) أسندت الزيادة وهي فعل الله تعالى الآيات المتلوّة سببًا لها عادة (سب، عطر١، ٤١٩، ١)

- الإسناد أن يقول حدّثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (عا، نسم، ١٢٨، ١٢)

أسولة

- الأسولة المتوجّهة على القياس ثمانية: الممانعة، والقول بموجب العلة، والقلب، والعكس، وفساد الوضع، والفرق، والنقض، والمعارضة (شش، شنشا، ٣٤١، ٥)

إشارات النصوص

- إشارات النصوص هي معانٍ التزامية منطقية تترتّب على مدلولات العبارة، وفي إدراكها تتفاوت العقول وتتفاوت الأفهام، وأهل الخبرة في فهم الألفاظ الشرعية والقانونية هم المختصّون باستخراج تلك المعاني الالتزامية، فعبارة النصوص قد يفهمها الفقيه وغير الفقيه (زه، زهص، ١٤١، ١١)

إشارة

- الإشارة - تكون باللفظ وتكون ببعض الجوارح وهي تنبيه المشار إليه أو تنبيه عليه (حز، حكا١، ٤٧، ٢٢)
- الإشارة بخلاف الضمير، وهي عائدة إلى أبعد مذكور، وهذا حكمها في اللغة إذا كانت الإشارة بذلك أو تلك أو هو أو أولئك أو هم أو هي أو هما، فإن كانت بهذا أو هذه، فهي راجعة إلى حاضر قريب ضرورة، وهذا ما لا خلاف فيه بين أحد من أهل اللغة، ولا يعرف نحوي أصلًا غير ما ذكرنا (حز، حكا٤، ٢٧، ١٠)
- (الإشارة) فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب منقوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ (غز، مس٢، ١٩٠، ٣)
- (الإشارة) هو المفهوم ومعناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عمّا عداه ويُسمّى مفهومًا لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق، وإلا فما دل عليه المنطوق أيضًا مفهوم وربما سُمّي هذا دليل الخطاب ولا إلتفات إلى الأسامي. وحقيقته أن تعليق الحكم بأحد وصفي الشيء هل يدلّ على نفيه عمّا يخالفه في الصفة (غز، مس٢، ١٩١، ٤)
- الإشارة من الأخرس معتبرة وقائمة مقام العبارة في كل شيء: من بيع وإجارة وهبة ورهن ونكاح وطلاق وعتاق وإبراء وإقرار وقصاص، إلّا في الحدود ولو حدّ قذف، وهذا ممّا خالف فيه القصاص الحدود. وفي رواية أنّ القصاص كالحدود هنا فلا يثبت بالإشارة وتمامه في الهداية. (نج، نظر، ٤٠٧، ١٥)
- الدلالة في العبارة والإشارة أعمّ من المطابقة والتضمّن والالتزام بخلاف الدلالة والاقتضاء (مل، مرق١، ١٢٤، ٦)
- الألفاظ أي العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء (تطلق) على النظم وعلى الحكم (مل، مرق٢، ٧٤، ٨)
- في الإشارة النظم والمعنى جميعًا وفي الدلالة المعنى فقط (مل، مرق٢، ٧٩، ٥)
- الدلالة اللفظية ... أربعة أقسام: (عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء)، وجه الضبط إما ثابتة بنفس اللفظ أو لا، والأولى إما مقصودة وهي العبارة أو لا، وهي الإشارة، والثانية إن فهم مدلولها لغة فهي الدلالة، وإلّا فإن توقّف عليه صدق اللفظ أو صحّته فهو الاقتضاء، وإلّا فهي من التمسّكات الباطلة (با، يسر١، ٨٦، ١٦)
- الوقوف على المعنى المراد: وهو أربعة أيضًا، لأن المفهوم إن استفيد من المنظوم، فإن كان مسوقًا له فهو الاستدلال بعبارة النص، وإلّا فإن لم يتوقّف صحّة النص عليه فهو بالإشارة، وإن توقّفت فبالاقتضاء، وإن استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة، وإلّا فهو الاستدلالات الفاسدة، وكذلك الاستقراء (سو، حصل، ٢٢١، ٢)
- الحكم المستفاد من اللفظ إما أن يكون ثابتًا بنفس اللفظ أو لا، فإن كان الأول إن كان اللفظ مسوقًا له فهو العبارة وإلا فهو الإشارة. وإن لم يكن ثابتًا بنفس اللفظ بل مفهوم منه لغة فهو دلالة النص أو مفهوم منه شرعًا فهو الاقتضاء (برد، برص، ٣٦٤، ٦)
- "معاني الألفاظ"، فإنهما ليست بجميع "وجوه الوقوف عليها" في درجة واحدة أيضًا من القوة والرجحان، فالمعنى في عبارة ما: - قد "يراد قصدًا"، لأن الكلام قد سيق من أجله، - وقد

"يفهم منه تبعًا" أي لا قصدًا، لأن الكلام لم يكن مسوقًا من أجله. وعلى هذا جاء في كتب أصول الفقه: - أن هناك معاني يوقف عليها بالعبارة قصدًا، بمعنى "أن الكلام إنما سيق من أجل تلك المعاني"؛ وأن هنالك معاني يوقف عليها بالعبارة إشارة، أي لا قصدًا؛ ومعنى ذلك "أن العبارة لم تكن مسوقة من أجل تلك المعاني" (دوا، دخل، ١٢٠، ٨)

إشارة اللفظ

- ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ ونعني به ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه، فكما أن المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدلّ عليه نفس فيُسمّى إشارة، فكذلك قد يتّبع اللفظ ما لم يقصد به ويبني عليه ومثال ذلك تمسّك العلماء في تقدير أقل الطهر وأكثر الحيض بخمسة عشر يومًا (غز، مس٢، ١٨٨، ٤)

- ما يؤخذ من إشارة اللفظ وليس من اللفظ عينه. مثال ذلك تمسّك العلماء في تقدير أقل الطُّهر وأكثر الحيض بخمسة عشر يومًا (عج، أصل، ١٨٥، ٦)

إشارة من العبارة

- الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من الصريح أو المشكل من الواضح، ثم إن كان ذلك الغموض بحيث يزول بأدنى تأمّل يقال هذه إشارة ظاهرة وإن كان يحتاج إلى زيادة فكرة. يقال: هذه إشارة غامضة (بخ، بزد١، ١٧٥، ٧)

إشارة النص

- إشارة النصّ فهي ما ثبت بنظم النصّ (شش، ششا، ٩٩، ٦)

- الثابت بدلالة النص مثل الثابت بإشارة النص؛ لأنّ أحدهما ثابت بمعناه لغة والآخر بنظمه، إلا أنه عند التعارض دون الإشارة لوجود النظم والمعنى فيها ولم يوجد في الدلالة غير المعنى، فترجّحت الإشارة بما خصّت به وهو النظم، فكلاهما من باب البلاغة (نس، كشف١، ٣٨٥، ١٤)

- إشارة النص: المراد بما يفهم من إشارة النص المعنى الذي لا يتبادر فهمه من ألفاظه، ولا يقصد من سياقه ولكنه معنى لازم للمعنى المتبادر من ألفاظه، فهو مدلول اللفظ بطريق الالتزام. ولكونه معنى التزاميًا وغير مقصود من السياق كانت دلالة النص عليه بالإشارة لا بالعبارة. وقد يكون وجه التلازم ظاهرًا، وقد يكون خفيًّا. ولهذا قالوا: إن ما يشير إليه النص قد يحتاج فهمه إلى دقّة نظر ومزيد تفكير، وقد يفهم بأدنى تأمّل. فدلالة الإشارة هي دلالة النص عن معنى لازم لما يفهم من عبارته غير مقصود من سياقه؛ يحتاج فهمه إلى فضل تأمّل أو أدناه، حسب ظهور وجه التلازم وخفائه (خل، خلص، ١٤٥، ١٤)

- إشارة النص: هي ما يدلّ عليه اللفظ بغير عبارته، ولكنه يجيء نتيجة لهذه العبارة، فهو يفهم من الكلام، ولكن لا يستفاد من العبارة ذاتها (زه، زهص، ١٤٠، ١٢)

- (إشارة النص) "دلالة اللفظ على معنى أو حكم غير مقصود لا أصالة ولا تبعًا، لكنه لازم ذاتي متأخّر للمعنى الذي سيق النص من أجله". - وعلى هذا، فالمعنى أو الحكم الإشاري ليس معنى مطابقيًّا للنص، ولا تضمنيًّا، أي ليس تمام المعنى الذي يدلّ عليه النص، ولا جزءَه،

وإنما هو معنى خارج عن معنى النص لغة، ولكنه يستلزمه عقلًا أو عرفًا (دري، نهج، ٢٧٩، ٥)

- عبارة النص وإشارة النص. - ينحصر الفرق بين عبارة النص وإشارته في قصد المشرّع للمعنى الذي ساق النص من أجله أصالة أو تبعًا، وعدم قصده أصلًا. - فالأول عبارة والثاني إشارة. وعبارة النص يستوي فيها أن يكون المعنى مقصودًا أصالة أو تبعًا ... - كما يستوى فيها أن يكون المعنى المقصود مطابقيًّا أو تضمنيًّا أو التزاميًّا. - فالمعنى الالتزامي قد يكون عبارة النص إذا قصده المشرّع، وساق النص من أجله. - ويعرّف المعنى المسوق من أجله النص، أو المقصود أصالة أو تبعًا بالقرائن .... - وعلى هذا، فيدخل في عبارة النص: الظاهر والنص والمفسّر والمحكم، كما يدخل فيها المعنى الالتزامي إذا كان مقصودًا للمشرّع. وأما الإشارة فلا تشمل إلا المعنى الالتزامي غير المقصود (دري، نهج، ٢٨٣، ٣)

- "إشارة النص" - بما هي لازم منطقي ذاتي متأخّر - فلا يتوقّف عليها صدق عبارة النص، ولا صحة معناها عقلًا أو شرعًا (دري، نهج، ٣٨٠، ١٠)

- "دلالة النص" فدلالة التزامية أيضًا، غير أنّ الثابت بها، لازم عقلي بواسطة العلّة المفهومة منه لغة، وليس لازمًا ذاتيًّا عن المعنى العباري نفسه، كما هو الشأن في إشارة النص (دري، نهج، ٣٨١، ٦)

- إشارة النص، بمعنى أن اللفظ لم يكن مسوقًا من أجل تلك المعاني، وأن تلك المعاني إنما فهمت من اللفظ أيضًا، ولكن "تبعًا" لا قصدًا (دوا، دخل، ٤١٠، ١٢)

- إشارة النص هي اللفظ الدالّ بنفسه على معنى لم يسق لإفادته لا أصلًا ولا تبعًا ولكنه لازم للمعنى الذي سيق لإفادته ولا يتوقّف عليه صدق الكلام ولا صحّته شرعًا. والمعنى الإشاري دلّ عليه اللفظ بنظمه وإن كان لازمًا لما سيق له فهو يشترك مع المعنى العباري في هذه الدلالة ويختلفان في أن المعنى العباري سيق الكلام لإفادته فكان ظاهرًا من كل وجه، والمعنى الإشاري لم يسق الكلام لإفادته لا أصلًا ولا تبعًا فكان ظاهرًا من وجه دون وجه (شل، شلص، ٤٧٩، ٤)

أشاعرة

- قال ابن برهان: اعلم أنّ المعتزلة وإن أطلقوا أقوالهم بأنّ العقل يحسّن ويقبّح لم يريدوا به أنّه يوجب الحسن والقبح؛ فإنّ العقل عبارة عن بعض العلوم الضرورية، والعلم لا يوجب المعلوم إيجاب العلّة المعلول؛ وإنّما عنوا به أنّ العقل يكشف عن حسن الحسن وقبح القبيح. فعند ذلك انقسموا، فمنهم من ذهب إلى أنّ الحسن حسن لذاته وكذا القبيح، ومنهم من صار إلى أنّ قبح الصفة. وكذلك أصحابنا (الأشاعرة) قالوا: إنّ الحسن ما حسّنه الشرع، والقبيح ما قبّحه، وما عنوا به الإيجاب؛ وإنّما عنوا به أنّ الحسن هو المقول فيه: "لا تفعل" (زر، بحرا، ١٣٥، ٥)

- مذهب أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم أنّ الحسن والقبيح ليس وصفًا ذاتيًّا بل لإطلاق لفظ الحسن والقبيح عندهم باعتبارات غير حقيقية بل إضافية يمكن تغيّرها وتبدّلها، وهي ثلاثة: الأول: أنّ الأفعال تنقسم إلى ما وافق

الغرض فيسمّى حسنًا، وإلى ما خالف الغرض فيسمّى قبيحًا، وإلى ما لا يوافق ولا يخالف فيسمّى عبثًا. الثاني: إطلاق الحسن على ما أمر الشرع بالثناء على فاعله. ويدخل فيه الواجب والمندوب وفعل الله، ويخرج منه المباح. ولو قيل: ما يجوز الثناء على فاعله لدخل المباح، وإطلاق القبيح على ما أمر الشارع بذم فاعله ويدخل الحرام ويخرج المكروه والمباح. لكن المكروه إن لم يكن قبيحًا بهذا الاعتبار فليس حسنًا باعتبار أنّ لفاعله أن يفعله أو أنّه موافق للغرض. الثالث: إطلاق الحسن على ما لفاعله أن يفعله ويدخل فيه مع فعل الله الواجب والمندوب والمباح. قال: واتّفقوا على أنّ فعل الله حسن بكل حال وأنّه موصوف بذلك أبدًا سرمدًا وافق الغرض أو خالف. وأنّ ذلك ممّا لا يتغيّر ولا يتبدّل بنفسه ولا إضافة لكن إن كان بعد ورود الشرع ففعله موصوف بكونه حسنًا بالاعتبارين الأخيرين؛ وإن كان قبل الشرع فموصوف بكونه حسنًا بالاعتبار الأخير فيهما (زر، بحر١، ١٧١، ٢)

- المعتزلة أفرطوا في جعل العقل حاكمًا حتى أوجبوا الإيمان على الصبي العاقل وأهل الفترة. والأشاعرة فرّطوا في تعطيل العقل وإهداره حتى أبطلوا إيمان الصبي العاقل، وتوسّط أصحابنا وقالوا إنّ للعقل مدخلًا في معرفة حسن بعض الأشياء وقبحها قبل ورود الشرع وليس بحاكم بل الحاكم هو الله تعالى (مل، مرق١، ٢٨٢، ١٧)

أشبه

- الأشبه ما يغلب في ظن المجتهد أنه الأشبه، وكلف إمضاء الحكم به (جص، فص٤، ٣٦٥، ٥)
- لا بد من أن يكون الأشبه حقيقة معلومة عند الله تعالى من الأصول، يتحراها المجتهد، وهو أشبه الأصول بالحادثة، من الوجه الذي يقتضي الرد إليه. وقالوا بذلك في جميع الحوادث، وأنه لا بد أن يكون في الأصول ما هو أشبه بها (جص، فص٤، ٣٦٥، ٩)
- لا يخلو المطلوب بالاجتهاد من أن يكون هو الأشبه، أو أن يكون المطلوب به وجود الشبه بين الحادثة وبين الأصول، وإن لم يكن عند المجتهد أنه أشبه (جص، فص٤، ٣٦٧، ١٤)
- المجتهد إنما يطلب أشبه الأصول بالحادثة (جص، فص٤، ٣٦٨، ٤)
- الأشبه إنما هو صفة راجعة إلى الأصل المقيس عليه لا إلى ظن المجتهد (جص، فص٤، ٣٧٠، ١)
- نريد بالأشبه "الحكم بأشبه الأمارات وأقواها" (بص، مع٢، ٩٨٣، ١٤)
- كل مجتهد مصيب ولا يكلّف إلا العمل بما أدّى إليه اجتهاده، ويكون هو مأمورًا عند وضع الاجتهاد بطلب الأشبه عند الله تعالى ولكن يعمل بقضية اجتهاده. ولم يقل بالأشبه إلّا المصوِّبون وإليه مال عيسى بن أبان والكرخي في بعض رواياته. وهو الذي ارتضاه محمد بن الحسن، ثم إذا روجعوا في الأشبه اختلفت أجوبتهم في بيانه (جون، جه، ٦٥، ٥)
- الأشبه عند الله تعالى آولى طرق الشبه في المقاييس والعِبَر ومثّلوا ذلك بأن قالوا: إذا ألحق القائس الأرز بالبُر بوصف الطعم أو بوصف القوت أو الكيل فأحد هذه الأوصاف أشبه عند الله تعالى وأقرب في التمثيل. والمجتهد يكلّف نفسه بالاجتهاد العثور عليه،

ثم لا عليه إن أخطأه (جون، جه، ٦٥، ١١)

إشتراط

- الاشتراط هو معنى الاستثناء (حز، حكا٤، ٢٥، ١)

إشتراك

- إن في اللغة ألفاظًا مفيدة للشيء الواحد على الحقيقة، وألفاظًا مفيدة للشيء ولخلافه وضده حقيقة على طريق الاشتراك (بص، مع١، ٢٢، ١٤)

- اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، وهو القياس الذي يجب أن تكون عليه الألفاظ، لأنّ بذلك تنفصل المعاني ولا تلتبس، واختلاف اللفظين والمعنى واحد وهو الترادف، وعكسه الاشتراك، وبقي قسم آخر أهمله الأصوليون، وهو اتّفاق اللفظين واختلاف المعنيين، وهو باب الأضداد (زر، بحر٢، ١٤٩، ٥)

- الاشتراك ... هو كون اللفظة موضوعة لحقيقتين مختلفتين وضعًا أو لا من حيث هما كذلك، قوله في اللفظة احتراز عن الألفاظ المتباينة: متواصلة كانت أو متفاصلة، وعن المترادفة، وقوله لحقيقتين مختلفتين احتراز عن اللفظة التي لها معنى واحد كالعلم مثلًا (بد، بدخ١، ٢٩٧، ١)

- إذا دار اللفظ بين الاشتراك والافراد الذي هو عدمه كان الاشتراك مرجوحًا فيحمل على عدمه ويدلّ عليه وجود الأول (بد، بدخ١، ٣٠٤، ٣)

- اللفظ إذا ما دار بين أن يكون مجازًا أو مشتركًا هل يرجّح المجاز على الاشتراك أو الاشتراك على المجاز؟ فرجّح قوم الأول وآخرون الثاني. والحقّ أن الحمل على المجاز أولى من الحمل على الاشتراك لغلبة المجاز بلا خلاف والحمل على الأمّ الأغلب دون القليل النادر متعيّن والتعارض الحاصل بين أحوال الألفاظ لا يختصّ بالتعارض بين المشترك والمجاز وإذا وقع بينهما فالمجاز أولى من الاشتراك وإذا وقع بين الاشتراك والنقل فقيل أن النقل أولى وقيل الاشتراك أولى وهو الصواب، وإذا وقع بين الاشتراك والإضمار فقيل إن الاشتراك أولى والصواب أن الإضمار أولى، وإذا وقع بين الاشتراك والتخصيص فقيل التخصيص أولى، وإذا وقع بين النقل والمجاز فقيل المجاز أولى، وإذا وقع بين النقل والتخصيص فقيل التخصيص أولى، وإذا وقع بين المجاز والإضمار فقيل هما سواء وقيل المجاز أولى، وإذا وقع بين المجاز والتخصيص فالتخصيص أولى، وإذا وقع بين الإضمار والتخصيص فالتخصيص أولى (صد، أمل، ١٨، ١١)

- الاشتراك يتحقّق بتعدّد المعاني التي وضع لها اللفظ بأوضاع متعدّدة. والعموم يتحقّق بدلالة اللفظ على شمول جميع الأفراد التي يصدق عليها من غير حصر. والخصوص يتحقّق بدلالة اللفظ على الفرد أو الأفراد المحصورين التي يصدق عليها من غير شمول (خل، خلص، ١٧٨، ٦)

- الإشتراك يوجد في الأسماء والأفعال والحروف. مثاله من الأسماء لفظ العين فإنه موضوع في اللغة للباصرة والذهب وعين الماء النابع من الأرض. والجاسوس وخيار الشيء، ولفظ المولى للسيّد والعبد، واليد فإنها موضوعة للكفّ مع الأصابع، ولهما مع الساعد إلى المرفق، وللكل من الأصابع إلى الإبط، والقرء كما قيل للحيض والطهر. ومن

الأفعال كلفظ بان انفصل وظهر وبعد، وعسعس بمعنى أقبل وأدبر، وصيغة أفعل للإيجاب والندب على رأي، ومن الحروف كحرف الواو فإنه موضوع للعطف وللحال، والباء الموضوع للسببية والتبعيض وغيرهما (شل، شلص، ٤٣٤، ١٤)

- "الإشتراك بين الشيئين إن كان بالنوع يسمّى مماثلة، كاشتراك زيد وعمرو في الإنسانية، وإن كان بالجنس يسمّى مجانسة، كاشتراك إنسان وفرس في الحيوانية" (عج، أصل، ١٨٨، ٢٠)

إشتراك في الدلالة

- حدُّ الاشتراك في الدلالة: مساواة الخصم خصمه فيما يورده على التنافي (جون، جهك، ٦٨، ١٩)

إشتراك لفظي

- الاشتراك اللفظي بأن يكون العموم موضوعًا بإزاء معنيين مختلفين لوضعين يتّصف بأحدهما الألفاظ، وبالآخر المعاني (با، يسر١، ١٩٤، ١٩)

إشتقاق

- الاشتقاق الصحيح إنما هو اختراع إسم لشيء ما مأخوذ من صفة فيه، كتسمية الأبيض من البياض، والمصلى من الصلاة، والفاسق من الفسق، وما أشبه ذلك (حز، حكا٨، ٩٣، ٦)

- الاشتقاق أن تجد بين اللفظين تناسبًا في المعنى والتركيب فتردّ أحدهما إلى الآخر. وأركانه: اسم وضع لمعنى. وآخر له نسبة إلى ذلك المعنى. ومشاركتهما في الحروف الأصلية. وتغيّر يلحق ذلك الإسم في حرف أو حركة أو فيهما بزيادة أو نقصان أو بهما (رم، تحص١، ٢٠٤، ٤)

- الإشتقاق من حيث قيامه بالفعل ردّ لفظ إلى لفظ آخر بأن يحكم بأنّ الأول مأخوذ من الثاني (سب، عطر١، ٣٦٨، ٥)

- الاشتقاق وهُوَ ردُّ لفْظٍ إلى آخرَ لموافقته لهُ في حُروفِهِ الأصليَّة ومُناسَبتِه لهُ في المْعنى ولا بُدَّ منْ تَغيير بزيادةٍ أوْ نُقصانِ حرْفٍ أوْ حَركةٍ أوْ كِلَيْهما أوْ بزيادةِ أحَدهما ونُقْصانِه أوْ نُقْصانِ الآخر أوْ بزيادتِه أوْ نُقصانِه بزيادةِ الآخر ونُقْصانِه أو بزيادَتِهما ونُقْصانِهما (اس، مهس١، ٢٦٣، ٧)

- الاشتقاق في اللغة هو الاقتطاع (اس، مهس١، ٢٦٤، ٤)

- الإشتقاق باعتبار العلم أن تجد اللفظ موافقًا لأصل بحروفه الأصول ومعناه، وباعتبار العمل هو أن تأخذ من اللفظ ما يوافقه في حروفه الأصول ومعناه (تف، نهي١، ١٧٥، ٢)

- الاشتقاق هو افتعال من الشق بمعنى الاقتطاع من انشقّت العصا إذا تفرّقت أجزاؤها، فإنّ معنى المادة الواحدة تتوزّع على ألفاظ كثيرة مقتطعة منها، أو من شقّقت الثوب والخشبة، فيكون كل جزء منها مناسبًا لصاحبه في المادة والصورة، وهو يقع باعتبار حالين: أحدهما: أن ترى لفظين اشتركا في الحروف الأصلية والمعنى، وتريد أن تعلم أيهما أصل أو فرع. والثانية: أن ترى لفظًا قضت القواعد بأنّ مثله أصل، وتريد أن تبني منه لفظًا آخر، والأولى تقع باعتبار عام غالبًا، والثانية باعتبار خاص، إما بحسب الإحالة على الأولى أو بحسب ما يخصّها، فمن الأولى الكلام في المصدر والفعل أيّهما أصل والآخر فرع؟ ومن الثانية

الكلام في كيفية بناء اسم فاعل من له الطلاق مثلًا (زر، بحر٢، ٧١، ١)

- (الاشتقاق) هو اقتطاع فرع من أصل يدور في تصاريف الأصل (زر، بحر٢، ٧٢، ٢١)

- الاشتقاق كما يقع في الأسماء يقع في الحروف، فإنّ "نعم" حرف جواب. وأرى أنّ نعم، والنعم، والنعماء، والنعيم، مشتقّة منه، وكذلك أنعم صباحًا، لأنّ الجواب به محبوب للقلوب، وكذلك سوّفت من "سوف" الذي هو حرف تفنيس (زر، بحر٢، ٧٣، ٢٢)

- (الاشتقاق) مذهب الكوفيين أنّ المصادر مشتقّة من الأفعال، وعكس البصريون ذلك وهو الصحيح، لأنّ مفهومه واحد، ومفهوم الفعل متعدّد لدلالته على الحدث والزمان، والواحد قبل المتعدّد، وإذا كان أصلًا للأفعال يكون أصلًا لمتعلّقاتها، أو لأنّه اسم، والاسم مستغن عن الفعل. ويقال: مصدر، لأنّ هذه الأشياء تصدر عنه، وكذلك الصفات كأسماء الفاعلين والمفعولين، وتوسّط الفارسي فقال: الصفات مشتقّة من الأفعال لجريانها عليها، وعلى تقدير القول به فهي وإن كانت مشتقّة من الأفعال بهذا الاعتبار فالأفعال أصولها القريبة، والمصادر أصولها البعيدة (زر، بحر٢، ٨٥، ١٩)

- القياس يقتضي أنّ المعنى المشتق منه كالعلّة في القياس والعلاقة في المجاز حيث وجد وجد الاشتقاق، كما أنّ العلّة حيث وجدت وجد الحكم، لكن لم يطرد ذلك في الاشتقاق، فإنّا رأيناهم سمّوا الأسد ضيغمًا من الضغم، ولم يسمّوا الجمل به، وإن كان الضغم هو العض الشديد موجودًا فيه، وسمّوا المنزل الذي بعد الثريا دبرانًا لاستدباره إياها أو القبلة، ولم يسمّوا كل مستدبر للثريا أو القبلة دبرانًا، وسمّوا الثريا باسمها لاشتقاقها من الثروة، وهي الكثرة لاجتماع نجومها، ولم يسمّوا كل أعداد مجتمعة ثريا، وسمّوا القارورة وهي الوعاء الخاص لاستقراء الماء فيها، ولم يسمّوا كل مستقرّ لمائع أو غيره كالحوض ونحوه قارورة (زر، بحر٢، ٨٧، ١٦)

- لا يدخل الاشتقاق في سبعة أشياء وهي الأسماء العجمية كإسماعيل والأصوات، ك "غاق"، والحروف وما أشبهها من المتوغّلة في البناء نحو "من" و"ما"، والأسماء النادرة نحو "طوبى له" اسم للنعمة، واللغات المتداخلة نحو "الجون" للأسود والأبيض، والأسماء الخماسية كسفرجل، ويدخل فيما عدا ذلك (زر، بحر٢، ٨٨، ٥)

- الاشتقاق هو لغة الإقطاع، واصطلاحًا من حيث قيامه بالفاعل، (ردّ لفظ إلى) لفظ (آخر)، وإن كان الآخر مجازًا (لمناسبة بينهما في المعنى) بأن يكون معنى الثاني في الأول (و)في (الحروف الأصلية) بأن تكون فيهما على ترتيب واحد، كما في الناطق من النطق بمعنى التكلّم حقيقة، وبمعنى الادلة مجازًا كما في قولك الحال ناطقة بكذا أي دالّة عليه، وقد لا يشتقّ من المجاز كما في الأمر بمعنى الفعل مجازًا ... وقضية الردّ ما صرّح به الأصل أنّه لا بدّ في تحقيق الاشتراك من تغيير بين اللفظين تحقيقًا كما في ضرب من الضرب أو تقديرًا كما في طلب من الطلب وحلب من الحلب، فتقدّر فتحة اللام في الفعل غيرها في المصدر كما قدّروا ضمّ النون في جنب جمعًا غيرها فيه مفردًا ثم ما ذكر تعريف للاشتقاق المراد عند الإطلاق وهو الصغير أما الكبير فليس فيه الترتيب كما في الجبذ والجذب والأكبر ليس

فيه جميع الأصول كما في الثلم والثلب ويقال فيها أيضًا أصغر وصغير وكبير وأصغر وأوسط وأكبر. (وقد يطّرد) المشتقّ كاسم (الفاعل) نحو ضارب لكل من وقع منه الضرب (وقد يختصّ) بشيء (كالقارورة) من القرار للزجاجة المعروفة دون غيرها ممّا هو مقرّ للمائع ككوز، (ومن لم يقم) أي يتعلّق (به) من الأشياء (وصف لم يشتقّ منه) أي من الوصف أي لفظه (اسم عندنا) (نص، لب، ٤٤، ٢)

- الاشتقاق أن تجد بين اللفظين تناسبًا في المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر وأركانه أربعة: أحدها اسم موضوع لمعنى، وثانيها شيء آخر له نسبة إلى ذلك المعنى، وثالثها مشاركة بين هذين الإسمين في الحروف الأصلية، ورابعها تغيير يلحق ذلك الاسم في حرف فقط أو حركة فقط أو فيهما معًا. وكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة إما أن يكون بالزيادة أو النقصان أو بهما معًا. فهذه تسعة أقسام: أحدها زيادة الحركة ثانيها زيادة الحرف ثالثها زيادتهما رابعها نقصان الحركة خامسها نقصان الحرف سادسها نقصانهما سابعها زيادة الحركة مع نقصان الحرف ثامنها زيادة الحرف مع نقصان الحركة تاسعها أن يزاد فيه حركة وحرف وينقص عنه حركة وحرف. وقيل تنتهي أقسامه إلى خمسة عشر وذلك لأنه يكون إما بحركة أو حرف بزيادة أو نقصان أو بهما والتركيب مثنى وثلاث ورباع (شو، فح، ١٧، ٢)

- ينقسم (الإشتقاق) إلى الصغير والكبير والأكبر لأن المناسبة أعمّ من الموافقة فمع الموافقة في الحروف والترتيب صغير وبدون الترتيب كبير نحو جذب وجبذ وكنى وناك وبدون الموافقة أكبر لمناسبة ما كالمخرج في ثلم وثلب أو الصفة كالشدّة في الرجم، والرقم فالمعتبر في الأولين الموافقة وفي الأخير المناسبة. والاشتقاق الكبير والأكبر ليس من غرض الأصولي لأن المبحوث عنه في الأصول إنما هو المشتق بالاشتقاق الصغير (شو، فح، ١٧، ٩)

- الاشتقاق وهو أن تجد بين اللفظين تناسبًا في المعنى والتركيب فتردّ أحدهما إلى الآخر وأركانه أربعة: أحدها إسم موضوع لمعنى. وثانيها شيء آخر له نسبة إلى ذلك المعنى. وثالثها مشاركة بين هذين الإسمين في الحروف الأصلية. ورابعها تغيير يلحق ذلك الإسم في حرف فقط أو حركة فقط أو فيهما معًا وكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة إما أن يكون بالزيادة أو النقصان أو بهما معًا (صد، أمل، ١١، ٥)

- ينقسم (الاشتقاق) إلى الصغير والكبير والأكبر. لأن المناسبة أعمّ من الموافقة فمع الموافقة في الحروف والترتيب صغير وبدون الترتيب كبير نحو جذب وجبذ وكنى ونكي وبدون الموافقة أكبر لمناسبة ما كالمخرج في ثلم وثلب أو الصفة كالشدّة في الرجم والرقم فالمعتبر في الأولين الموافقة وفي الأخير المناسبة والاشتقاق الكبير والأكبر ليس من غرض الأصولي لأن المبحوث عنه في الأصول إنما هو المشتقّ بالاشتقاق الصغير (صد، أمل، ١١، ١٢)

- اختلفوا هل بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الإسم المشتقّ فيكون للمباشر حقيقة اتّفاقًا وفي الاستقبال مجازًا اتّفاقًا، وفي الماضي الذي قد انقطع خلاف مشهور بين الحنفية والشافعية

فقالت الحنفية مجاز وقالت الشافعية حقيقة وإليه ذهب ابن سينا من الفلاسفة وأبو هاشم من المعتزلة وتفصيل ذلك في مغتنم الحصول. والحقّ أن إطلاق المشتقّ على الماضي الذي قد انقطع حقيقة لاتّصافه بذلك في الجملة. وقد ذهب قوم إلى التفصيل فقالوا إن كان معناه ممكن البقاء اشترط بقاؤه فإذا مضى وانقطع فمجاز وإن كان غير ممكن البقاء لم يشترط بقاؤه فيكون إطلاقه عليه حقيقة وذهب آخرون إلى الوقف ولا وجه له فإن أدلّة صحّة الإطلاق الحقيقي على ما مضى وانقطع ظاهرة قوية (صد، أمل، ١١، ٢١)

إشتقاق كبير

- الإشتقاق الكبير وهو موافقة لفظين في الحروف الأصول غير مرتّبة مع موافقة أو مناسبة في المعنى: كالجبذ والجذب (با، يسر١، ٦٧، ٤)

أشعري

- عند المعتزلة الأفعال حسنة وقبيحة لذواتها أو لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك إلّا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال، فإنّه ممّا لا سبيل للعقل إليه لكن الشرع إذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين. وعند الأشعري لا يثبت الحسن والقبح إلّا بالشرع وهذا مبني على أمرين، يعني أن العمدة إثبات ذلك أمران: أحدهما أنّ حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بأنّه حسن أو قبيح بناءً على تحقّق ما به الحسن أو القبح. وثانيهما أنّ فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق في الثواب أو العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه، وليس المراد أنّ مذهب الأشعري مبني على هذين الأمرين بمعنى أنّه لا بدّ من تحقّقهما ليثبت مذهبه، بل كل من الأمرين مستقلّ بإفادة مطلوبه، بل وله أدلّة أخرى على مذهبه مستغنية عن الأمرين (تف، وضح١، ١٧٣، ٧)

إشكال

- المبتدع بأن وضع الوسيلة لترك ما بيِّن وإخفاءِ ما أظهر، لأنّ من شأنه أن يدخل الإشكال في الواضحات، من أجل اتّباع المتشابهات، لأنّ الواضحات، تهدم له ما بنى عليه من المتشابهات، فهو آخذ في إدخال الإشكال على الواضح، حتى يرتكب ما جاءَت اللعنة في الابتداع به من الله والملائكة والناس أجمعين (شط، عصم١، ٨٦، ١٨)
- الإشكال نوعان. ١- إشكال من ذات اللفظ أو الأسلوب. ٢- إشكال ناشئ من التعارض الظاهري (دري، نهج، ١٠٣، ٦)

إشمام

- الإشمام وهو الإشارة بالشفتين إلى الحركة بُعيْد الإسكان من غير تصويت فيدركه البصير لا غير (أم، قرر٢، ٢١٨، ٥)
- الإشمام وهو الإشارة بالشفتين إلى الحركة بعيد الإسكان من غير تصويت فيدركه البصير لا غير (با، يسر٣، ١١، ٨)

إشهاد في العقود

- الإشهاد في العقود لكي يكون الوفاء بالعقود

كاملًا لا نزاع فيه، وهو تحقيق للأوامر الصريحة، وهي الوفاء بالعقود (زه، زهص، ٩٦، ٢١)

أشياء

- هل الأشياء في العقل قبل ورود الشرع على الحظر أم على الإباحة؟ قال أبو محمد: قال قوم الأشياء كلها في العقل قبل ورود الشرع على الحظر. وقال آخرون: بل هي على الإباحة. وقال آخرون: بل هي على الحظر حاشا الحركة النقلية من مكان إلى مكان وشكر المنعم فقط. وقال آخرون: بل هي على الإباحة حاشا الكفر والظلم وجحد المنعم. وقال آخرون: وهم جميع أهل الظاهر وطوائف من أهل أصحاب القياس ليس لها حكم في العقل أصلًا لا بحظر ولا بإباحة وإن كان ذلك موقوف على ما تَرِدُ به الشريعة (حز، حكا١، ٥٢، ٨)
- الأشياء في الأصل مباحة على أحد الوجهين. فإذا ورد الأمر بعد الحظر ارتفع الحظر وعاد إلى الأصل وهو الإباحة (كلو، تم١، ١٨٤، ١٤)

أشياء قبل ورود الشرع

- الأشياءُ قبل ورود الشرع على الإباحة؛ لِأنَّها نافعةٌ خاليةٌ عن أَمارة المفسدة، ولا ضررَ على المالك في تناولها، فكانت مُباحَة (ح، مبا، ٩٣، ٨)

أصالة الاحتياط

- الشكّ على نحوين: ١- أن تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع أي قد اعتبرها وهذا هو مجرى (الاستصحاب). ٢- ألا تكون له حالة سابقة أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع. وهذه الحالة لا تخلو عن إحدى صور ثلاث: أ - أن يكون التلكيف مجهولًا مطلقًا، أي لم يعلم حتى بجنسه. وهذه هي مجرى (أصالة البراءة). ب - أن يكون التكليف معلومًا في الجملة مع إمكان الاحتياط. وهذه مجرى (أصالة الاحتياط). جـ - أن يكون التكليف معلومًا كذلك ولا يمكن الاحتياط. وهذه مجرى (قاعدة التخيير) (مظ، مصف٢، ٢٣٦، ١٢)

أصالة البراءة

- الشكّ على نحوين: ١- أن تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع أي قد اعتبرها وهذا هو مجرى (الاستصحاب). ٢- ألا تكون له حالة سابقة أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع. وهذه الحالة لا تخلو عن إحدى صور ثلاث: أ - أن يكون التكليف مجهولًا مطلقًا، أي لم يعلم حتى بجنسه. وهذه هي مجرى (أصالة البراءة). ب - أن يكون التكليف معلومًا في الجملة مع إمكان الاحتياط. وهذه مجرى (أصالة الاحتياط). جـ - أن يكون التكليف معلومًا كذلك ولا يمكن الاحتياط. وهذه مجرى (قاعدة التخيير) (مظ، مصف٢، ٢٣٦، ١٠)

أصحاب الرأي

- أصحاب الرأي جرّدوا المعاني فنظروا في الشريعة بها واطّرحوا خصوصيات الألفاظ. والظاهرية جرّدوا مقتضيات الألفاظ فنظروا في الشريعة بها، واطّرحوا خصوصيات المعاني

القياسية، ولم تتنزّل واحدة من الفرقتين إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناءً على كلّي ما اعتمدته في فهم الشريعة (شط، وفق٤، ٢٣٠، ١٢)

أصحاب الظاهر

- ذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وقالوا: لا يجوز الحكم - البتة في شيء من الأشياء كلها - إلا بنصّ كلامه الله تعالى، أو نصّ كلام النبي صلى الله عليه وسلم، أو بما صحّ عنه صلى الله عليه وسلم من فعل أو إقرار، أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها، متيقن أنه قاله كل واحد منهم، دون مخالف من أحد منهم، أو بدليل منهم، دون مخالف من أحد منهم، أو بدليل من النص، أو من الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، والإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بد، لا يجوز غير ذلك أصلًا (حز، حكا٧، ٥٥، ١٩)

إصرار

- التوبة وضدّها الإصرار (كل، كف١، ٢٢، ١٧)

إصطلاح

- الإصطلاح فبأن يجمع الله دواعي جمع من العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم وحاجتهم من تعريف الأمور الغائبة التي لا يمكن الإنسان أن يصل إليها فيبتدئ واحد ويتبعه الآخر حتى يتمّ الاصطلاح، بل العاقل الواحد ربما ينقدح له وجه الحاجة وإمكان التعريف بتأليف الحروف فيتولّى الوضع ثم يعرف الآخرين بالإشارة والتكرير معها للفظ مرة بعد أخرى، كما يفعل الوالدان بالولد الصغير وكما يعرّف الأخرس ما في ضميره بالإشارة (غز، مس١، ٣١٩، ٢)

- الاصطلاح ذو مفهوم مركّز محدّد من قبل المشرّع، ولا يفهم إلا من جهته، ولذلك سمّاه علماء الأصول "مجملًا" كألفاظ الصلاة والصيام والزكاة والربا. - فهذه الألفاظ ليس مقصودًا منها معانيها اللغوية، لأن الشارع نقلها من اللغة واستعملها في معانٍ خاصة. إذن الإجمال نوع من الإبهام والغموض لا يمكن جلاؤه وتفسيره إلا من قبل المشرّع نفسه (دري، نهج، ٥٧، ٧)

إصطلاحات

- الاصطلاحات هي الألفاظ الموضوعة للحقائق، واللفظ هو المفيد للمعنى عند التخاطب، والمفيد قبل المُفاد، فاللفظ ومباحثه متقدّمة طبعًا (قر، نقح، ٤، ١٢)

- يعمد الشارع إلى اصطفاء ألفاظ من اللغة، ينقلها من معانيها اللغوية، ليضع لها معاني ومفاهيم خاصة، وهي ما تسمّى في عرفنا بالاصطلاحات (دري، نهج، ٥٧، ٦)

- لا علم بلا اصطلاحات (دري، نهج، ٥٩، ٤)

أصل

- الاجتهاد في الشرع ينتظمُ ثلاثة معان: أحدها: القياس الشرعي على علة مستنبطة، أو منصوص عليها، فيردّ بها الفرع إلى أصله، وتحكم له بحكمه بالمعنى الجامع بينهما. وإنما صار هذا من باب الاجتهاد - وإن كان قياسًا - من قبل أن تلك العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها عارية منه وكانت كالأمارة، وكان طريق إثباتها علامة للحكم: الاجتهاد،

وغالب الظن لم يوجب ذلك لنا العلم بالمطلوب، فلذلك كان طريقه الاجتهاد. والضرب الآخر من الاجتهاد: هو ما يغلب في الظن من غير علة يجب بها قياس الفرع على الأصل، كالاجتهاد في تحرّي جهة الكعبة لمن كان غائبًا عنها، وكتقويم المستهلكات، وجزاء الصيد، والحكم بمهر المثل، ونفقة المرأة، والمتعة، ونحوها. فهذا الضرب من الاجتهاد، كلّفنا فيه الحكم بما يؤدّي إليه غالب الظن، من غير علة يقاسَ بها فرع على أصله. والضرب الثالث: الاستدلال بالأصول على ما سنذكره بعد فراغنا من ذكر وجوه القياس (جص، فص٤، ١٢، ٤)

- الحادثة - إذا كانت من أصل مخالف لأصل آخر في موضوعهما: فإنه لا يردّ إلى الأصل الذي يخالف لأصل الحادثة في موضوعه (جص، فص٤، ١٣١، ١٧)

- قد يكون علة الحكم وصفين من أوصاف الأصل وأكثر، وقد يكون وصفًا واحدًا. وغير جائز أن يكون جميع أوصافه علة للحكم. فإذا كانت العلة ذات أوصاف فجميع تلك الأوصاف علة واحدة (جص، فص٤، ١٣٧، ١٦)

- وجه استخراج العلل الشرعية والقياس بها، فإن الفقهاء مختلفون فيه. فمنهم من يعتبر تشابه الأصل والفرع في صورتهما وذواتيهما دون غيرهما، ما دام يجد له شبهًا من هذا الوجه. ومنهم من يعتبر اشتباههما من جهة الأحكام (جص، فص٤، ١٤٤، ١٢)

- يرد الفرع إلى الأصل بالاسم، إذا تعلّق الحكم بالإسم، فيكون الإسم حينئذٍ عَلَمَ الحكم، والوصول إلى معرفة المعنى الذي عَلَمُ الحكم وأمارته، ونسمّيه علة من وجهين: أحدهما: بالتوقف عليه. والآخر: بالنظر والاستدلال (جص، فص٤، ١٤٧، ٧)

- يثبت الأصل معلولًا بالتوقف على العلة، وبفحوى النص وبالاستدلال عليه (جص، فص٤، ١٥١، ٧)

- كل أصل ثبت بنص أو اتفاق، فإنّا متى قسنا عليه بعلة، أو اقتضيناها، فحكم الأصل يتعلق بالنص أو الاتفاق، وحكم الفرع متعلّق بالعلة المستنبطة منه (جص، فص٤، ١٨٧، ١١)

- الأصل، فقد ذكر قاضي القضاة أنه مستعمل في أربعة أشياء: أحدها الطريق إلى الشيء كالكتاب، هو أصل الأحكام. وأحدها الحكم المقيس عليه، وهو أصل القياس. وأحدها الشيء الذي لا يصح العلم بغيره إلا مع العلم به، كالموصوف والصفة. وأحدها الحكم الذي لا يقاس عليه غيره، كدخول الحمام بغير عوض مقدَّر (بص، مع٢، ٧٠٠، ٣)

- الأصل - هو ما أدرك بأوّل العقل وبالحس وقد ذكرناه قبل (حز، حكا١، ٤١، ١٨)

- الأصل عند الفقهاء: ما قِيسَ عليه الفرعُ بعلة مستنبطَةٍ منه (بج، حكف١، ٥٢، ٦)

- الأصل: فهو الكتاب والسنة والإجماع (بج، حكف١، ٦٩، ٥)

- إذا ثبتَ الحكمُ في الفرع بالقياس على أصل، جاز أن يجعل هذا الفرع أصلًا لفرع آخر يُقاس عليه بعلة أخرى في أحد الوجهين، وهو قول أبي عبدالله البصري من أصحاب أبي حنيفة - رحمه الله. ومن أصحابنا من قال: لا يجوز، وهو قول أبي الحسن الكرخي. لنا: هو أن الفرع لما ثبتَ الحكم به بالقياس، صار أصلًا

بنفسه فجاز أن يستنبط منه معنى، ويقاس عليه غيره، كالأصل الثابت بالنص (شي، تبص، ٤٥٠، ٢)

- لا يصح ردّ الفرع إلى الأصل إلا بعلة مقتضية للحكم، أو شبه يدلّ عليه. وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: يصحّ ردّ الفرع إلى الأصل بضرب من الشبه. لنا: هو أنه إثبات حكم من جهة القياس، فاعتبر فيه معنى مخصوصًا، كالقياس في العقليات. ولأنه لو جاز رد الفرع إلى الأصل من غير علة مخصوصة، لما احتيج إلى النظر والفكر، ولو كان كذلك، لاشترك العلماء والعامة في القياس، وهذا لا يقوله أحد، فدلّ على أنه لا بد من شبه مخصوص للحكم، به يعلّق. ولأنه لو جاز رد الفرع إلى الأصل بمجرّد الشبه، لم يكن حمل الفرع على بعض الأصول، بأولى من حمله على البعض، لأنه ما من فرع تردّد بين أصلين، إلا وفيه شبه من كل واحد من الأصلين (شي، تبص، ٤٥٨، ٢)

- الأصل تستعمله الفقهاء في أمرين: أحدهما في أصول الأدلّة وهي الكتاب، والسنة والإجماع. ويقولون هي الأصل، وما سوى ذلك من القياس. ودليل الخطاب وفحوى الخطاب ... ويستعملونه في الشيء الذي يقاس عليه كالخمر أصل للنبيذ والبرّ أصل للأرز؛ وحدّه ما عُرِف حكمه بلفظ تناوله أو ما عرف حكمه بنفسه (شي، جا، ٥٥، ٢١)

- الأصل (الذي يدلّ على صحة العلة) فهو قول الله عز وجل وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله والإجماع، فأما قول الله تعالى وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فدلالتهما من وجهين أحدهما: من جهة النطق. والثاني من جهة الفحوى والمفهوم (شي، جا، ٥٩، ١٨)

- الأصل: ما صحّ له الفرع. وقيل: ما عُرِف بنفسه. وقيل: ما يُقاس عليه الفرع. أو ما يُلْحَق به الفرع. أو ما لم يَسْتحلْ بفرع غيره عنه (جون، جهك، ٦٠، ٧)

- مواضع الاحتمال من كل قياس وهي ستة: الأول يجوز أن لا يكون الأصل معلولًا عند الله تعالى فيكون القائس قد علّل ما ليس بمعلَّل. الثاني أنه إن كان معلَّلًا فلعلّه لم يصب ما هو العلة عند الله تعالى بل علّله بعلة أخرى. الثالث أنه إن أصاب في أصل التعليل وفي عين العلة فلعلّه قُصّر على وصفين أو ثلاثة وهو معلَّل به مع قرينة أخرى زائدة على ما قصّر اعتباره عليه. الرابع أن يكون قد جمع إلى العلة وصفًا فيظنها موجودة بجميع قيودها وقرائنها ولا تكون كذلك. السادس أن يكون قد استدل على تصحيح العلة بما ليس بدليل وعند ذلك لا يحلّ له القياس، وإن أصاب العلة كما لو أصاب بمجرد الوهم والحدس من غير دليل وكما لو ظن القبلة في جهة من غير اجتهاد فصلى فإنه لا تصحّ الصلاة. وزاد آخرون احتمالًا سابعًا وهو الخطأ في أصل القياس إذ يحتمل أن يكون أصل القياس في الشرع باطلًا وهذا خطأ لأن صحة القياس ليس مظنونًا بل هو مقطوع (غز، مس٢، ٢٧٩، ٢)

- لا مجال للنظر العقلي ... إلا في تحقيق وجود علة الأصل في الفرع، فإن العلة إذا كانت محسوسة كالسكر والطعم والطوف في السؤر فوجود ذلك في النبيذ والأرز والفأرة قد يُعلم بالحس وبالأدلة العقلية. أما أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن إلا

بالأدلة السمعية (غز، مس٢، ٢٨٠، ٥)

- (شرط الأصل) أن يكون حكم الأصل ثابتًا فإنه إن أمكن توجيه المنع عليه لم ينتفع به الناظر ولا المناظر قبل إقامة الدليل على ثبوته (غز، مس٢، ٣٢٥، ٧)

- (شرط الأصل) أن يكون الحكم ثابتًا بطريق سمعي شرعي، إذ ما ثبت بطريق عقلي أو لغوي لم يكن حكمًا شرعيًا والحكم اللغوي والعقلي لا يثبت قياسًا (غز، مس٢، ٣٢٥، ٨)

- (شرط الأصل) أن يكون الطريق الذي به عرف كون المستنبط من الأصل علة سمعًا لأن كون الوصف علة حكم شرعي ووضع شرعي (غز، مس٢، ٣٢٥، ٩)

- (شرط الأصل) أن لا يكون الأصل فرعًا لأصل آخر بل يكون ثبوت الحكم فيه بنص أو إجماع، فلا معنى لقياس الذرة على الأرز، ثم قياس الأرز على البرُ لأن الوصف الجامع إن كان موجودًا في الأصل الأول كالطعم مثلًا فتطويل الطريق عبث، إذ ليست الذرة بأن تجعل فرعًا للأرز أولى من عكسه وإن لم يكن موجودًا في الأصل فبم يعرف كون الجامع علة وإنما يعرف كون الشبه والمناسب علة بشهادة الحكم وإثباته على وفق المعنى (غز، مس٢، ٣٢٥، ١١)

- (شرط الأصل) أن يكون دليل إثبات العلة في الأصل مخصوصًا بالأصل لا يعمّ الفرع (غز، مس٢، ٣٢٦، ٥)

- (شرط الأصل) أن لا يتغيّر حكم الأصل بالتعليل ومعناه ما ذكرناه من أن العلة إذا عكّرت على الأصل بالتخصيص فلا تقبل (غز، مس٢، ٣٢٦، ١٤)

- (شرط الأصل) أن لا يكون الأصل معدولًا به عن سنن القياس فإن الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره (غز، مس٢، ٣٢٦، ١٦)

- الأصل فهو: ما ثبت بنفسه، أو ما ثبت حكم غيره به (كلو، تم١، ٢٤، ٦)

- الأصلُ فقد يُطلقُ على أمرين: الأوّل ما بُنِيَ عليهِ غيرُهُ، كقولنا: إنَّ معرفةَ اللهِ أصلٌ في معرفةِ رسالةِ الرسولِ، من حيث إنَّ معرفةَ الرسولِ تنبني على معرفةِ المرسِل. الثاني ما عُرِفَ بنفسهِ من غير افتقارٍ إلى غيرهِ، وإنْ لم يبنَ عليهِ غيرهُ، وذلك كما تقوله في تحريم الربا في النقدين، فإنَّهُ أصلٌ، وإن لم يُبنَ عليهِ غيرُهُ (أمد، حكم٣، ٢٧٣، ١٦)

- ذهب الأكثرون إلى أنَّ شرطَ علَّةِ الأصلِ أنْ لا يكونَ محلَّ حكم الأصلِ ولا جزأً من محلّهِ. وذهب آخرون إلى جوازهِ والمختارُ إنَّما هو التفصيلُ، وهو امتناعُ ذلك في المحلّ دون الجزءِ؛ وذلك لأنَّ الكلامَ إنَّما هو واقعٌ في علَّةِ أصلِ القياسِ فلو كانت العلةُ فيهِ هي محلّ حكمِ الأصلِ بخصوصهِ، لكانت العلَّةُ قاصرةً لاستحالةِ كونِ محلِّ حكم الأصلِ بخصوصهِ متحقِّقًا في الفرعِ؛ وإلا كانَ الأصلُ والفرعُ متحدًا، وهو مُحالٌ. نعم إنَّما يُمكنُ ذلك فيما إذا لم تكنْ علَّةُ حكمِ الأصلِ متعدّيةً، لأنَّهُ لا يعدُ في استلزامِ محلِّ الحكمِ لحكمةٍ داعيةٍ إلى ذلك الحكمِ، كاستلزام الأوصافِ العامَّةِ لمحلِّ الأصلِ والفرعِ. وأمَّا الجزءُ، فلا يمتنعُ التعليلُ بهِ، لاحتمالِ عمومِ الأصلِ والفرع (أمد، حكم٣، ٢٨٩، ٢)

- اختلفوا في جوازِ كونِ العلَّةِ في الأصلِ بمعنى الأمارةِ المجرَّدةِ والمختارُ أنَّهُ لا بُدَّ وإنْ تكونَ العلةُ في الأصلِ بمعنى الباعثِ، أي مشتملة على حكمةٍ صالحةٍ أنْ تكونَ مقصودةً للشارعِ مِنْ شَرْعِ الحكمِ، وإلَّا فلو كانت وصفًا طرديًّا

لا حكمةَ فيهِ، بل أمارة مجرَّدة فالتعليلُ بها في الأصلِ ممتنعٌ (أمد، حكم٣، ٢٨٩، ٨)

- أصل الشيء ما منه الشيء لغة ورجحانه أو دليله اصطلاحًا، فمن الأول أصل السنبلة البرة. ومن الثاني الأصل براءة الذمة، والأصل عدم المجاز، والأصل بقاء ما كان على ما كان. ومن الثالث أصول الفقه أي أدلّته (قر، نقح، ١٥، ١٥)

- الأصل هو المحتاج إليه، وقيل: ما ابتنى عليه غيره (نس، كشف١، ٩، ١٩)

- الأصل في الأمر الوجوبُ، نصَّ عليه في مواضع، وبه قال عامَّةُ المالكية، وجمهور الفقهاء، والشافعي، وغيره، وقالت المعتزلة وبعضُ الشافعية: الأصل فيه النَّدْبُ، وقال أكثر الأشعرية، وشيخهم: هو على الوقف بينهما إذا ثبت الاستدعاءُ، وقال قوم: الأصلُ في صيغة الأمر مجردةً الإباحَةُ، وقد نقل الميموني عن أحمد أنه قال: الأمر أسهل من النهي، ونقَلَ عنه عليُّ بن سعيد: ما أَمَر به النبيُّ صلى الله عليه وسلم عندي أَسْهَلُ مما نَهَي عنه؛ فيحتمل أنه أراد أنه على الندب وهو بعيد؛ لمخالفته منصوصاتِه الكثيرةَ، ويحتمل - وهو الأظْهَر - أنه قصد أنه أسهل بمعنى أن جماعة الفقهاء قالوا بالتفرقة بأن الأمر للندب والنهي للتحريم، والنهي على الدوام والأمر لا يقتضي التكرار (تي، سود، ٥، ٣)

- الأصل اسم لما يبتني عليه غيره والفرع اسم لما يبتني على غيره والمعدوم ليس بشيء (بخ، بزد٣، ٤٩١، ١٧)

- الله تعالى كلّفنا العمل بالقياس بطريق وضعه على مثال العمل بالبينات فجعلَ الأصول شهودًا فهي شهود الله ومعنى النصوص هو شهادتها وهو العلة الجامعة بين الفرع والأصل. ولا بدّ من صلاحية الأصول وهو كونها صالحة للتعليل كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ، ولا بدّ من صلاح الشهادة كصلاح شهادة الشاهد بلفظة الشهادة خاصة وعدالته واستقامته للحكم المطلوب فكذلك هذه الشهادة (بخ، بزد٣، ٤٩٢، ٤)

- الأصل في القياس عند أكثر العلماء من أهل النظر هو محلّ الحكم المنصوص عليه، كما إذا قيس الأرز على البُر في تحريم بيعه بجنسه كان الأصل هو البر عندهم لأن الأصل ما كان حكم الفرع مقتبسًا منه ومردودًا إليه ذلك هو البر في هذا المثال (بخ، بزد٣، ٥٤٥، ٦)

- القياس كما يتوقّف على وجود العلة في الأصل يتوقّف على وجودها في الفرع إلا أن وجودها في الفرع يجوز أن يثبت بسائر أنواع الأدلة من الحسّ ودليل العقل والعرف والشرع ووجودها في الأصل لا يثبت إلا بالأدلة الشرعية، لأن كون الوصف علة وضع شرعي، كما أن الحكم كذلك فلم يمكن إثباته إلا بالدليل الشرعي والأدلة الشرعية النصوص والإجماع والاستنباط (بخ، بزد٣، ٦٢١، ٣)

- (من القياس) أن يظهر تأثير عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي ربما يقرّبه منكرًا القياس، إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا تعدّج المحل فإنه إن ثبت أن علة الربا في التمر الكيل فالجص ملحق به بلا شبهة وإن ثبت أن علته الطعم فالزبيب ملحق به قطعًا، إذ لا يبقى إلا اختلاف عدد الأشخاص التي هي مجاري المعنى، ويكون ذلك كظهور أثر الوِقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي إذ يكون

التركي والهندي في معناه (بخ، بزد٣، ٦٢٥، ٤)

- الأصل: ما ينبني عليه غيره (حن، قعد، ٨، ١٢)

- الأصل له معنيان معنى في اللغة، ومعنى في اصطلاح، فأمّا معناه اللغوي فاختلفوا فيه على عبارات: أحدها ما يبنى عليه غيره، قاله أبو الحسين البصري في شرح العمدة، ثانيها المحتاج إليه قاله الإمام في المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل، ثالثها ما يستند تحقّق الشيء له، قاله الآمدي في الأحكام ومنتهى السول، رابعها ما منه الشيء: قاله صاحب الحاصل، خامسها منشأ الشيء، قال بعضهم وأقرب هذه الحدود هو الأول والأخير، وأمّا في الاصطلاح فله أربعة معان أحدها الدليل كقولهم أصل هذه المسألة الكتاب والسنّة أي دليلها. ومنه أيضًا أصول الفقه، أي أدلّته، الثاني الرجحان، كقولهم الأصل في الكلام الحقيقة، أي الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز، الثالث القاعدة المستمرّة كقولهم إباحة الميتة للمضطرّ على خلاف الأصل: الرابع الصورة المقيس عليها على اختلاف مذكور في القياس في تفسير الأصل (اس، مهس١، ١٨، ٤)

- إن كان قول الفرع أقوى في الإثبات من قول الأصل، كما إذا كان الفرع جازمًا، والأصل غير جازم. فإنّه يقبل، سواء استوى الاحتمالان اللذان عند الأصل أم لا، وإن كان الأقوى هو كلام الأصل، أو كانا سواء فالأمر كما قالوا (اس، مهس٢، ٣٥٣، ٥)

- الحكم في الفرع قد يكون أولى من ثبوته في الأصل، وقد يكون مساويًا له، وقد يكون دونه، فالأولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف، فإنّ الأذى فيه أكثر، أما المساوي فكقياس الأمة على العبد في سراية العتق من البعض إلى الكل فإنّه قد ثبت في العبد بقوله عليه الصلاة والسلام "من أعتق مُشْرِكًا لَهُ في عَبْدٍ قَدُمَ عَلْيه" ثم قسنا عليه الأمة وهما متساويان في هذا الحكم لتساويهما في علّته، وهي تشوف الشارع إلى العتق، ويسمّى هذان القسمان بالقياس في معنى الأصل، ويسمّيان أيضًا بالقياس الجلي وهو ما يقطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع، فأنّا نقطع بأنّ الفارق بين العبد والأمّة وهو الذكورة والأنوثة لا تأثير لهما في أحكام العتق، وأمّا الأدون فهي الأقيسة التي تستعملها الفقهاء في مباحثهم، كقياس البطيخ على البر في الربا بجامع الطعم، فإنّه يحتمل أن تكون العلّة إنّما هو القوت أو الكيل (اس، مهس٣، ٣٨، ١٢)

- الأصل براءة الذمّة، ولذا لم يقبل في شغلها شاهد واحد، ولذا كان القول قول المدَّعَى عليه لموافقته الأصل، والبيّنة على المدّعي لدعواه ما خالف الأصل فإذا اختلفا في قيمة المتلف والمغصوب فالقول قول الغارم، لأنّ الأصل البراءة عمّا زاد (نج، نظر، ٦٤، ٥)

- يسقط الفرع إذا سقط الأصل. ومن فروعه قولهم: إذا برأ الأصيل برأ الكفيل بخلاف العكس، وقد يثبت الفرع وإن لم يثبت الأصل (نج، نظر، ١٣٤، ١٦)

- الأصلِ على كلِ تقدير لا بدّ أن يكون مقطوعًا به؛ لأنّه إن كان مظنونًا تطرّق إليه احتمالُ الإِخلافِ، ومثل هذا لا يُجعل أصلًا في الدين عملًا بالاستقراء، والقوانينُ الكلّيةُ لا فرقَ بينها وبين الأصولِ الكلّيةِ التي نُصّ عليها (شط،

وفق١، ٣٢، ٣)

- كل تكملة فلها - من حيث هي تكملة - شرطٌ، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال. وذلك أنّ كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها، فلا يصحّ اشتراطها عند ذلك، لوجهين: أحدها أنّ في إبطال الأصل إبطال التكملة، لأنّ التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف. فإذا كان اعتبار الصفة يؤدّي إلى ارتفاع الموصوف، لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضًا. فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤدّ إلى عدم اعتبارها. وهذا محال لا يتصوّر. وإذا لم يتصوّر لم تُعتبر التكملة واعتبر الأصل من غير مزيد. والثاني أنّا لو قدرنا تقديرًا أنّ المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية، لكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت. وبيان ذلك أنّ حفظ المهجة مهمٌّ كلّي، وحفظًا لمروءات مستحسن. فحُرِّمت النجاسات حفظًا للمروءات، وإجراءً لأهلها على محاسن العادات. فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس، كان تناوله أولى (شط، وفق٢، ١٣، ١٦)

- إشتمال القياس على الأصل والفرع والعلّة والحكم وتنبيه على أنّ المراد بالفرع محل الحكم المطلوب إثباته فيه، وبالأصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه (تف، نهي٢، ٢٠٤، ٣٨)

- المساواة في العلّة لا تنافي كون الحكم في الفرع أقوى أو أدنى وكونه أقوى أو أدنى لا ينافي المماثلة لحكم الأصل، لأنّ المراد بها عدم الإختلاف في عين الحكم أو جنسه والمراد بالعينية المساواة في تمام الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف إلّا بالعدد (تف، نهي٢، ٢٣٣، ٤)

- قال القفّال الشاشي: الأصل: ما تفرّع عنه غيره، والفرع: ما تفرّع عن غيره، وهذا أسدّ الحدود، فعلى هذا لا يقال في الكتاب: إنّه فرع أصله الحسّ، لأنّ الله تعالى تولّاه وجعله أصلًا دلّ العقل عليه. قال: والكتاب والسنّة أصل، لأنّ غيرهما يتفرّع عنهما، وأما القياس فيجوز أن يكون أصلًا على معنى أنّ له فروعًا تنشأ عنه، ويتوصّل إلى معرفتها من جهته، كالكتاب أصل لما ينبني عليه، وكالسنّة أصل لما يعرف من جهتها، وهو فرع على معنى أنّه إنّما عرف بغيره وهو الكتاب أو غيره، وكذلك السنّة والإجماع. قال: وقيل إنّ القياس لا يقال له: أصل ولا فرع، لأنّه فعل القائس، ولا توصف الأفعال بالأصل والفرع (زر، بحر١، ١٦، ١)

- قال الأستاذ أبو منصور البغدادي: الأصل ما عُرف به حكمُ غيره، والفرع ما عُرِف بحكم غيره قياسًا عليه (زر، بحر١، ١٦، ١٠)

- قال الماوَرْدي في "الحاوي": قيل: الأصل ما دلّ عليه غيره، والفرع ما دلّ على غيره، فعلى هذا يجوز أن يقال في الكتاب: إنّه فرع لعلم الحسّ، لأنّه الدّال على صحّته (زر، بحر١، ١٦، ١٢)

- قال ابن السَّمْعاني في "القواطع": قيل: الأصل ما انبنى عليه غيره، وقيل: ما يقع التوصّل به إلى معرفة ما وراءه وهما مدخولان، لأنّ من أصول الشرع ما هو عقيم لا يقبل الفرع، ولا يقع به التوصّل إلى ما وراءه بحال، كدية الجنين والقسامة وتحمّل العاقلة، فهذه أصول ليست لها فروع، فالأولى أن يقال:

الأصل كل ما ثبت دليلًا في إيجاب حكم من الأحكام ليتناول ما جلب فرعًا أو لم يجلب (زر، بحر١، ١٦، ١٧)

- (الأصل) يطلق شرعًا على أمور سبقت في أول أصول الفقه وذكر هنا إلكيا منها أربعة: أحدها: ما يقتضي العلم به علمًا بغيره أو يوصل به إلى غيره، كما يقال: إنّ الخبر أصل لما ورد به، والكتاب أصل السنّة لما علم صحّتها به. والثاني: لا يصحّ العلم بالمعنى إلّا به. الثالث: في الحكم الذي لا يعتريه ما سواه، فيقال: هذا الحكم أصل بنفسه لا يقاس عليه. الرابع: الذي يقع به القياس وهو مرادنا (زر، بحر٥، ٧٥، ١)

- قال المتكلّمون: (الأصل) هو النص الدالّ على ثبوت الحكم في محل الوفاق، كخبر الواحد في تحريم الرِبا مثلًا، وحكاه في "الملخّص" عن القاضي، وحكاه صاحب "الواضح" عن المعتزلة. وقال الفقهاء: هو محل الحكم المشبّه به سواء المجمع عليه والمنصوص كالبُر المحكوم به قال ابن السمعاني: وهذا هو الصحيح. قال: وتمامه أنّ الخبر أصل للبُر، والبُر أصل لكل ما يقاس عليه قال: وهذا ظاهر حسن فليعتمد عليه، وقال المحقّقون منهم: إنّه نقيض الحكم الثابت بالخبر قال إلكيا: وهذا هو الأوجه عندنا، ولم نر في كلام المخالف ما يضعفه (زر، بحر٥، ٧٥، ٩)

- لا يشترط الاتّفاق على وجود العلّة في الأصل، بل يكفي انتهاض الدليل عليه، خلافًا لمن شذّ حيث اشترطه (زر، بحر٥، ٧٨، ٩)

- الأصل لفظًا (عامًّا في المباني) أي في كل ما يُبنى عليه شيء سواء كان ذلك في الحسّيات كبناء الجدار على الأساس أو في المعنويات كبناء المسائل الجزئية على القواعد الكلية، كما هو مقتضى عرف اللغة، يعني إذا لم يقصد بالأصول خصوص من المباني فإنّه حينئذٍ من ألفاظ العموم صيغة ومعنى لكونه جمعًا محلّى باللام للاستغراق (أم، قرر١، ١٦، ٩)

- الأصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر إلى غيره ويستقيم إطلاقه على المقيس عليه بالمعنيين، فعلى هذا يكون المراد بالفرع ههنا هو المقيس لا الحكم الثابت في المقيس، لا يقال تفسير الأصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقّف معرفتهما على معرفة القياس، لأنّا نقول ليس هذا تفسيرًا للأصل والفرع بل هو بيان لما صدقا عليه، أي المراد بالأصل المحل الذي يسمّى مقيسًا عليه وبالفرع المحل الذي يسمّى مقيسًا على ما سيصرّح به في بيان الركن (مل، مرق٢، ٢٨٣، ٢٣)

- الأصل ما يبنى عليه غيره، والمدلول مبنيّ على الدالّ (با، يسر٣، ٢، ٢١)

- أجزاء القياس (للجمهور) أي لقول الجمهور أربعة: الأوّل الوصف (الجامع. و)الثاني (الأصل) وهو إما (محلّ الحكم المشبّه به) وعليه الأكثر من الفقهاء والنظّار (أو حكمه) أي حكم المحلّ المذكور، وعليه طائفة (أو دليله) أي دليل حكم المحلّ المذكور، وعليه المتكلّمون. (ومبناه) أي مبنى الخلاف المذكور في تفسير الأصل (على أنّ الأصل ما ينبني عليه غيره) وكل واحد من هذه الثلاثة يصلح لهذا المعنى، (و)بناءً (عليه) أي على أنّ الأصل ما ينبني عليه غيره ... (و)الثالث (حكم الأصل). (و)الرابع (الفرع) وهو (المحلّ المشبّه) على القول بأنّ الأصل هو

المشبّه به (أو حكمه) أي حكم المشبّه على القول بأنّ الأصل هو حكم المشبّه به (با، يسر٣، ٢٧٥، ٢٠)

- الأصل يطلق على أمور منها ما يتقضي العلم به العلم بغيره. ومنها ما لا يصحّ العلم بالمعنى إلا به. ومنها الذي يعتبر به ما سواه. ومنها الذي يقع القياس عليه وهو المراد هنا وقد وقع الخلاف فيه، فقيل هو النص الدالّ على ثبوت الحكم في محل الوفاق وبه قال القاضي أبو بكر والمعتزلة وقال الفقهاء هو محل الحكم المشبّه به قال ابن السمعاني وهذا هو الصحيح. قال الفخر الرازي الأصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق باعتبار تفرّع العلّة عليه، وقال جماعة منهم ابن برهان إن هذا النزاع لفظي يرجع إلى الاصطلاح فلا مشاحة فيه أو إلى اللغة فهي تجوز إطلاقه على ما ذكر وقيل بل يرجع إلى تحقيق المراد بالأصل وهو يطلق تارة على الغالب وتارة على الوضع اللغوي (شو، فح، ١٩٠، ١٢)

- الأصل هو محل الحكم المنصوص عليه كالبر في قياس الأرز عليه والفرع المحل المشبّه به وعند البعض الأصل الدالّ على الحكم في المقيس عليه والفرع هو الحكم الثابت فيه بالقياس (عا، نسم، ١٤٨، ١٩)

- الأصول جمع أصل وهو في اللغة ما يُبتنى عليه غيره وفي الاصطلاح يقال على القاعدة الكلية والراجح والمستصحب والمقيس عليه والدليل والأوفق (صد، أمل، ٤، ١١)

- الأصل يُطلق على أمور منها الذي يقع عليه القياس، وهو المراد هنا وقد وقع الخلاف فيه قال الفقهاء هو الحكم المشبّه به، قال ابن السمعاني وهذا هو الصحيح. وقيل غير ذلك.

وعلى الجملة الفقهاء يسمّون محل الوفاق أصلًا ومحل الخلاف فرعًا ولا مشاحة في الاصطلاحات، ولا يتعلّق بتطويل البحث في هذا كثير فائدة. فالأصل هو المشبّه به ولا يكون ذلك إلا لمحل الحكم لا لنفس الحكم ولا لدليله والفرع هو المشبّه لا لحكمه والعلّة هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع والحكم هو ثمرة القياس والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته لأصله (صد، أمل، ١٦١، ٣)

- الأصل: فهو المقيس عليه على الصحيح، وقيل حكمه، وقيل: دليل حكمه - أي القياس - (سو، حصل، ٢٤١، ٣)

- (الأصل) وهو ما ورد بحكمه نص، ويسمّى: المقيس عليه، والمحمول عليه، والمشبّه به (خل، خلص، ٦٠، ٦)

- أصل وهو في اللغة ما ينبني عليه غيره أما في العرف فله معانٍ متعدّدة. ١- الأصل بمعنى الراجح: يقال الأصل الحقيقة يعني الراجح فإذا تعارضت الحقيقة مع المجاز في لفظ. وقيل الأصل الحقيقة كان معنى ذلك أن الحقيقة ترجّح على المجاز. وإذا تعارض القياس مع خبر الواحد وقبل الأصل خبر الواحد كان معنى ذلك أن خبر الواحد يرجّح على القياس ويقدّم عليه فلا قياس في مقابلة النص. ٢- الأصل بمعنى القاعدة: يقال الأصل رفع الفاعل يعني القاعدة ويقال الأصل الأمر يقتضي الوجوب يعني القاعدة. ٣- الأصل بمعنى الدليل: يقال الأصل في هذا الحكم الكتاب يعني الدليل الذي يستند إليه هذا الحكم هو الكتاب، واستعمال الأصل بمعنى الدليل هو متعارف الفقهاء فكثيرًا ما يعبّرون بأن الأصل في هذا الحكم السنّة أو الأصل في هذا الحكم هو

الإجماع، ويعنون بذلك أن الدليل الذي يستند إليه هذا الحكم هو السنّة أو الدليل الذي يستند إليه هذا الحكم هو الإجماع وهكذا. ٤- الأصل بمعنى المقابل للفرع: يقال أصل النبيذ الخمر يعني أن النبيذ فرع مقيس والخمر أصل مقيس عليه. ٥- الأصل بمعنى المستصحب: يقال للمتّهم الذي يشكّ في نسبة التهمة إليه الأصل في الإنسان البراءة ومعنى ذلك أننا نستصحب لهذا الإنسان البراءة حتى يثبت نقيضها وهو الإدانة (برد، برص، ٢٢، ٧)

- الأصل وهو المقيس عليه الذي هو محل الحكم المنصوص عليه (برد، برص، ٢٣٢، ١٩)

- "أصول الفقه" ١- "أصل" الشيء لغة هو ما بني عليه ذلك الشيء؛ والمراد به هنا في اصطلاح هذا العلم "الدليل" ولما كان الفقه إنما بني على الكتاب والسنّة والإجماع والاجتهاد فقد اعتبرت هذه الأربعة أصولًا للفقه، بمعنى أنها أدلّة للفقه. ٢- "الفقه" لغة هو العلم والفهم؛ والمراد به هنا "العلم بالأحكام الشرعية". ٣- وبناءً على ما تقدّم، فإن المراد من "علم أصول الفقه" هو العلم الباحث في أدلّة الأحكام الشرعية، وفي وجوه دلالتها على تلك الأحكام (دوا، دخل، ١٢، ٢)

- جعل العلماء القياس قائمًا على أربعة أركان أولًا - الأصل، وهو الثابت من الأحكام مما يراد القياس عليه. ثانيًا - الفرع، وهو المسألة التي يراد قياسها على الأصل. ثالثًا - العلّة، وهي كل ما اتّخذ سببًا موجبًا للحكم في الأصل، رابعًا - الحكم، أي حكم الأصل الذي يراد تعديته إلى الفرع (دوا، دخل، ٤١٨، ٦)

- الأصل على قسمين: ١- أصل عقلي، والمراد منه ما يحكم به العقل ولا يتضمّن جعل حكم ظاهري من الشارع، كالاحتياط، وقاعدة التخيير، والبراءة العقلية التي مرجعها إلى حكم العقل بنفي العقاب بلا بيان، فهي لا مضمون لها إلا رفع العقاب، لا جعل حكم بالإباحة من الشارع. ٢- أصل شرعي، وهو المجعول من الشارع في مقام الشكّ والحيرة فيتضمّن جعل حكم ظاهري، كالاستصحاب والبراءة الشرعية التي مرجعها إلى حكم الشارع بالاباحة، ومثلها أصالة الطهارة والحلية (مظ، مصف١، ٢٣١، ١٩)

- (الأصل)، وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعًا (مظ، مصف٢، ١٦٤، ٣)

- أصول الفقه: لفظ مركّب من جزأين "المضاف والمضاف إليه" يتوقّف بيان معناه على معرفة معنى جزئية أصول وفقه، ويختلف معناه تبعًا لاختلاف المراد منهما. وهذه الكلمة لما معناها في لغة العرب، وأهل الاصطلاح نقلوها إلى معانٍ آخر ملاحظًا فيها المعنى اللغوي، فالأصول جمع أصل وهو في اللغة ما يبتني عليه غيره سواء كان البناء حسّيًّا كبناء السقف على الجدران أو معنويًّا كبناء الحكم على دليله والمعلول على علّته. وفي الاصطلاح أطلق لفظ الأصل على عدد من المعاني نكتفي بذكر اثنين منها. ١- الدليل: يقال: الأصل في تحريم القتل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الإسراء: ٣٣) بمعنى أن الدليل الدالّ على تحريم القتل هو هذه الآية. والأصل في تحريم زواج المرأة على عمّتها أو خالتها. قول رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا تنكح المرأة على

عمّتها أو خالتها" (الزيلعي، نصب الراية، كتاب النكاح، باب في بيان المحرمات، (ح ٤)، ٣/١٦٩).. الحديث. ٢- القاعدة: يقال: الأصل أن العام يعمل بعمومه حتى يرد ما يخصّصه والمطلق يعمل بإطلاقه حتى يرد ما يقيّده، وكما يقال: الأصل عند أبي حنيفة أن ما يعتقده أهل الذمّة يتركون عليه. بمعنى أن القاعدة عنده ذلك. وهذه المعاني لا يراد منها عند الاستعمال إلا معنى واحدًا لأن ذلك شأن المشترك، ولهذا لما أضيف إلى الفقه تعيّن أن يكون المراد به الدليل أو القاعدة فتكون أصول الفقه هي أدلّة الفقه أو قواعده التي يتوقّف عليها. والفقه في اللغة: الفهم كما يقول الزمخشري في أساس البلاغة، والرازي في مختار الصحّاح، أو هو معرفة باطن الشيء والوصول إلى أعماقه كما يقول الراغب الأصفهاني في مفرداته، فهي أخصّ من مطلق الفهم، وقيل هو العلم. وفي الاصطلاح: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلّتها التفصيلية (شل، شلص، ١٥، ١٢)

- الأصل ويسمّى المقيس عليه والملحق به وهو الواقعة التي ثبت حكمها بالنص أو بالإجماع (شل، شلص، ٢٠٩، ١١)

- الأصل في اللغة: "أسفل كل شيء وجمعه أصول". وقيل فيه: ما يُبنى عليه الشيء فعلم أصول الفقه هو "ما يُبنى عليه الفقه" (عج، أصل، ١٣، ٩)

- الأصل فهو الذي يُبنى عليه القياس، ويجب أن يكون عند أكثرية الفقهاء نصًّا أو إجماعًا، ولا يقاس على حكم ثبت بالقياس (عج، أصل، ٢٤٨، ١٠)

- الأصل هو المقدّمة المطلقة والحمل الأكبر الذي لا يقبل تغييرًا بحدوده ومعانيه أو تبديلًا، وليس فيه من نظر العقل أي شرط بل جلّه سمعي. والأصل له صفة العموم بالرغم من وروده بعض الأحيان مخصّصًا، إلا أنه يسري في كل زمان ومكان (عج، أصل، ٢٤٩، ٢)

- الفرع: هو الواقعة التي يُراد معرفة حكمها بالقياس على الأصل، وله خمسة شروط، تدور معظمها حول الارتباط بالأصل، بحيث يكون الارتباط مقتصرًا على العلّة وعلى التفريع عن النص. وملخّص الشروط ما يلي: الأول، أن لا يتقدّم الفرع في الثبوت على الأصل. الثاني، أن تكون علّة الأصل موجودة في الفرع. الثالث، أن لا يفارق حكم الفرع حكم الأصل في جنسية، ولا في زيادة ولا نقصان. الرابع، أن يكون الحكم في الفرع مما ثبتت جملته بالنص، وإن لم يثبت تفصيله. الخامس، أن لا يكون الفرع منصوصًا عليه (عج، أصل، ٢٥٠، ١٠)

أصل الاستحسان

- أصل الاستحسان على رأي مالك ينبني على هذا الأصل؛ لأنّ معناه يرجع إلى تقديم الإستدلال المرسل على القياس (شط، وفق١، ٤٠، ٤)

أصل أعم

- الاستدلالُ بالأصل الأعمّ على الفرع الأخصّ غير صحيح؛ لأنّ الأصل الأعمَّ كليّ، وهذه القضيةُ المفروضةُ جزئية خاصة، والأعمُّ لا إشعار له بالأخصّ، فالشرع وإن اعتبر كليَّ المصلحة من أين يُعلم اعتبارُهُ لهذه المصلحة الجزئية المتنازَع فيها؟ فالجواب أنّ الأصل

الكلّي إذا انتظم في الاستقراء يكون كليًّا جاريًا مجرى العموم في الأفراد (شط، وفق١، ٤٠، ٦)

أصل رابع

- الأصل الرابع (في أصول الفقه) يسمّى: أ - بالاجتهاد، ب - وبالرأي، ج - وبالعقل، د - وبالقياس أيضًا كما أشار إليه عمر بن الخطاب حين كتب إلى أبي موسى الأشعري يقول له فيما قال: "الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنّة؛ اعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور عند ذلك..." (دوا، دخل، ٣٨، ١١)

أصل الرخصة

- أصل الرخصة وإن كان جزئيًّا بالإضافة إلى عزيمتها، فذلك غير مؤثّر؛ وإلّا لزم أن تقدح فيما أمر به بالترخّص. بل الجزئي إذا كان مستثنى من كلّي فهو معتبر في نفسه؛ لأنّه من باب التخصيص للعموم، أو من باب التقييد للإطلاق (شط، وفق١، ٣٤٠، ٣)

أصل في أبضاع التحريم

- الأصل في الأبضاع التحريم، ولذا قال في كشف الأسرار شرح فخر الإسلام: الأصل في النكاح الحظر، وأبيح للضرورة (نج، نظر، ٧٤، ١١)

أصل في الأشياء

- الأصل في الأشياء على الوقف ليست بمحظورة، ولا مباحة. وقال أبو الفرج المالكي: الأشياء في الأصل على الإباحة. وقال أبو بكر الأبهري: الأشياء في الأصل على الحظر (بج، حكف٢، ٦٠٨، ١٥)

أصل في الأشياء الإباحة

- الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدلّ الدليل على عدم الإباحة - وهو مذهب الشافعي رحمه الله - أو التحريم حتى يدلّ الدليل على الإباحة؟ ونسبه الشافعي إلى أبي حنيفة رحمه الله. وفي البدائع: المختار أنّ لا حكم للأفعال قبل الشرع، والحكم عندنا وإن كان أزليًا، فالمراد به هنا عدم تعلّقه بالفعل قبل الشرع، فانتفى التعلّق لعدم فائدته (نج، نظر، ٧٣، ١٨)

أصل في التشريع

- الأصل في التشريع، أنه تعبير عن إرادة المشرّع، وهذه الإرادة طريق تبيّنها دلالات النصوص، ومن هذه الدلالات يتكوّن منطق التشريع وروحه (دري، نهج، ٥٤٠، ١٣)

أصل في العبادات

- الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلّف التعبّد، دون الإلتفات إلى المعاني. وأصل العادات الإلتفات إلى المعاني (شط، وفق٢، ٣٠٠، ٥)

أصلان

- الحادثة إذا تجاذبها أصلان فردّها إلى ما قرب منها وإلى ما هو من بابها ومن جنسها، وإلى من ردها إلى ما بعد منها، وإلى خلاف جنسها (جص، فص٤، ١٣٠، ٥)

أصول

- من الأصول ما قد قامت دلالته أنه معلول يجب القياسُ عليه، إما من جهة النص، وإما من جهة

الاتفاق أو بدلالة فحوى الخطاب، فمما ثَبُتَ أنه معلول باتفاق القائسين: تحريم النبي صلى الله عليه وسلم التفاضل في الأصناف الستة، واتفق القائلون بالقياس أن هذا الأصل معلول، بمعنى يجب اعتباره في أغياره، وحمل ما سواه عليه، ممّا يشاركه في علته، ودلالة فحوى الخطاب به ظاهرة في كونه معلّلًا لقوله في سياق اللفظ (جص، فص٤، ١٢٩، ٧)

- الأصول فليس شيء منها أشبه بالحادثة من الوجه الذي يجب ردّها إليها من شيء (جص، فص٤، ٣٦٥، ٧)

- لا بد من أن يكون الأشبه حقيقة معلومة عند الله تعالى من الأصول، يتحراها المجتهد، وهو أشبه الأصول بالحادثة، من الوجه الذي يقتضي الرد إليه. وقالوا بذلك في جميع الحوادث، وأنه لا بد أن يكون في الأصول ما هو أشبه بها (جص، فص٤، ٣٦٥، ١١)

- لا يخلو المطلوب بالاجتهاد من أن يكون هو الأشبه، أو أن يكون المطلوب به وجود الشبه بين الحادثة وبين الأصول، وإن لم يكن عند المجتهد أنه أشبه (جص، فص٤، ٣٦٧، ١٥)

- المجتهد إنما يطلب أشبه الأصول بالحادثة (جص، فص٤، ٣٦٨، ٤)

- أصول، فإنه يفيد في اللغة ما يُبتنى عليه غيره ويتفرّع عليه (بص، مع١، ٩، ١٥)

- لا يسوَّغ لأحد أن يعوّل في معرفة الله تعالى وفي معرفة ما يجب له من الأوصاف ويجوز عليه ويتقدّس عنه على التقليد. وكذلك القول في جملة قواعد العقائد. بل ...... يجب على كل معترف أن يستدل في هذه الأصول. ولن يقع له العلوم فيها إلّا بتعقب للنظر الصحيح (جون، جه، ١٠٠، ١)

- الأصول فلا يتعرض فيها لإحدى المسائل ولا على طريق ضرب المثال، بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع ولشرائط صحتها وثبوتها ثم لوجوه دلالتها الجملية إما من حيث صيغتها أو مفهوم لفظها أو مجرى لفظها أو معقول لفظها وهو القياس من غير أن يتعرّض فيها لمسئلة خاصة (غز، مس١، ٥، ٧)

- الأصول فمادته: الكلام، والفقه، واللغة (غز، من، ٤، ٤)

- المعتبرُ - في الأصولِ - اليقينُ، وأنَّهُ لا يحصلُ بالتقليدِ: بخلافِ الفروعِ فإنَّ البغيةَ فيها - الظنُّ، ويمكن حصولُهُ بالتقليدِ؛ ولذلك جازَ للعاميِّ أن يقلِّد في الفروعِ، دونَ الأصولِ (رز، مح٢، ١١٧، ٩)

- أصول أربعة: كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم والإجماع ودليل العقل المبقي على النفي الأصلي (قد، روض، ٦٠، ٢)

- الأصول الأدلة، والفقه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية بالاستدلال (حا، تلو١، ١٨، ١٠)

- الأصول لغة الأدلّة كما في تعريف جميعهم الفقه بالعلم بالأحكام لأنفسها، إذ الفقه لغة الفهم (سب، عطر١، ٤٧، ١)

- الأصول هو العلم التصديقي لا التصويري (اس، مهس١، ٢٦، ١)

- الأصول: جمع أصل، وأصل الشيء، ما منه الشيء، أي: مادّته، كالوالد للولد، والشجرة للغصن. وردّه القَرَافي باشتراك "مِنْ" بين الابتداء والتبعيض، وبأنّه لا يصحّ هنا معنى من معانيها. وأجاب الأصفهاني عن الأول: بأنّ الاشتراك لازم لكن يصار إليه في الحدود حيث

لا يمكن التعبير بغيره، وعن الثاني: بأنّ "من" لابتداء الغاية. وقال الآمدي: ما استند الشيء في تحقيقه إليه. وقال أبو الحسين: ما يبنى عليه غيره، وتبعه ابن الحاجب في باب القياس، وَرُدَّ بأنّه لا يقال: إنّ الولد ينبي على الوالد، بل يقال: فرعه. وقال الإمام: هو المحتاج إليه، وَرُدَّ بأنّه إن أريد احتياج الأثر إلى المؤثّر لزم إطلاقه على الله تعالى، وإن أريد ما يتوقّف عليه الشيء لزم إطلاقه على الجزاء والشرط. وقد التزمه في "المباحث المشرقية" فقال: لا تبعد تسمّيه الشروط، واندفاع الموانع أصولًا باعتبار توقّف وجود الشيء عليها. وقال أبو بكر الصيرفي في كتاب "الدلائل والأعلام": كل ما أثمر معرفة شيء ونبّه عليه فهو أصل له، فعلوم الحسّ أصل، لأنّها تثمر معرفة حقائق الأشياء، وما عداه فرع له (زر، بحر١، ١٥، ٦)

- اختلفوا في عدد الأصول، فالجمهور على أنّها أربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والقياس. قال الرافعي في باب القضاء: وقد يقتصر على الكتاب والسنّة، ويُقال: الإجماع يصدر عن أحدهما، والقياس الردّ إلى أحدهما فهما أصلان. قال في "المطلب": وفيه منازعة لمن جوّز انعقاد الإجماع لا عن أمارة، ولا عن دلالة، وجوّز القياس على المحل المجمع عليه. واختصر بعضهم فقال: أصل ومعقول أصل، فالأصل الكتاب والسنّة والإجماع، ومعقول الأصل هو القياس. قال ابن السَّمْعاني: وأشار الشافعي إلى أنّ جماع الأصول نص ومعنى، فالكتاب والسنّة والإجماع داخل تحت النص، والمعنى هو القياس، وزاد بعضهم العقل فجعلها خمسة.

وقال أبو العباس بن القاص الأصول سبعة: الحسّ والعقل والكتاب والسنّة والإجماع والقياس واللغة. والصحيح: أنّها أربعة (زر، بحر١، ١٧، ١٩)

- يقال (الأصول الأدلّة) فأداة التعريف في الأصول للعهد أي المذكورة في قولنا أصول الفقه، ثم هي جمع أصل وعنه لغة عبارات أحسنها ما يبتنى عليه غيره كما ذكره أبو الحسين وغيره، وأشار المصنّف آنفًا إليه أي من حيث يبتنى عليه لما عرف أنّ قيد الحيثية لا بدّ منه في تعريف الإضافيات، إلّا أنّه كثيرًا ما يحذف لشهرة أمره ويستعمل اصطلاحًا بمعان، المناسب منها هنا الدليل كما ذكره المصنّف ونذكر وجهه قريبًا والمراد بالأدلّة الأدلّة الكلية السمعية (أم، قرر١، ١٧، ١٧)

- الأصول جمع أصل والأصل ما يبتني عليه غيره حسيًّا كان أو عقليًّا كابتناء المعلول على العلّة والمدلول على الدليل (عا، نسم، ٧، ٢٢)

- الأصول هي المناهج التي تحدّ وتبيّن الطريق الذي يلتزمه الفقيه في استخراج الأحكام من أدلّتها، ويرتّب الأدلّة من حيث قوّتها، فيقدّم القرآن على السنّة، والسنّة على القياس وسائر الأدلّة التي لا تقوم على النصوص مباشرة (زه، زهص، ٧، ٢٢)

أصول الأدلة

- أصول الأدلة أربعة (الكتاب، والسنة، والإجماع) وهي سمعية، ويتفرّع عنها القياس والاستدلال، والرابع عقلي وهو (استصحاب الحال) في النفي الأصلي الدال على براءة الذمة (حن، قعد، ١٤، ١٠)

أصول أربعة

- الأصول الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأصيلها، وإنما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها، والمدارك هي الأدلة السمعية ومرجعها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، إذ منه يسمع الكتاب أيضًا وبه يعرف الإجماع، والصادر منه من مدارك الأحكام ثلاثة إما لفظ وإما فعل وإما سكوت وتقرير (غز، مس١، ٣١٥، ٥)

أصول إسلامية

- الأصول الإسلامية علم منهجي وتشريعي وديني؛ وهي آيات دالّات تنمّ عن الذهنية الإسلامية، وتعبِّر أصدق تعبير عن طبيعة التصوّر والمحاكمة الإسلاميتين إزاء مشكلات النقل والعقل، أو النص والفكر المولّد المتجدّد، بمثل ما تعالج معضلات التشريع الثابت في مواجهة المتغيّرات المجتمعية المستجدّة والحادثة، خلال عملية تبدّل العمران وتحوّل المعاش (عج، أصل، ٧، ٢)

أصول الدين

- أُصول الدين، وهو علم الكلام، إنّما حاصله تقرير لأَدلّة القرآن والسنة أَو ما ينشأُ عنها في التوحيد وما يتعلّق به، كما كان الفقه تقريرًا لأدلّتها في الفروع العبادية (شط، عصم١، ٢٨، ٢٣)
- لو جاز جعلُ الظنّي أصلًا في أصولِ الفقه لجاز جعلهُ أصلًا في أصول الدين، وليس كذلك باتّفاق، فكذلك هنا، لأنّ نسبةَ أصولِ الفقه من أصل الشريعة كنسبةِ أصولِ الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنّها كلّياتٌ معتبرةٌ في كلّ ملّة، وهي داخلةٌ في حفظ الدين من الضروريات (شط، وفق١، ٣١، ٢)
- علم أصول الفقه فيه ألفاظ لا تعلم مسمّياتها من غير أصول الدين لكنها تؤخذ مسلّمة فيه. على أن يُبرهن في غيره من العلوم، أو تكون مسلّمة في نفسها. وهي العلم والظنّ والدليل والأمارة والنظر، لأنّ لفظ الطرق يشمل ذلك كله، والحكم أيضًا، إذ لا بدّ فيه من خطاب شرعي، ولا يثبت ذلك بالدليل في غير أصول الدين، وما ذكر منه غير ما عدّدناه، فهو تبع، ولا بدّ من معرفة هذه الأمور في معرفة هذا العلم، ليتوقّف منه إذن على بعضه لا على كله (زر، بحر١، ٢٩، ١٤)

أصول الشرع

- أُصول الشَّرعِ ثلاثة: الكِتَاب، والسُّنة، والإِجْماع والأَصْلُ الرابع: القِياسِ بالمَعْنى المُسْتنبَط مِنْ هذه الأصول (بخ، بزدا، ٦٢، ٥)

أصول العبادات

- أصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحجّ، وما أشبه ذلك. والعاداتُ راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضًا؛ كتناول المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، وما أشبه ذلك. والمعاملاتُ راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضًا، لكن بواسطة العادات. والجنايات – ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر – ترجع إلى حفظ الجميع من جانب

العدم. والعبادات والعادات قد مُثِّلت. والمعاملات ما كان راجعًا إلى مصلحة الإنسان مع غيره؛ كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع. والجنايات ما كان عائدًا على ما تقدّم بالإبطال فشُرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح؛ كالقصاص والدّيات - للنفس، والحدّ - للعقل، وتضمين قيم الأموال - للنسل، والقطع والتضمين - بالمال، وما أشبه ذلك (شط، وفق٢، ٨، ١٣)

أصول الفقه

- أصول الفقه أربعة. كتاب الله تعالى، وسنّة رسوله، وإجماع الأمة والقياس (شش، ششا، ١٣، ٧)
- أصول الفقه، فإنه يفيد، على موجَب اللغة، ما يتفرّع عليه الفقه. كالتوحيد والعدل وأدلّة الفقه. ويفيد، في عرف الفقهاء، النظر في طُرق الفقه على طريق الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وما يتّبع كيفية الاستدلال بها (بص، مع١، ٩، ١٦)
- أصول الفقه هي طرق الفقه، وكيفية الاستدلال بها، وما يتّبع كيفية الاستدلال بها (بص، مع١، ١٣، ٣)
- وأصولُ الفقه: ما انبنت عليه معرفةُ الأحكام الشرعية (بج، حكف١، ٤٧، ٤)
- أصول الفقه فهي الأدلة التي يُبنى عليها الفقه وما يتوصّل بها إلى الأدلة على سبيل الإجمال والأدلة ههنا خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم وأفعاله وإقراره وإجماع الأمة والقياس. والبقاء على حكم الأصل عند عدم هذه الأدلة وفتيا العالِم في حق العامة وما يتوصل به إلى الأدلة فهو الكلام على تفصيل هذه الأدلة ووجهها وترتيب بعضها على بعض (شي، جا، ٤، ٩)
- حقيقة أُصول الفقه: هي الأدلّة التي ينبني عليها العلم بأحكام أفعال أهل التكليف. وحقيقة علم أُصول الفقه: هي العلم بالأدلّة التي ينبني عليها العلم بأحكام أفعال أهل التكليف (جون، جهك، ٢٧، ١٦)
- (أصول الفقه) ما يُبنى عليه الفقه وما يتفرّع منه (كلو، تم١، ٥، ١٠)
- (أصول الفقه هي) الأدلة والطرق ومراتبها وكيفية الاستدلال بها (كلو، تم١، ٦، ١)
- أصول الفقه: أدلّته الدالة عليه من حيث الجملة لا من حيث التفصيل (قد، روض، ١٣، ٨)
- أصول الفقه قولٌ مؤلَّف من مضاف، هو الأصول، ومضاف إليهِ، هو الفقه (أمد، حكم١، ٦، ١٣)
- أصول الفقه، فاعلم أن أصل كل شيء، هو ما يستند تحقّق ذلك الشيء إليه. فأصول الفقه: هي أدلّة الفقه، وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المستدل بها، من جهة الجملة، لا من جهة التفصيل، بخلاف الأدلة الخاصة، المستعملة في أحاد المسائل الخاصة (أمد، حكم١، ٨، ١١)
- موضوع أُصول الفقه، فاعلم أن موضوع كل علم، هو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحوالِه العارضة لذاتِه. ولما كانت مباحث الأصوليين في علم الأصول، لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه، وأقسامها، واختلاف مراتبها، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها، على وجه كلي، كانت هي موضوع علم الأصول (أمد، حكم١، ٨، ١٦)

- (أصول الفقه) العلم بالقواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية (حا، تلو١، ١٨، ٥)
- أُصول الفقه: جملة طرق الفقه والكيفيتين. والطريق إما عقلي - ولا مجال له عندنا في الأحكام. وعند المعتزلة حكمه في المنافع الإباحة وفي المضار الحظر - وإما سمعي وهو إما منصوص أو مستنبط (رم، تحص١، ١٨٩، ١٢)
- أصل الشيء ما منه الشيء لغة ورجحانه أو دليله اصطلاحًا، فمن الأول أصل السنبلة البرة. ومن الثاني الأصل براءة الذمة، والأصل عدم المجاز، والأصل بقاء ما كان على ما كان. ومن الثالث أصول الفقه أي أدلّته (قر، نقح، ١٥، ١٧)
- أصول الفقه: عبارة عن الأدلة، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام، من حيث الجملة لا من حيث التفصيل (نس، كشف١، ٩، ١٩)
- أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالًا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد وهو المجتهد (حن، قعد، ٨، ٩)
- أصول الفقه أي الفن المسمّى بهذا اللّقب المُشعر بمدحه بابتناء الفقه عليه، إذ الأصل ما يُبتنى عليه غيره (سب، عطر١، ٤٣، ١)
- أصول الفقه دلائل الفقه الإجمالية وطرق إستفادة ومستفيد جزئياتها وقيل معرفة ذلك (سب، عطر١، ٥٥، ٤)
- أصُولُ الفقهِ مَعْرفةُ دَلائل الفقْه إجْمالًا (اس، مهس١، ١٦، ١)
- أصول الفقه مركّب على المعنى الإضافي دون اللقبي، لأنّ جزأه لا يدلّ على جزء معناه (اس، مهس١، ١٧، ٩)
- أُصول الفقه إنّما معناها استقراء كلّيات الأَدلّة حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملتمس (شط، عصم١، ٢٨، ٢١)
- أصول الفقهِ في الدين قطعية لا ظنّية؛ والدليل على ذلك أنّها راجعة إلى كلّيات الشريعة، وما كان كذلكَ فهو قطعيّ (شط، وفق١، ٢٩، ٤)
- لو جاز جعلُ الظنّي أصلًا في أصولِ الفقه لجاز جعلهُ أصلًا في أصول الدين، وليس كذلك باتّفاق، فكذلك هنا، لأنّ نسبةَ أصولِ الفقه من أصل الشريعة كنسبةِ أصولِ الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنّها كلّياتٌ معتبرةٌ في كلّ ملّة، وهي داخلةٌ في حفظ الدين من الضروريات (شط، وفق١، ٣١، ١)
- الأدلّة العقلية إذا استعملتْ في هذا العلم (أصول الفقه) فإنّما تستعمل مركبة على الأدلّة السمعية، أو معيّنة في طريقها، أو محقِّقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلّة بالدلالة؛ لأنّ النظر فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع (شط، وفق١، ٣٥، ٤)
- كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروعٌ فقهيةٌ أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عاريّة (شط، وفق١، ٤٢، ٦)
- يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلّم عليها المتأخّرون وأدخلوها فيها، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا، ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبّدًا بشرع أم لا، ومسألة لا تكليف إلّا بفعل (شط، وفق١، ٤٣، ٤)
- يُتكلم من الأحكام العربية في أصول الفقه على

مسألةٍ هي عريقةٌ في الأصول: وهي أنّ القرآن عربي والسنّة عربية، لا بمعنى أنّ القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل، لأنّ هذا من علم النحو واللغة، بل بمعنى أنّه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي، بحيث إذا حقّق هذا التحقيق سُلك به في الاستنباط منه والاستدلالِ به مسلكُ كلام العرب في تقرير معانيها ومنازِعِها في أنواع مخاطباتها خاصة؛ فإنّ كثيرًا من الناس يأخذون أدلّة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يُفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروجٌ عن مقصود الشارع (شط، وفق١، ٤٤، ٣)

- كل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلّا أنّه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه فوضعُ الأدلّة على صحّة بعض المذاهب أو إبطالهِ عاريةٌ (شط، وفق١، ٤٤، ١٢)

- العلوم ثلاثة أصناف: الأول: عقلي محض، كالحساب والهندسة. والثاني لغوي، كعلم اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان والعروض. والثالث: الشرعي وهو القرآن والسنّة، ولا شكّ أنّه أشرف الأصناف، ثم أشرف العلوم بعد الاعتقاد الصحيح معرفة الأحكام العملية، ومعرفة ذلك بالتقليد ونقل الفروع المجرّدة يستفرغ جماع الذهن ولا ينشرح بها الصدر، لعدم أخذه بالدليل، وشتّان بين من يأتي بالعبادة تقليدًا لإمامه بمعقوله وبين من يأتي بها وقد ثلج صدره عن الله ورسوله، وهذا لا يحصل إلّا بالاجتهاد، والناس في حضيض عن ذلك، إلّا من تغلغل بأصول الفقه، وكرع من مناهله الصافية، وأدرع ملابسه الضافية، وسبح في بحره، وربح من مكنون درّه (زر، بحر١، ١٢، ١١)

- خير العلم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع علم الفقه، وأصول الفقه من هذا القبيل، فإنّه يأخذ من صفو العقل والشرع سواء السبيل، فلا هو تصرّف بمحض العقول بحيث لا يتلقّاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد، ولأجل شرف علم أصول الفقه ورفعته وفّر الله دواعي الخلق على طلبته، وكان العلماء به أرفع مكانًا، وأجلّهم شأنًا، وأكثرهم أتباعًا وأعوانًا (زر، بحر١، ١٢، ١٨)

- أصول الفقه لغة: ما استند إليه الفقه، ولم يتمّ إلّا به. وفي الاصطلاح: مجموع طرق الفقه من حيث إنّها على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال، وحالة المستدلّ بها. فقولنا: "مجموع" ليعمّها، فإذن بعضها بعض أصول الفقه لا كلها. وقولنا: "طرق" ليعمّ الدليل والأمارة على اصطلاح الأصوليين. وخرج بالإجمال: أدلّة الفقه من حيث التفصيل، فلا يقال لها في عرف الأصوليين: أصول فقه، وإن كان التحقيق يقتضي ذلك، إذ هو أقرب إلى الفقه، وأقل تخصيصًا، ولأنّه يوافق قولنا: هذا الحديث أصل لهذا الحكم. ولهذا الباب، وحينئذٍ فاتّخاذ الأدلّة في آحاد مسائل الفروع من أصول الفقه، ويكون الإجمال شرطًا في علم أصول الفقه، لا أنّه شرط فيها، أو جزء منها (زر، بحر١، ٢٤، ٨)

- يجوز ... إطلاق أصول الفقه على القواعد أنفسها، وعلى العلم بها. والثاني أولى لوجوه: أحدها: أنّ أصول الفقه ثابت في نفس الأمر من تلك الأدلّة، وإن لم يعرفه

الشخص. وثانيها: أنّ أهل العرف يجعلون أصول الفقه للمعلوم، فيقولون: هذا كتاب أصول الفقه. وثالثها: أنّ الأصول في اللغة الأدلة، فجعله اصطلاحًا نفس الأدلّة أقرب إلى المدلول اللغوي، وهذا بخلاف الفقه فإنّه اسم للعلم كما سبق. والتحقيق: أنّه لا خلاف في ذلك، ولم يتواردوا على محل واحد، فإنّ من أراد اللقبيّ، وهو كونه علمًا على هذا الفن حدّه بالعلم، ومن أراد الإضافيّ حدّه بنفس الأدلّة، ولهذا لما جمع ابن الحاجب بينهما عرف اللقبيّ بالعلم، والإضافي بالأدلّة (زر، بحرا، ٢٥، ١٥)

- الغرض من أصول الفقه معرفة أدلّة أحكام الفقه، ومعرفة طرق الأدلّة، لأنّ من استقرأ أبوابه وجدها إما دليلًا على حكم أو طريقًا يتوصّل به إلى معرفة الدليل، وذلك كمعرفة النص والإجماع والقياس والعلل والرجحان. وهذه كلها معرفة محيطة بالأدلّة المنصوصة على الأحكام ومعرفة الأخبار وطرقها معرفة بالطرق الموصلة إلى الدلائل المنصوصة على الأحكام (زر، بحرا، ٢٦، ٢٠)

- علم أصول الفقه فيه ألفاظ لا تعلم مسمّياتها من غير أصول الدين لكنها تؤخذ مسلّمة فيه. على أن يُبرهن في غيره من العلوم، أو تكون مسلّمة في نفسها. وهي العلم والظنّ والدليل والأمارة والنظر، لأنّ لفظ الطرق يشمل ذلك كله، والحكم أيضًا، إذ لا بدّ فيه من خطاب شرعي، ولا يثبت ذلك بالدليل في غير أصول الدين، وما ذكر منه غير ما عدّدناه، فهو تبع، ولا بدّ من معرفة هذه الأمور في معرفة هذا العلم، ليتوقّف منه إذن على بعضه لا على كله (زر، بحرا، ٢٩، ١٠)

- معرفة أصول الفقه تتوقّف على معرفة الفقه، إذ يستحيل العلم بكونها أصول فقه ما لم يتصوّر الفقه، لأنّ المضاف إلى معرفة إضافة حقيقية لا بدّ وأن يتعرّف بها، ولا يمكن التعريف إلّا على تقدير سبق معرفة المضاف إليه، ولأنّ العلم بالمركّب يتوقّف على العلم بمفرداته ضرورة (زر، بحرا، ٣٠، ١٢)

- موضوع أصول الفقه قد اجتمع فيه الأمران، فإنّه إما واحد، وهو الدليل السمعي من جهة إنّه موصل للحكم الشرعي، وإما كثير، وهو أقسام الأدلّة السمعية من هذه الجهة، لاشتراكها إما في جنسها، وهو الدليل، أو في غايتها، وهو العلم بالأحكام الشرعية (زر، بحرا، ٣١، ١٩)

- علم أصول الفقه كلّي يتناول أفراد متعدّدة إذ القائم منه بزيد غير ما قام بعمرو شخصًا وإن اتّحد مفهومًا لهما، ولما احتيج إلى نقل هذا اللفظ عن معناه الإضافي جعلوه علمًا للعلم المخصوص على ما عهد في اللغة لا إسم جنس (أم، قررا، ١٦، ٢٠)

- أصول الفقه عبارة عن مجموع القواعد المتعلّقة بالأدلّة السمعية والترجيح والاجتهاد والأحكام، فلو أريد به معناه الإضافي الذي هو عبارة عن بحث الأدلّة فقط لخرج مباحث الترجيح والاجتهاد والأحكام عنه مع أنّها داخلة فيه. جعلوه علمًا لهذا العلم رعاية لما عهد في اللغة من أنّ المركّب الإضافي إذا نقل عن معناه الإضافي ينبغي أن ينقل إلى المعنى العلمي ليبقى عهديته الّتي يدلّ عليها قبل النقل، وذلك لأنّ الأعلام محفوظة عن التصرّف فتبقى دلالته على ما كان قبله، وقالوا إنّه علم جنسي لا شخصي لأنّ علم أصول الفقه كلّي يتناول

أفرادًا متعدّدة إذ القائم بزيد منه غير ما قام منه بعمرو (مل، مرق١، ٢٢، ١)

- أصول الفقه علم يستنبط منه إدراكات جزئية هي معرفة كل فرد فرد من جزئيات أحوال الأدلّة والأحكام الشرعيّتين من الحيثية المذكورة، لكنّه بمعنى أنّ أي فرد يوجد من تلك الأحوال أمكننا أن نعرفه بذلك العلم لا أنّها جملة تحصل بالفعل بذلك العلم، لأنّ تلك الأحوال غير متناهية ووجود غير المتناهي جملة محال (مل، مرق١، ٢٧، ٧)

- أصول الفقه مقصدها تذليل طرق الاجتهاد للمجتهدين (سي، رد، ١٥٣، ٣)

- (أصول الفقه) أي الفنّ المسمّى بهذا اللقب المشعر بمدحه بابتناء الفقه عليه، إذ الأصل ما يُبنى عليه غيره (نص، لب، ٤، ١٦)

- أصول الفقه (معرفتها) أي معرفة أدلّة الفقه وما عطف عليها ورجّح الأول لأن الأدلّة وما عطف عليها ثم قال والأصولي العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها مخالفًا في ذلك الأصوليين باعترافه، وقرّره في منع الموانع بما لا يشفى وقرّره شيخنا العلامة الجلال المحلى بما لا مزيد عليه واستبعده أيضًا شيخه العلامة الشمس البرماوي، وقال لا يعرف في المنسوب زيادة قيد من حيث النسبة على المنسوب إليه. وعدّلت عن قوله دلائل إلى قولي أدلّة لأن الموجود هنا جمع قلّة لا جمع كثرة ولما قيل إن فعائل لم يأت جمعًا لاسم جنس يوزن فعيل (نص، لب، ٥، ٣)

- (أصول الفقه) وإدراك القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية وقيل هو العلم بالقواعد الخ. وقيل هو نفس القواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام الخ. وقيل هو طريق الفقه وفيه أن ذكر الأدلّة التفصيلية تصريح باللازم المفهوم ضمنًا لأن المراد استنباط الأحكام تفصيلًا وهو لا يكون إلّا عن أدلّتها تفصيلًا، ويزاد عليه إلى التفريق الجدل على وجه التحقيق لإخراج علم الخلاف والجدل فإنهما وإن اشتملا على القواعد الموصلة إلى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منها إلزام الخصم. ولما كان العلم مأخوذًا في أصول الفقه عند البعض حسن ههنا أن نذكر تعريف مطلق العلم وقد اختلفت الأنظار في ذلك اختلافًا كثيرًا حتى قال جماعة منهم الرازي بأن مطلق العلم ضروري فيتعذّر تعريفه واستدلّوا بأدلّة بما ليس فيه شيء من الدلالة، ويكفي في دفع ما قالوه ما هو معلوم بالوجدان لكل عاقل أن العلم ينقسم إلى ضروري ومكتسب (شو، فح، ٣، ١٨)

- أصول الفقه أدلّة تختصّ دلالتها بالفقه ولأن لقب هذا العلم إنما هو أصول الفقه كما ذكره فيها أيضًا خلافًا لما قاله ابن مالك فكان الأولى أن يراد بالشرع المشروع والمرادف للفقه (عا، نسم، ٧، ١٢)

- أصول الفقه باعتبار الإضافة ما يختصّ بالفقه من حيث كونه مبتنيًا عليه ومستندًا إليه وباعتبار العلمية هو إدراك القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية على وجه التحقيق (صد، أمل، ٤، ١٦)

- موضوع علم أصول الفقه فموضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية ومحمولاته والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم، كقولنا الكتاب يثبت به الحكم أو على

أنواعه كقولنا الأمر يفيد الوجوب أو على عرضه الذاتي كقولنا النص يدلّ على مدلوله دلالة قطعية أو على نوع عرضه الذاتي كقولنا العام الذي خصّ منه البعض يدلّ على بقية أفراده دلالة ظنّية، وجميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلّة والأحكام من حيث إثبات الأدلّة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلّة بمعنى أن جميع مسائل هذا الفن هو الإثبات والثبوت وقيل غير ذلك وهذا أولى (صد، أمل، ٦، ٨)

- فائدة هذا العلم (أصول الفقه) فهي العلم بأحكام الله تعالى أو الظنّ بها والترقّي عن حضيض التقليد إذا استعمل في ما وضع لأجله من استنباط الفروع من الأصول وهي سبب الفوز بسعادة الدارين (صد، أمل، ٦، ١٧)

- أصول الفقه: أما حدّه: فهو علم بأحوال الأدلّة الموصلة إلى الأحكام الشرعية على وجه كلّي (سو، حصل، ٥٧، ٣)

- موضوعه (أصول الفقه): أدلّة الفقه الإجمالية. وواضعه: أي أول من دوّنه في الكتب الإمام الشافعي رضي الله عنه. وحكمه: الفرض العيني على المنفرد، والكفائي على المتعدّد. وثمرته: معرفة الفروع الشرعية بأدلّتها الكلية. وفضله: أنه من أشرف العلوم الدينية، لأنه يتعلّق بكتاب الله تعالى، وسنّة رسوله عليه الصلاة والسلام، والإجماع والقياس، والمتعلّق يشرف بشرف المتعلَّق. واستمداده من هذه الأدلّة الأربعة، وما سواها يرجع إليها. ومسائله: ضوابطه الكلية المأخوذة منها الفروع الجزئية. ومن أسمائه أصول الشرع، وأصول الفقه، وأصول الدين. وإن كان الأخير يعمّ علم العقائد أيضًا. ونسبته للعلوم أنه أصل للفروع والأحكام الشرعية، وإن كان فرعًا بالنسبة لعلم العقائد الدينية (سو، حصل، ٥٨، ١)

- علم أصول الفقه في الاصطلاح الشرعي. هو العلم بالقواعد والبحوث التي يتوصّل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلّتها التفصيلية. أو هي مجموعة القواعد والبحوث التي يتوصّل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلّتها التفصيلية (خل، خلص، ١٢، ١٥)

- علم أصول الفقه هو العلم الذي يبيّن المناهج التي انتهجها الأئمة المجتهدون في استنباطهم وتعرّف الأحكام الشرعية من النصوص والبناء عليها باستخراج العلل التي تُبنى عليها الأحكام، وتلمّس المصالح التي قصد إليها الشرع الحكيم، وأشار إليها القرآن الكريم. وصرّحت بها أو أومأت إليها السنّة النبوية، والهدي المحمدي، فعلم أصول الفقه على هذا هو مجموعة القواعد التي تبيّن للفقيه طرق استخراج الأحكام من الأدلّة الشرعية، سواء أكانت تلك الطرق لفظية كمعرفة دلالات الألفاظ الشرعية على معانيها، واستنباطها منها، وطرق التوفيق بينها عند تعارض ظواهرها، أو اختلاف تاريخها، أم كانت معنوية كاستخراج العلل من النصوص وتعميمها، وبيان طرق استخراجها، وأسلم المناهج لتعرّفها... وهكذا يبيّن أصل الشريعة في التكليفات العملية، ويرسم المناهج لتعرّفها، ويحدّ الحدود للفقيه المجتهد، فيسير على منهاج قويم في استنباطه (زه، زهص، ٣، ٧)

- ذلك العلم (أصول الفقه) منهاج قويم لفهم

معاني الألفاظ القانونية، وهو في ذاته فقه دقيق عميق، يأخذ منه الطالب منهاجًا ومقاييس ضابطة، ويأخذ منه فوق ذلك فقهًا يربي ملكاته، ويقوّم مداركة القانونية (زه، زهص، ٥، ٧)

- موضوع أصول الفقه كل ما يتعلّق بالمنهاج الذي يرسم للفقيه ليتقيّد به في استنباطه حتى لا يخرج عن الجادة فهو يرتّب الأدلّة، ويبيّن من يخاطب بأحكام الشرع، وينطبق عليه ما تقتضيه هذه الأدلّة، ويبيّن من هو أهل للاستنباط ومن ليس بأهل للاستنباط، ويبيّن القواعد اللغوية التي ترشد الفقيه إلى استخراج الأحكام من النصوص، ويبيّن الموازين التي تضبط القياس وتفيد طرق استخراج العلل الجامعة بين الأصل المقيس عليه، والفرع المقيس (زه، زهص، ٩، ٥)

- يطلق علم أصول الفقه على إدراك القواعد والبحوث التي توصل إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلّتها التفصيلية. فمعرفة قاعدة "الأمر يقتضي الوجوب" علم بأصول الفقه لأن معرفة هذه القاعدة يوصل إلى استنباط الحكم الشرعي وهو الوجوب من الدليل التفصيلي (برد، برص، ٢١، ٢)

- أصول الفقه إسم مركّب من كلمتين أصول وفقه وهو مركّب إضافي لأن أصول مضاف والفقه مضاف إليه ومعرفة المركّب متوقّفة على معرفة أجزائه التي تركّب منها (برد، برص، ٢٢، ٣)

- "أصول الفقه" ١- "أصل" الشيء لغة هو ما بني عليه ذلك الشيء؛ والمراد به هنا في اصطلاح هذا العلم "الدليل" ولما كان الفقه إنما بني على الكتاب والسنّة والإجماع والاجتهاد فقد اعتبرت هذه الأربعة أصولًا للفقه، بمعنى أنها أدلّة للفقه. ٢- "الفقه" لغة هو العلم والفهم؛ والمراد به هنا "العلم بالأحكام الشرعية". ٣- وبناءً على ما تقدّم، فإن المراد من "علم أصول الفقه" هو العلم الباحث في أدلّة الأحكام الشرعية، وفي وجوه دلالتها على تلك الأحكام (دوا، دخل، ١٢، ١)

- علم أصول الفقه هو "علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي" (مظ، مصف١، ٥، ٦)

- أصول الفقه: لفظ مركّب من جزأين "المضاف والمضاف إليه" يتوقّف بيان معناه على معرفة معنى جزئية أصول وفقه، ويختلف معناه تبعًا لاختلاف المراد منهما. وهذه الكلمة لما معناها في لغة العرب، وأهل الاصطلاح نقلوها إلى معانٍ آخر ملاحظًا فيها المعنى اللغوي، فالأصول جمع أصل وهو في اللغة ما يبتني عليه غيره سواء كان البناء حسّيًّا كبناء السقف على الجدران أو معنويًّا كبناء الحكم على دليله والمعلول على علّته. وفي الاصطلاح أطلق لفظ الأصل على عدد من المعاني نكتفي بذكر اثنين منها. ١- الدليل: يقال: الأصل في تحريم القتل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ بمعنى أن الدليل الدالّ على تحريم القتل هو هذه الآية. والأصل في تحريم زواج المرأة على عمّتها أو خالتها. قول رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا تنكح المرأة على عمّتها أو خالتها".. الحديث. ٢- القاعدة: يقال: الأصل أن العام يعمل بعمومه حتى يرد ما يخصّصه والمطلق يعمل بإطلاقه حتى يرد ما يقيّده، وكما يقال: الأصل عند أبي حنيفة أن ما

يعتقده أهل الذمّة يتركون عليه. بمعنى أن القاعدة عنده ذلك. وهذه المعاني لا يراد منها عند الاستعمال إلا معنى واحدًا لأن ذلك شأن المشترك، ولهذا لما أضيف إلى الفقه تعيّن أن يكون المراد به الدليل أو القاعدة فتكون أصول الفقه هي أدلّة الفقه أو قواعده التي يتوقّف عليها. والفقه في اللغة: الفهم كما يقول الزمخشري في أساس البلاغة، والرازي في مختار الصحّاح، أو هو معرفة باطن الشيء والوصول إلى أعماقه كما يقول الراغب الأصفهاني في مفرداته، فهي أخصّ من مطلق الفهم، وقيل هو العلم. وفي الاصطلاح: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلّتها التفصيلية (شل، شلص، ١٥، ٥)

- كل أصل يضاف إلى الفقه لا يبتني عليه فقه فليس بأصل له، وليس المراد أن كل ما يتوقّف عليه تحقيق الفقه ويبتني عليه من مسائلة يعدّ من أصول الفقه وإلا لعد من أصوله جميع العلوم العربية وغيرها مما يتوقّف عليه فهم الأحكام (شل، شلص، ٥٠، ٥)
- الأصل في اللغة: "أسفل كل شيء وجمعه أصول". وقيل فيه: ما يُبنى عليه الشيء فعلم أصول الفقه هو "ما يُبنى عليه الفقه" (عج، أصل، ١٣، ١١)
- الكلام في أصول الفقه إنّما هو على الحقيقةِ كلامٌ في أدلّةِ الفقهِ، يَدُلُّ عليه أنّا إذا تأمّلنا ما يُسمّى بأنّه أصولُ الفقهِ، وجدناهُ لا يَخْرُجُ من أن يكونَ موصلًا إلى العلم بالفقهِ أو مُتعلّقًا به وطريقًا إلى ما هذه صفتُهُ، والاختبارُ يُحَقِّقُ ذلكَ (م، ذر١، ٧، ٧)

أصول الفقه في عهد النبي

- أصول الفقه في عهد النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن منها في الدرجة الأولى غير القرآن وسنّة الرسول. أما الاجتهاد فلم يكن يرجع إليه إلا نادرًا؛ وأما الإجماع فلم يكن هنالك ما يستدعيه (دوا، دخل، ٥٤، ١٣)

أصول كلية

- لا يمكن أن تعارض الفروع الجزئية الأُصول الكلية، لأنَّ الفروع الجزئية إن لم تقتض عملًا فهي في محل التوقّف، وإن اقتضت عملًا فالرجوع إلى الأُصول هو الصراط المستقيم. ويتناول الجزئيات حتى إلى الكلّيات (شط، عصم١، ١٧٤، ٧)
- الأصول الكلّية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة: وهي الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال (شط، وفق٣، ٤٦، ١٥)

أصول النبوّات

- اختلف في أصول النبوات على العموم هل تعلم بضرورة العقل أو بدليله؟ على اختلافهم في التعبّد بالشرائع. هل اقترن بالعقل أو يعقبه؟ فذهب من جعله مقترنًا بالعقل إلى إثبات عموم النبوات بضرورة العقل وذهب من جعله متأخّرًا عن العقل إلى إثباتها بدليل العقل (زر، بحر١، ٤٠، ٢٠)

أصولي

- الأصولي أي المرء المنسوب إلى الأصول أي المتلبّس به العارف بها أي بدلائل الفقه الإجمالية وبطرق إستفادتها يعني المرجّحات (سب، عطر١، ٤٨، ١)
- الأصولي يبحث عن أحوال الأدلّة الموصلة إلى الأحكام، مثل كون الأمر للوجوب والنهي للحرمة إلى غير ذلك، وكون بعضها راجحة

على البعض، وعن أحوال المجتهدين والمقلّدين من الاجتهاد والإصابة والأخطاء والإفتاء والاستفتاء (بد، بدخ١، ٢٠، ٥)

- موضوع البحث في علم أصول الفقه فهو الدليل الشرعي الكلي من حيث ما يثبت به من الأحكام الكلية، فالأصولي يبحث في القياس وحجّيته. والعام ما يقيّده، والأمر وما يدلّ عليه وهكذا. وإيضاحًا لهذا أضرب المثل الآتي: القرآن هو الدليل الشرعي الأول على الأحكام. ونصوصه التشريعية لم ترد على حال واحدة بل منها ما ورد بصيغة الأمر، ومنها ما ورد بصيغة النهي، ومنها ما ورد بصيغة العموم أو بصيغة الإطلاق. فصيغة الأمر، وصيغة النهي، وصيغة العموم، وصيغة الإطلاق، أنواع كلية من أنواع الدليل الشرعي العام. وهو القرآن. فالأصولي يبحث في كل نوع من هذه الأنواع ليتوصّل إلى نوع الحكم الكلي الذي يدلّ عليه مستعينًا في بحثه باستقراء الأساليب العربية والاستعمالات الشرعية (خل، خلص، ١٣، ١)

- الأصولي لا يبحث في الأدلّة الجزئية، ولا فيما تدلّ عليه من الأحكام الجزئية. وإنما يبحث في الدليل الكلي وما يدلّ عليه من حكم كلي ليضع قواعد كلية لدلالة الأدلّة كي يطبّقها الفقيه على جزئيات الأدلّة لاستثمار الحكم التفصيلي منها. والفقيه لا يبحث في الأدلّة الكلية ولا فيما تدلّ عليه من أحكام كلية وإنما يبحث في الدليل الجزئي وما يدلّ عليه من حكم جزئي (خل، خلص، ١٤، ١١)

- الأصولي لا بحث له عن الأدلّة التفصيلية الجزئية ولا عن الأحكام الجزئية، وإنما يبحث عن الأدلّة الكلّية والأحكام الكلّية من حيث إثبات الأولى للثانية وثبوت الثانية بالأولى، وإنما الذي يبحث عن الجزئية منهما هو الفقيه. فهو الذي يستنبط الأحكام ويثبّتها لأفعال المكلّفين، ولكنه يستنبط تلك الأحكام من الأدلّة التفصيلية ... وعمل الأصولي البحث في الأدلّة الكلّية مثل الكتاب والسنّة والإجماع والقياس وأنواعها من الأمر والنهي، وأعراضها كالعام والخاص والمطلق والمقيّد وأنواع تلك الأعراض (شل، شلص، ٢٦، ١٢)

- الأصولي فيأخذ دليلًا، قولًا للرسول صلى الله عليه وسلم مثلًا، إذ ينظر في وجه دلالته على الأحكام من جهة اللفظ أو المفهوم أو معقول المعنى، ويستنبط علّته ومقصودها وطريق ذلك (عج، أصل، ١٦، ٢٠)

إضاعة

- الصلاة وضدّها الإضاعة (كل، كف١، ٢٢، ١٠)

أضداد

- اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، وهو القياس الذي يجب أن تكون عليه الألفاظ، لأنّ بذلك تنفصل المعاني ولا تلتبس، واختلاف اللفظين والمعنى واحد وهو الترادف، وعكسه الاشتراك، وبقي قسم آخر أهمله الأصوليون، وهو اتّفاق اللفظين واختلاف المعنيين، وهو باب الأضداد (زر، بحر٢، ١٤٩، ٧)

إضمار

- إذا تعارض المجاز والإضمار، فقال في المحصول والمنتخب: هما سواء، فيكون اللفظ مجملًا، حتى لا يترجّح أحدهما على

الآخر إلّا بدليل لاستوائهما في الإحتياج إلى القرينة، وفي احتمال خفائها، وذلك لأنّ كلًّا منهما يحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر، وجزم في المعالم بأنّ المجاز أولى لكثرته، لكنّه ذكر بعد ذلك في تعليل المسألة العاشرة أنّهما سواء (اس، مهد، ٢٠٧، ٢)

- الإضمارُ مثْلُ المجاز لاستوائهما في القَرينةِ مثْلُ: "هذا ابْني" (اس، مهس١، ٣٨٨، ١)
- الإضمار أولى من الاشتراك لأنّه لا يحتاج إلى القرينة إلّا في صورة واحدة وهي حيث لا يمكن إجراء اللفظ على ظاهره فحينئذٍ لا بدّ من قرينة تعيّن المراد. وأمّا إذا أجرى على ظاهره فلا يحتاج إلى قرينة بخلاف المشترك فإنّه مفتقر إلى القرينة في جميع صوره (اس، مهس١، ٣٩٣، ١٧)
- الإضمار أولى من النقل، لأنّ الإضمار مساوٍ للمجاز، والمجاز أولى من النقل (زر، بحر٢، ٢٤٥، ١)
- الِإضمارُ: أولَى من الِاشتراك؛ لأنَّ صحته مشروطة بالعلم بتعيينه، بخلاف المُشتَرَك (ح، مبا، ٨١، ٧)

إطباق الناس من غير نكير

- إطبَاق النَاس من غَير نكير هذا الدليل يستعمله الفقهاء في مواضع، كاستدلال أصحابنا على طهارة الأنفحة بإطباق الناس على أكل الجبن، واستدلالهم على جواز قرض الخبز. واستدلال الحنفية على جواز الاستصناع لمشاهدة السلف له من غير إنكار مع ظهوره واستفاضته، ودخول الحمام من غير شرط أجرة ولا تقدير انتفاع وغير ذلك. وهو يقرب من الإجماع السكوتي من غير تقرير النبي صلى الله عليه وسلم على الفعل، من غير نكير يقوم مقام التصريح بالتجويز، لأنّ النهي عن المنكر لازم للأمة، بل قال إمام الحرمين في الكلام على وجوب ركعتي الطواف: وقد يستدلّ الشافعي على وجوب الشيء بإطباق الناس على العمل. وما كان مقطوعًا به فالعادة لا تقتضي تردّد الناس فيه. انتهى (زر، بحر٦، ٥٠، ١)

إطّراد

- الإطّراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف (بخ، بزد٣، ٦٢١، ٢١)
- الحصول دائمًا من غير اقتضاء عقلي وهو معنى الاطّراد (تف، نهي٢، ٥٦، ٥)
- الاطراد هو أنه كلما وجد الحدّ وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء ليس من أفراد المحدود فهو بمعنى طرد الاغيار فيكون مانعًا، والانعكاس هو أنه كلما وجد المحدود وجد الحدّ فلا يخرج عنه شيء من أفراده فهو بمعنى جمع الأفراد فيكون جامعًا (شو، فح، ٤، ٣٣)
- الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد إلا ويوجد معه الحكم وهذا لا يثبت إلا إذا ثبت أن الحكم حاصل معه في الفرع، فإذا أثبتّم ثبوت الحكم في الفرع بكون ذلك الوصف علّة وأثبتّم علّيته بكونه مطّردًا لزم الدور وهو باطل (شو، فح، ٢٠٥، ٢١)
- الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير أن يعقل فيه تأثير لأن العلل أمارات والموجب في الحقيقة هو الله تعالى (عا، نسم، ١٥١، ١٩)
- من جملة علامات الحقيقة والمجاز والاطراد وعدمه، فالاطراد علامة الحقيقة وعدمة المجاز. ومعنى الاطراد: إن اللفظ لا تختصّ

صحّة استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة، كما لا يختصّ بمصداق دون مصداق. والصحيح أن الاطراد ليس علامة للحقيقة، لأن صحّة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائمًا سواء كان حقيقة أم مجازًا. فالاطراد لا يختصّ بالحقيقة حتى يكون علامة لها (مظ، مصف١، ٢٤، ٢٤)

إطّراد في العلة

- الإطراد في العلّة أنّه كلما وجدت العلّة وجد الحكم ومعنى الإنعكاس أنّه كلما انتفت العلّة انتفى الحكم كما في الحدّ والمحدود (تف، وضح٢، ١١٤، ٦)

إطّراد في الفروع

- الإطراد في الفروع، أي يرجّح القياس الذي يكونه علّيته مطردة، أي مثبتة للحكم في جميع الفروع على القياس الذي لا تكون العلّة فيه مطردة بل مثبتة الحكم في بعض الفروع دون البعض. لأنّ الاطراد يقوّي ظنّ العلية بخلاف عدم الاطراد (بد، بدخ٣، ٢٥٨، ١٥)

إطلاق

- الإطلاق في الشيء يقتضي التأبيد فيه إذا كان محتملًا للتأبيد، فالتوقيت يكون زيادة فيه لا يجوز إثباته إلا بالدليل (سر، صوس٢، ١٠٠، ١٩)
- الإطلاق عبارة عن العَدم والتقييد عبارة عن الوجود (بخ، بزد٣، ٣٦٤، ٥)
- الإطلاق عبارة عن العدم أي عدم القيد والتقييد عبارة عن الوجود أي وجود القيد (بخ، بزد٣، ٣٦٥، ٧)
- إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن إرادة بعضها منه وشك في إرادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال: (الأصل الإطلاق) فيكون حجّة على السامع والمتكلّم كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥) فلو شك - مثلًا - في البيع أنه هل يشترط في صحته أن ينشأ بألفاظ عربية، فإننا نتمسّك بأصالة إطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط والتقييد به فنحكم حينئذٍ بجواز البيع بالألفاظ غير العربية (مظ، مصف١، ٢٦، ٢٠)
- اللفظ مع احتمال المجاز - مثلًا - ظاهر في الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهر في العموم، ومع احتمال التقييد ظاهر في الإطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهر في عدمه. فمؤدّى أصالة الحقيقة نفس مؤدّى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص (مظ، مصف١، ٢٧، ١٥)
- الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيّد. فيتّبع الإطلاق التقييد في الإمكان، أي أنه إذا أمكن التقييد في الكلام وفي لسان الدليل أمكن الإطلاق ولو امتنع استحال الإطلاق. بمعنى أنه لا يمكن فرض استكشاف الإطلاق وإرادته من كلام المتكلّم في مورد لا يصحّ التقييد. بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقًا ولا مقيّدًا، وإن كان في الواقع أن المتكلّم لا بدّ أن يريد أحدهما (مظ، مصف١، ١٥٨، ١٣)
- الإطلاق لا يختصّ بالمفردات - كما يظهر من كلمات الأصوليين - إذا مثّلوا للمطلق باسم الجنس وعلم الجنس والنكرة، بل يكون في الجمل أيضًا كإطلاق صيغة أفعل الذي يقتضي استفادة الوجوب العيني والتعييني والنفسي، فإن الإطلاق فيها إنما هو من نوع إطلاق

الجملة. ومثله إطلاق الجملة الشرطية في إستفادة الإنحصار في الشرط (مظ، مصف١، ١٥٨، ٢٢)

- انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسّك بالإطلاق، وإن تمّت مقدّمات الحكمة، مثل انصراف المسح في آيتي التيمّم والوضوء إلى المسح باليد وبباطنها خاصة. والحق أن يقال: إن انصراف الذهن إن كان ناشئًا من ظهور اللفظ في المقيّد بمعنى أن نفس اللفظ ينصرف منه المقيّد لكثرة استعماله فيه وشيوع إرادته منه - فلا شكّ في أنه حينئذٍ لا مجال للتمسّك بالإطلاق، لأن هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيّد بالتقييد اللفظي، ومعه لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق حتى يتمسّك بأصالة الإطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة إلى أصالة الظهور. وأما إذا كان الانصراف غير ناشئ من اللفظ، بل كان من سبب خارجي، كغلبة وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارف الممارسة الخارجية له، فيكون مألوفًا قريبًا إلى الذهن من دون أن يكون للفظ تأثير في هذا الانصراف، كانصراف الذهن من لفظ الماء في العراق - مثلًا - إلى ماء دجلة أو الفرات، فالحق أنه لا أثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في أطلاقه فلا يمنع من التمسّك بأصالة الإطلاق، لأن هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المقيّد بخصوصه من اللفظ. ولذا يسمّى هذا الانصراف باسم (الانصراف البدوي) لزواله عند التأمّل ومراجعة الذهن (مظ، مصف١، ١٧٢، ٢٢)

إطلاق ما بالفعل على ما بالقوة

- إطلاق ما بالفعل على ما بالقوة تسمية الشيء المستعدّ لأمر باسم ذلك الأمر كتسمية الخمر حال كونه في الدن بالمسكر، وإطلاق الكاتب على العارف بالكتابة عند مباشرته لها وسمّاه بعضهم: إطلاق ما بالفعل على ما بالقوة (زر، بحر٢، ٢٠٤، ١٥)

إطلاق المشتق

- إطلاق المشتقّ كإسم الفاعل، وإسم المفعول باعتبار الحال، حقيقة بلا نزاع. وإطلاقه باعتبار المستقبل كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ (الزمر: ٣٠)؛ مجاز قطعًا، وإن كان باعتبار الماضي؛ ففيه مذاهب (اس، مهد، ١٥٣، ٥)

إعادة

- الإعادة إسم لمثل ما فعل (غز، مس١، ٩٥، ١١)
- الإعادة فعل الشيء مرة أخرى (قد، روض، ٥٧، ٢)
- الإعادة وهي إيقاع العبادة في وقتها بعد تقدّم إيقاعها على خلل في الأجزاء، كمن صلّى بدون ركن، أو في الكمال كصلاة المنفرد (قر، نقح، ٧٦، ١١)
- العبادة إن وقعت في وقتها المعيّن لها أولًا شرعًا، ولم تسبق بأخرى على نوع من الخلل؛ كانت أداء. وإن سبقت بذلك، كانت إعادة. وإن وقعت بعد الوقت المذكور؛ كانت قضاء (اس، مهد، ٦٣، ٣)
- الأداء إسم لما وقع في الوقت مطلقًا مسبوقًا كان أو سابقًا، وإن سبقه أداء مختل سمّي إعادة، فالإعادة قسم من أقسام الأداء، فكل إعادة أداء من غير عكس (زر، بحر١، ٣٣٣، ١٦)

- الإعادة فعل الواجب ثانيًا بعد أدائه في الوقت غير كامل، فإذا أدّى المكلّف صلاة العصر في وقتها غير كاملة ثم حصّلها في هذا الوقت مستوفيه لأركانها وشروطها كان التحصيل الأخير إعادة (برد، برص، ٧٠، ٦)
- الإعادة هي إتيان مثل الأول على صفة الكمال، وذلك عندما يجب على المكلّف فعل موصوف بصفة، فيؤدّيه بنقصان فاحش، فتجب عليه الإعادة وهي إتيان مثل الأول ذاتًا مع صفة الكمال (دوا، دخل، ١٧٠، ٣)
- الإعادةُ: ما فُعِل ثانيًا، لوقوع خَلَلٍ في الأوَّل (ح، مبا، ٩٢، ٥)

إعارة

- الإعارة كالإجارة تنفسخ بموت أحدهما (نج، نظر، ٣٣١، ١٦)

إعتبار

- رد حكم الحادثة إلى نظيرها من الأصول يسمّى اعتبارًا (جص، فص٤، ٣١، ١٢)
- الاعتبار: هو التفكّر والتدبّر (جص، فص٤، ٣٢، ٧)
- الاعتبار هو القياس، وهو ممَّن يُعَوَّلُ على قوله في اللغة والنقل عن العرب، وإنّما سُمِّيَ الاتِّعاظ والفكر والرؤية اعتبارًا؛ لأنّه مقصود به التّسوية بين الأمر وبين مثله، والحكم في أحد المثَلَين بحكم الآخر (بج، حكف٢، ٤٧٧، ١٤)
- الاعتبار هو العمل بالقياس والرأي فيما لا نص فيه (سر، صوس٢، ١٠٦، ٢٣)
- الإعتبار هو قياس الشيء بالشيء، والاستدلال على حكمٍ بنظيره (كلو، تم٣، ٣٦١، ٣)
- حقيقة الاعتبار مقايسة الشيء بغيره كما يُقال اعتبر الدينار بالصنجة وهذا هو القياس (قد، روض، ٢٥٥، ٧)
- حقيقة الاعتبار هي المجاوزة والانتقال إلى الغير (بخ، بزد٣، ٥٠٤، ٢١)
- الإعتبار يتوقّف على سابقة التأمل فكان الدعاء إلى الاعتبار دعاء إلى التأمل (بخ، بزد٣، ٥١٧، ٥)
- الإعتبار قياس الشيء بالشيء إلّا في الأمور العادية والخلقية (سب، عطر٢، ٢٥٠، ١)
- الاعتبار وجهان: أحدهما: أنّه مأخوذ من العبور، وهو يجاوز المذكور إلى غير المذكور، وهذا هو القياس. والثاني: من العبرة وهو اعتبار الشيء بمثله، ومنه عبر الخراج أي قياس خراج عام بخراج غيره في المماثلة. وفي كلا الوجهين دليل القياس لأنّه أمَر أن يُستدَلَّ بالشيء على نظيره، وبالشاهد على الغائب (زر، بحر٥، ٢٣، ٧)
- الاعتبار مشتقّ من العبور وهو المجاوزة يُقال عبرت على النهر والمعبر الموضع الذي يعبر عليه والمعبر السفينة التي يعبر فيها كأنها أداة العبور والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبر الرؤيا جاوزها إلى ما يلازمها، قالوا فثبت بهذه الاستعمالات أن الاعتبار حقيقة في المجاوزة فوجب أن لا يكون حقيقة في غيرها دفعًا للاشتراك والقياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع فكان داخلًا تحت الأمر (شو، فح، ١٨٦، ٢٠)
- ردّ الشيء إلى نظيره فيدلّ على الاتعاظ عبارة وعلى القياس إشارة لأن الاتعاظ يكون ثابتًا بطريق المنطوق مع أن سياق الكلام له والقياس يكون بطريق المنطوق من غير أن يكون سياق

الكلام له سلمنا أن الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة (عا، نسم، ١٤٦، ٢٠)

- الاعتبارُ هُوَ المُقايَسَةُ، لأنَّ الميزانَ يُسَمَّى مِعْيارًا مِن حيثُ يَتَبَيَّنُ به مُساواةُ الشَّيءِ لِغيرِه (م، ذر٢، ٧١٠، ١٠)

إعتبار ما كان عليه

- إعتبار ما كان عليه تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كتسمية المعتق عبدًا والآدمي مضغة، قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ﴾ (النساء: ٦) إذ لا يتمّ بعد البلوغ (زر، بحر٢، ٢٠٥، ١)

إعتبار ما يؤول إليه

- إعتبار ما يؤول إليه تسمية الشيء باعتبار ما يؤول إليه، إما بالفعل كإطلاق الخمر على العنب، أو بالقوة كإطلاق المسكر على الخمر إن بقيت (زر، بحر٢، ٢٠٥، ١١)

إعتراض

- الاعتراض: مقابلةُ الخصم في كلامه بما يمنعه من تحصيل مقصوده بما بَايَنَهُ. وقيل: مُمَانَعةُ الخصم بمساواته فيما يورده. وهو في اللغة: من المنع. يقال: اعترض في الطريق معترِض، أي: منعني من سلوكه. ويقال: عَرَض لفلان أمر، إذا ورد عليه مانع مما كان يريده ويَهْوَاه. فلمّا كان الخصمُ يمنع خصمه من نفوذه في مقصوده بإيرَادِه ما يساويه على خلافه، سمّي: اعتراضًا، على التقريب ممّا في اللغة (جون، جهك، ٦٧، ٤)

- الاعتراض: ينقسم - في عرف العلماء - وجوهًا: منها المنع، ويسمّى بثلاثة أسماء: يقال. منعٌ وممانَعَةٌ ومطالَبَة. ومنها: بيانُ فساد الوضع. ومنها: عدمُ التأثير (جون، جهك، ٦٧، ١٣)

إعتراض على القياس

- الإعتراض على القياس: هو الممانعة وذلك يشتمل على أربعة فصول: ممانعة علة الأصل، وممانعة حكم الأصل، وممانعة علة الفرع، وممانعة العلة في الأصل والفرع جميعًا (كلو، تم٤، ١١٥، ١)

إعتراضات صحيحة على العلل

- الإعتراضات الصحيحة على العلل خمسة: الأول الممانعة ثم فساد الوضع ثم المناقضة ثم القلب ثم المعارضة (أم، قرر٣، ٢٥٢، ٢)

إعتراضات واردة على علل مؤثّرة

- الاعتراضات الواردة على العلل المؤثّرة ستّة أنواع: النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة (عا، نسم، ١٥٨، ١٤)

إعتراضات واردة على القياس

- الاعتراضات الواردة على القياس إمَّا أن تكونَ من جنسٍ واحدٍ، كالنقوضِ، أو المعارضاتِ في الأصلِ أو في الفرع؛ وإمَّا أن تكونَ من أجناسٍ مختلفةٍ، كالمنع والمطالبةِ، والنقض، والمعارضة ونحوها. فإن كانَ الأوَّل، فقد اتَّفقَ الجدليُّونَ على جوازِ إيرادِها معًا، إذ لا يلزمُ منها تناقض، ولا تزولُ عن سؤالٍ إلى سؤالٍ. وإن كان الثاني، فلا يخلو: إمَّا أن تكونَ الأسئلةُ غيرَ مرتَّبةٍ أو مرتَّبةٍ: فإن كانت غيرَ مرتَّبةٍ، فقد أجمعَ الجدليُّون على جوازِ الجمع

بينها، سوى أهل سَمَرْقَنْد، فإنهم أوْجَبوا الاقتصارَ على سؤالٍ واحدٍ، لقُرْبِهِ إلى الضبطِ، وبُعْدِهِ عن الخبط (أمد، حكم٤، ١٥٨، ١٠)

إعتقاد

- الاعتقاد - هو استقرار حكم بشيء ما في النفس. إما عن برهان: أو اتّباع من صحَّ برهان قولِهِ فيكون علمًا يقينًا، ولا بد، وإما عن إقناع فلا يكون علمًا متيقّنًا ويكون إما حقًا أو باطلًا: وإما لا عن إقناع ولا عن برهان فيكون إما حقًا بالبخت وإما باطلًا بسوء الجد (حز، حكا١، ٣٩، ٣)
- الاعتقاد فعل النفس منفردة لا شركة للجسد معها فيه (حز، حكا٤، ١٠٣، ٩)
- حقيقة الاعتقاد في اللغة غيرُ ما يصير إليه أمل هذه الصنعة، فإنّه في اللغة من الشدِّ والانعقاد والانجماد. غير أنّ بعض المتكلّمين سمّوا العلم اعتقادًا لعرض فاسد في نفي صفات الله سبحانه، رغم ما بينهما من الشبه البعيد؛ فإنّ مَن عَلِمَ المعلوم كأنّه عقد عليه وشدّه، بأن جعله عند نفسه بالوصف الذي هو عليه، وهذا تشبيهٌ بعيدٌ، لا يصحّ بمثلِ هذا الهوس نفيُ صفات الله سبحانه، وحقيقة الاعتقاد عندها، ولا هو الظنّ يكون المظنون عند الظانّ بأنّه على ما هو عليه. فعلى هذا عندهم حقيقةُ الجهل: اعتقادُ المعتقَد على ما ليس عليه. وعند من لا يجعل الاعتقاد هذا المعنى: هو ما يجهل به الجاهل كالعلم: هو ما يَعْلم به العالم (جون، جهك، ٣١، ١)
- الاعتقاد: فهو القطع على ما خطر بالبال (كلو، تم١، ٦٤، ١٣)
- الاعتقاد ههنا ما يعمّ الظنّ (تف، نهي٢، ٢٩٩، ١٠)
- الاعتقاد في الاصطلاح هو المعنى الموجب لمن اختصّ به كونه جازمًا بصورة مجرّدة أو بثبوت أمر أو نفيه، وقيل هو الجزم بالشيء من دون سكون نفس، ويقال على التصديق سواء كان جازمًا أو غير جازم مطابقًا أو غير مطابق ثابتًا أو غير ثابت فيندرج تحته الجهل المركّب لأنه حكم غير مطابق والتقليد لأنه جزم بثبوت أمر أو نفيه لمجرّد قول الغير. وأما الجهل البسيط فهو مقابل للعلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة لأنه عدم العلم والاعتقاد عمّا من شأنه أن يكون عالمًا أو معتقدًا (شو، فح، ٥، ١٣)
- الاعتقاد هو المعنى الموجب لمن اختصّ به كونه جازمًا بصورة مجرّدة أو بثبوت أمر أو نفيه، وقيل هو الجزم بالشيء من دون سكون نفس ويقال على التصديق سواء كان جازمًا أو غير جازم مطابقًا أو غير مطابق ثابتًا أو غير ثابت فيندرج تحته الجهل المركّب لأنه حكم غير مطابق والتقليد لأنه جزم بثبوت أمر أو نفيه بمجرّد قول الغير. وأما الجهل البسيط فهو مقابل للعلم والاعتقاد مقابلة العدم بالملكة لأنه عدم العلم والاعتقاد عمّا من شأنه أن يكون عالمًا أو معتقدًا (صد، أمل، ٥، ٢٥)

إعتكاف

- "الإعتكاف" الاحتباس واللزوم للشيء كيف كان وفي الشرع: لزوم المسجد على وجه مخصوص (دق، عمد٢، ٤١، ٤)

إعجاز

- الإعجاز يقع عندنا في قراءة كلام الله لا في نفس كلامه (زر، بحر١، ٤٤٣، ٥)

- عن الجاحظ أنّ الإعجاز منع الخلق عن الإتيان به، وليس هذا قول الصارفة المَعزو إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري والمعتزلة. فإنّ قول الصارفة معناه: أنّ قواهم كانت مجبولة على الإتيان بمثله، ثم سلبهم الله تلك القوة، فصاروا عاجزين، والإعجاز حاصل بهذا حصوله ابتداء، لأنّ سلب الإنسان قدرته أعجز له وأبلغ من تحديه بما لم يقدر عليه. وقيل: الإعجاز فيه غرابة النظم مع الإخبار عن الغيب وإتيانه بقصص الأولين والآخرين (زر، بحر١، ٤٤٦، ١٨)

- الإعجاز عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والإتيان بمثله من أعجزته جعلته عاجزًا واختلف في جهة إعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزًا فقيل إنه ببلاغته وقيل بأخباره عن المغيبات وقيل بأسلوبه الغريب وقيل بصرف العقول عن المعارضة، والصحيح الأول والمنيف بمعنى المرتفع على غيره (عا، نسم، ٤، ٣٠)

- الإعجاز: معناه في اللغة العربية نسبة العجز إلى الغير وإثباته له، يقال أعجز الرجل أخاه إذا أثبت عجزه عن شيء. وأعجز القرآن الناس أثبت عجزهم عن أن يأتوا بمثله. ولا يتحقّق الإعجاز أي إثبات العجز للغير إلا إذا توافرت أمور ثلاثة: الأول: التحدّي، أي طلب المباراة والمنازلة والمعارضة، والثاني: أن يوجد المقتضى الذي يدفع المتحدّي إلى المباراة والمنازلة والمعارضة، والثالث: أن ينتفي المانع الذي يمنعه من هذه المباراة (خل، خلص، ٢٥، ٢)

- الإعجاز نسبة العجز إلى الغير وإثباته له. فأعجز القرآن الناس أثبت عجزهم عن أن يأتوا بمثله (شل، شلص، ٨٥، ٢٢)

- الإعجاز نسبة العجز إلى الغير وإثباته له. فأعجز القرآن الناس أثبت عجزهم عن أن يأتوا بمثله (شل، شلص، ٨٥، ٢٢)

أعذار مسقطة للتكليف

- الأعذار المسقطة للتكليف (السفر) فمنها: السفر مسقط لشرط الصلاة الرباعية ومسوغ لإخراجها عن وقتها، إذ جوّز له الشرع التأخير بنسبة الجمع ترخيصًا، ثم منه ما ثبت لمطلق السفر وإن قصر. وعَدَّها الغزالي أربعة: النفل لغير القبلة، وترك الجمعة، والتيمّم، وأكل الميتة، وقد ينازع في هذين فإنّهما لا يختصان بالسفر. ومنه ما يختصّ بالطويل. وهي أربعة: القصر، والفطر، والجمع، والمسح على الخف ثلاثة أيام. (الاضطرار) ومنها: الاضطرار لاستبقاء المهجة رخّص له الشرع بتناول الميتة بل أوجبه، لأنّها إنّما حرّمت لأنّ تناولها يخلّ بمكارم الأخلاق، وذلك لا يقاوم استبقاء المهجة. (الجهل) ومنها: الجهل، ولهذا لم يجب الحدّ على من جهل تحريم الزنى والخمر إذا كان ممّن يخفى عليه، ولا تبطل الصلاة بجهله تحريم الكلام، ولا تبطل فورية الخيار بجهله ثبوته، ولا يكفر منكر حكم الإجماع الخفي كتوريث بنت الإبن مع البنت السدس . . . (الخطأ) ومنها: الخطأ بأن يصدر منه الفعل بغير قصد، ولهذا لا يجب فيه القصاص لكن حكى الشيخ أبو حامد الإجماع على أنّه حرام، وأنّ لا إثم فيه. حكاه عنه صاحب "البيان" في كفارة القتل. وينبغي أن يكون على الخلاف في وطء الشبهة ونحوه حتى لا يوصف لا بحلّ ولا حرمة على الأصحّ.

(الحيض) ومنها: الحيض مسقط للصلاة وكذا الصوم على الأصحّ المنصوص، وإنّما وجب قضاؤه بأمر جديد. (المرض) ومنها: المرض مسقط للقيام في الفرض ومسوّغ لإخراج الصوم عن وقته، ويلتحق به دائم الحدث كالمستحاضة، والسلس مسقط لحكم الطهارتين في الصلاة. (الرّق) ومنها: الرّق يسقط الجمعة، وكذلك الجماعة فلا تجب عليه قطعًا. (الإكراه) ومنها: الإكراه المبيح له التلفّظ بكلمة الكفر، ولا خلاف في وجوب الاستسلام عند الإكراه على القتل والزنى (زر، بحر١، ٤٣٤، ٢)

أعراض

- الأعراض التي لا توصف بالبقاء لأنها لا تستغني عن العلة في كل ساعة ولحظة لحدوثها جزءًا فجزءًا (بخ، بزد٣، ٦٦٧، ٦)

إعلال

- الإعلال هو تغيير حرف العلّة للتخفيف، ويجمعه القلب والحذف والإمكان كمختار لتردّده بين الفاعل والمفعول بإعلاله بقلب يائه المكسورة أو المفتوحة ألفًا (با، يسرا، ١٦٠، ٢٤)

أعم

- الموضوعات اللغوية هي كل لفظ وضع لمعنى ويدخل فيه المفردات والمركّبات الستّة: وهي الإسنادي والوصفي والإضافي والعددي والمزجي والصوتي، ومعنى الوضع يتناول أمرين أعمّ وأخصّ فالأعمّ تعيين اللفظ بإزاء معنى والأخصّ تعيين اللفظ للدلالة على معنى (صد، أمل، ٨، ٥)

- الأعمّ: وتأتي من العام بمعنى الأكثر شمولًا، والقادر على احتواء مجموعة أشياء في معناه. فالعام يشمل أعيانًا ويُطلق ذهنيًّا تعبيرًا عن الأفراد، وشرعيًّا عن المعاني التي يتضمّنها الحكم واللفظ. ويعني العام في العربية الرهط والقوم. وقيل إنه يُقابل الكل في المنطق. مثل نسبة الوجود إلى الجسم فالوجود أعمّ من الجسم (عج، أصل، ١٩٠، ١٢)

أعمال

- الأعمال ضربان: عادات، وعبادات. فأمّا العادات فقد قال الفقهاء إنّها لا تحتاج في الإمتثال بها إلى نيّة، بل مجرّد وقوعها كاف؛ كردّ الودائع والمغصوب، والنفقة على الزوجات والعيال وغيرها، فكيف يطلق القول بأنّ المقاصد معتبرة في التصرّفات؟ وأمّا العبادات فليست النيّة بمشروطة فيها بإطلاق أيضًا، بل فيها تفصيل وخلاف بين أهل العلم في بعض صورها (شط، وفق٢، ٣٢٦، ٢)

أعمال بالنسبة إلى مآلها

- الأعمال بالنسبة إلى مآلها أربعة: - ما يكون أداؤه إلى الفساد قطعيًّا، كحفر البئر خلف باب الدار، وفي الطريق المؤدّي للمنزل، بحيث يقع فيه الداخل. - ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرًا، كزراعة العنب ولو اتّخذ العنب بعد ذلك مآله للخمر. ولأن ما يترتّب على الفعل من منافع أكثر مما يترتّب عليه من مضار. - ما يُظن فيه أنه مفسدة ترتّبت على الفعل ولا يُعلم قطعًا، كبيع السلاح وقت الفتن وبيع العنب للخمّار. - ما يكون أداؤه للفساد كثيرًا، ولكن

كثرته لم تبلغ الظن الغالب للمفسدة ولا العلم القطعي، كالبيوع التي تتّخذ ذريعة للربا (عج، أصل، ٢٣٥، ٩)

إعمال الرأي في القرآن

- إعمال الرأي في القرآن جاء ذمّه، وجاء أيضًا ما يقتضي إعماله (شط، وفق٣، ٤٢١، ٢)

أعمال المتأخرين

- أعمال المتقدّمين - في إصلاح دنياهم ودينهم - على خلاف أعمال المتأخّرين؛ وعلومهم في التحقيق أقعد (شط، وفق١، ٩٧، ١٢)

أعمال المتقدّمين

- أعمال المتقدّمين - في إصلاح دنياهم ودينهم - على خلاف أعمال المتأخّرين؛ وعلومهم في التحقيق أقعد (شط، وفق١، ٩٧، ١١)

أعيان

- الرجل له وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان، أما وجوده في الأعيان فلا عموم له فيه، إذ ليس في الوجود رجل مطلق بل إما زيد وإما عمرو، وليس يشملهما شيء واحد هو الرجولية. وأما وجوده في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته في الدلالة إلى زيد وعمرو واحدة، يُسمّى عامًا باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة. وأما ما في الأذهان من معنى الرجل فيُسمّى كليًا من حيث أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل فإذا رأى عمر ألم يأخذ منه صورة أخرى. وكان ما أخذه من قبل نسبته إلى عمر، والذي حدث الآن كنسبته إلى زيد الذي عهده أوّلًا، فهذا معنى كليته فإن سُمّي عامًا بهذا فلا بأس (غز، مس٢، ٣٣، ٥)

- لا معادلة بين الأعيان والمنافع، فالمنافع أعراض لا تبقى زمانين، ولا تقوم بنفسها، والأعيان جواهر تبقى أزمنة، وتقوم بنفسها، وبين ما يبقى ويقوم بنفسه، وما لا يبقى ولا يقوم بنفسه تفاوت عظيم (نس، كشف٢، ٢٢٥، ١٣)

إغترار

- الاستغفار وضدّه الاغترار (كل، كف١، ٢٣، ١)

إفتاء

- لا يجوز الإفتاء إلا لرجل عالم بالكتاب والسنة. وقال في رواية حنبل: ينبغي لمن أفتى أن يكون عالمًا بقول من تقدّم، وإلا فلا يفتى (جو، علم١، ٤٥، ١)
- منصبُ الإمامة المقتضية للحكم والإذن فيما يتوقّف عليه الإذن من الأئمة، كالتولية، وقبض الزكوات وصرفها، ونحو ذلك، فإنّه إمام المسلمين، والقائم بأمورهم، ومنصبُ الإفتاء بما يظهر رجحانه عنده، فإنّه سيّد المجتهدين (اس، مهد، ٥٠٩، ١٣)
- الإفتاء فهو أخصّ من الاجتهاد، إذ الاجتهاد استنباط الأحكام. بينما الإفتاء لا يكون إلا إذا وقعت واقعة يتعرّف المفتي طبيعتها، ولا سيّما أنه هادٍ ومرشد، وفتواه مدار لإصلاح الناس، وهو إلى جانب إلمامه بشروط الاجتهاد ومعرفته بأدلّة الأحكام وطرقها يتحلّى بقدرته على فهم وضع الجماعة الذين يستفتونه، ودرجة علمهم ومداركهم ومصالحهم. وعدله يجب أن لا يذهب فيه إلى حدّ التطرّف في الحكم، وعليه أن يبتعد عن الظلم بمثل ما يبتعد عن التسامح المطلق والانحلال (عج، أصل، ٣١١، ١)

أفتى بقولين

- إذا أفتى بالقولين معًا على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان، وهو قول ثالث خارج عن القولين. وهذا لا يجوز له إن لم يبلغ درجة الإجتهاد باتّفاق. وإن بلغها لم يصحّ له القولان في وقت واحد ونازلة واحدة أيضًا حسبما بسطه أهل الأصول (شط، وفق٤، ١٤٢، ١٩)

أفراد الجنس

- أفراد الجنس وجزئيات الكلّي قد تختصّ بأوصاف تليق بالجزئي من حيث هو جزئي، وإن لم يتّصف بها الكلّي من جهة ما هو كلّي. ولا يدلّ ذلك على أنّ للجزئي مزية على الكلّي، ولا أنّ ذلك في الجزئي خاص به لا تعلّق له بالكلّي. كيف والجزئي لا يكون كلّيًا إلّا بجزئي؟ إذ هو من حقيقته وداخل في ماهيّته (شط، وفق٢، ٢٦٠، ٧)

إفطار

- الصوم وضدّه الإفطار (كل، كف١، ٢٢، ١٠)

أفعال

- إنّا نقسّم الأفعال هاهنا ضروبًا من القسمة: أحدها تقسيمها بحسب أحكامها في الحُسن والقُبح. والآخر بحسب تعلّق أحكامها على فاعليها، وغير فاعليها. والآخر بحسب كونها شرعية، وعقلية، وكونها أسبابًا في أحكام أفعال أُخر (بص، مع١، ٣٦٣، ١٩)
- الأفعال تنقسم إلى ما يوافق غرض الفاعل وإلى ما يخالفه وإلى ما لا يوافق ولا يخالف، فالموافق يُسمّى حسنًا والمخالف يسمّى قبيحًا والثالث يسمّى عبثًا (غز، مس١، ٥٦، ٦)
- ما كان من الأفعال ممنوعًا؛ لم يكن واجبًا، فإذا فعله الرسول عليه الصلاة والسلام فإنّا نستدلّ بفعله على وجوبه، وذلك كالقيامين والركوعين في الخسوف، فإنّ الزيادة في الصلاة مبطلة في غير الخوف، فمشروعية جوازهما دليل على وجوبهما (اس، مهد، ٤٣٩، ٥)
- الأفعال المأذون فيها إمّا وجوبًا، أو ندبًا، أو إباحة، إذا تسبّب عنها مشقّةٌ فإمّا أن تكون معتادة في مثل ذلك العمل، أو لا تكون معتادة. فإن كانت معتادة فذلك الذي تقدّم الكلام عليه، وأنّه ليست المشقّة فيه مقصودةً للشارع من جهة ما هي مشقّة. وإن لم تكن معتادة فهي أولى أن لا تكون مقصودة للشارع. ولا يخلو عند ذلك أن تكون حاصلة بسبب المكلّف واختياره، مع أنّ ذلك العمل لا يقتضيها بأصله، أو لا (شط، وفق٢، ١٣٣، ٧)
- (الأفعال منها) ما هو حقّ لله خالصًا؛ كالعبادات. وأصله التعبّد... فإذا طابق الفعلُ الأمرَ صحّ، وإلّا فلا (شط، وفق٢، ٣١٨، ١٢)
- (الأفعال منها) ما هو مشتمل على حقّ الله وحقّ العبد، والمغلَّبُ فيه حقّ الله. وحكمه راجع إلى الأول؛ لأنّ حق العبد إذا صار مطّرحًا شرعًا فهو كغير المعتبر؛ إذ لو اعتبر لكان هو المعتبر، والفرض خلافه؛ كقتل النفس، إذ ليس للعبد خيرة في إسلام نفسه للقتل لغير ضرورة شرعية كالفتن ونحوها (شط، وفق٢، ٣١٩، ١٥)
- (الأفعال منها) ما اشترك فيه الحقّان حقّ العبد

هو المغلّب. وأصله معقولية المعنى. فإذا طابق مقتضى الأمر والنهي فلا إشكال في الصحّة؛ لحصول مصلحة العبد بذلك عاجلًا أو آجلًا حسبما يتهيّأ له. وإن وقعت المخالفة فهنا نظر، أصله المحافظة على تحصيل مصلحة العبد (شط، وفق٢، ٣٢٠، ٢)

- الأفعال أقوى في التأسّي والبيان إذا جامعت الأقوال، من انفراد الأقوال، فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الإقتداء أكيد لازم بل يقال إذا اعتبر هذا المعنى في كل من هو في مظنّة الإقتداء ومنزلة التبيين ففرضٌ عليه تفقد جميع أقواله وأعماله. ولا فرق في هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع (شط، وفق٣، ٣١٩، ٣)

- الأفعال إمّا حسّية كالشرب والزنا ونحو ذلك وهو ظاهر وإمّا شرعية وهي التي يكون لها مع وجودها الحسّي وجود شرعي بأن اعتبر الشارع لها أركانًا وشرائط مخصوصة كالبيع والنكاح ونحوهما، والنهي عن الشرعيات يقتضي صحّتها ومشروعيتها لئلّا يلزم العبث ولا يبطل الابتلاء، ونحن نقول إنّما يلزم ذلك لو كان بطلانها وعدم مشروعيتها قبل هذا النهي وأمّا إذا كان به فلا لأنّه يتصوّر من المكلّف الإتيان بحركات وأفعال مخصوصة، لولا هذا النهي لكانت شرعية نهاه الشارع عن ذلك وأخرجها بهذا النهي عن المشروعية (تف، نهي٢، ٩٧، ٩)

- الأفعال خمسة أقسام: الأول: حسن بلا خلاف، وهو الواجب والمندوب، وكذلك أفعال الله تعالى، وسبق نقل الآمدي فيه الإجماع. الثاني: حسن على الأصحّ وهو المباح. الثالث: قبيح بلا خلاف وهو الحرام. الرابع: قبيح على الأصحّ؛ وهو المكروه كراهة تنزيه إن فسّرنا القبيح بما نهي عنه شرعًا، وإن فسّرناه بما يذمّ فلا يوصف به؛ وكذا لا يوصف بالحسن، إذ لا يثنى على فاعله، وهو ما جزم به إمام الحرمين وأثبت به الواسطة بين الحسن والقبح. الخامس: ما لا يوصف بواحد منها على الأصحّ، وهو فعل غير المكلّف (زر، بحر١، ١٧٣، ٣)

- (الاشتقاق) مذهب الكوفيين أنّ المصادر مشتقّة من الأفعال، وعكس البصريون ذلك وهو الصحيح، لأنّ مفهومه واحد، ومفهوم الفعل متعدّد لدلالته على الحدث والزمان، والواحد قبل المتعدّد، وإذا كان أصلًا للأفعال يكون أصلًا لمتعلّقاتها، أو لأنّه اسم، والاسم مستغن عن الفعل. ويقال: مصدر، لأنّ هذه الأشياء تصدر عنه، وكذلك الصفات كأسماء الفاعلين والمفعولين، وتوسّط الفارسي فقال: الصفات مشتقّة من الأفعال لجريانها عليها، وعلى تقدير القول به فهي وإن كانت مشتقّة من الأفعال بهذا الاعتبار فالأفعال أصولها القريبة، والمصادر أصولها البعيدة (زر، بحر٢، ٨٥، ١٩)

- الأفعال نكرات، ولهذا امتنع الإضافة إليها لانتفاء فائدة الإضافة (زر، بحر٣، ١٢٩، ١٨)

- الأفعال: جمع فعل. وهو ما يدخل تحت قدرة المكلّف ويتمكّن من تحصيله سواء أكان من أفعال الجوارح أم من أفعال القلوب. كالنية والإخلاص والحسد والحقد والرياء وغيرها (شل، شلص، ٥٣، ١٣)

أفعال الله

- أفعال الله تعالى وأحكامه غير معلّلة بالأغراض، وما قيل من أنّ الفعل لا الغرض عبث وهو على الحكيم محال فمدفوع بأنّه إن

أريد بالبعث الخالي عن الغرض فهو استدلال بالشيء على نفسه، وإن أريد غيره فلا بدّ من بيانه ليتكلّم عليه، وعلى أصل الجواب نظر، لأنّ أحكام الله تعالى تابعة لرعاية مصالح العباد تفضّلًا وإحسانًا، لا إيجابًا كما هو عند المعتزلة (بد، بدخ١، ١٦١، ١)

أفعال الرسول

- أفعاله عليه السلام (أفعال الرسول) على الوجوب، وهي آكد من أوامره. وقال آخرون منهم ومن الحنفيين: الأفعال كالأوامر. وقال آخرون من كلتا الطائفتين ومن الشافعيين: الأفعال موقوفة على دليلها، فما قام منها دليل على أنه واجب صيّر إليه، وما قام دليل أنه منها ندب أو إباحة صيّر إليه. وممّن قال بهذا من الشافعيين أبو بكر الصيرفي، وابن فورك. وقال سائر الشافعيين وجميع أصحاب الظاهر: ليس شيء من أفعاله عليه السلام واجبًا، وإنما ندبنا إلى أن نتأسّى به عليه السلام فيها فقط، وأن لا نتركها على معنى الرغبة عنها، ولنا تركها على غير معنى الرغبة عنها. ولكن كما نترك سائر ما ندبنا إليه مما إن فعلناه أجرنا، وإن تركناه لم نأثم ولم نؤجر، إلا ما كان من أفعاله بيانًا لأمر أو تنفيذًا لحكم، فهي حينئذٍ فرض، لأن الأمر قد تقدّمها فهي تفسير الأمر، قال علي: وهذا هو القول الصحيح الذي لا يجوز غيره (حز، حكا٤، ٣٩، ١٤)

أفعال صادرة قبل بعثة الرسل

- الأفعال الصادرة من الشخص قبل بعثة الرسل؛ إن كانت اضطرارية كالتنفّس في الهواء، وأكل ما تقوم به البنية، فهي غير ممنوع منها، وأمّا الإختيارية وأكل الفاكهة ونحوها، فثلاثة أقوال للشافعية وغيرهم. أحدها: أنّها على الإباحة. والثاني: على الحظر. والثالث: وهو رأي الأشعري: التوقّف، بمعنى عدم العلم، واختاره الصيرفي، والإمام فخر الدين (اس، مهد، ١٠٩، ٥)

أفعال العقلاء

- أفعال العقلاء لا حكم لها قبل ورود الشرع عندنا بناءً على أنّ الأحكام هي الشرائع وعندهم الأحكام هي صفات الأفعال؛ فقالوا (المعتزلة): الأفعال الاختيارية إما حسن بالعقل كإسداء الخيرات، أو قبيح بالعقل كالجور والظلم (زر، بحر١، ١٥٢، ١٣)
- اختلف أصحابنا في أفعال العقلاء قبل الشرع فمنهم من قال: إنّها على الحظر، ومنهم من قال: على الإباحة (زر، بحر١، ١٥٦، ٢)

أفعال المكلّف

- أفعال المكلَّف في العقل ضربان: قبيح وحَسن. فالقبيح كالظلم، والجهل، والكذب، وكفر النعمة، وغير ذلك. والحَسن ضربان: أحدهما يُترجّح فعْله على ترْكه، والآخر لا يترجح فعْله على ترْكه. فالأول منه ما الأولى أن نفعل كالإحسان، والتفضّل. ومنه ما لا بد مِن فعله؛ وهو الواجب كالإنصاف، وشكر المنعم. وأما الذي لا يترجح فعله على تركه، فهو المباح. وذلك كالانتفاع بالمآكل والمشارب (بص، مع٢، ٨٦٨، ٤)
- لا فائدة شرعًا في إثبات حكم لا يقضي على فعل من أفعال المكلّف (شط، وفق١، ١٢٥، ٤)

أفعال المكلّفين

- أفعال المكلفين إذا وقعت عن قصد فاعلها فهي على ثلاثة أنحاء في العقل. منها واجب لا يجوز عليه التغيير والتبديل، كتوحيد الله عز وجل وتصديق رسله وشكر المنعم واجتناب المقبحات في العقول. ومنها ممتنع محظور انقلابه عن حال، نحو كفران النعمة والكذب وتكذيب رسل الله وارتكاب المقبحات في العقول . . . وأما الوجه الثالث فهو ما يجوز العقل إيجابه تارة وحظره أخرى وإباحته، مثل الصلاة والصيام والحج وذبح البهائم وما جرى مجرى ذلك، فهذا الضرب ممّا يجوز ورود النسخ فيه على الوجه الذي كان يجوّز العقل مجيء الشرع به، وإنما صار النسخ يتطرق على هذا الوجه لأن حكمه مردود إلى ما في علم الله تعالى من المصلحة (جص، فص٢، ٢٠٣، ٣)

- أفعال المكلّفين - بحسب النظر الشرعي فيها - على ضربين: أحدهما: أن تكون من قبيل التعبّدات. والثاني: أن تكون من قبيل العادات. فأمّا الأول؛ فلا نظر فيه ها هنا. وأمّا الثاني؛ وهو العادي، فظاهر النقل عن السلف الأولين أنّ المسألة تختلف فيها، فمنهم من يرشد كلامه إلى أنّ العاديات كالعباديات، فكما أنّا مأمورون في العبادات بأن لا نحدث فيها، فكذلك العاديات (شط، عصم٢، ٣٢٨، ١٩)

- أفعال المكلّفين من حيث هم مكلّفون إمّا أن تكون بجملتها داخلةً تحت خطاب التكليف وهو الإقتضاءُ أو التخييرُ أو لا تكون بجملتها داخلةً، فإن كانت بجملتها داخلة فلا زائدَ على الأحكام الخمسة وهو المطلوب. وإن لم تكن داخلة بجملتها لزم أن يكون بعض المكلّفين خارجًا عن حكم خطاب التكليف ولو في وقت أو حالة مّا. لكن ذلك باطل لأنّا فرضناه مكلّفًا فلا يصحّ خروجه فلا زائد على الأحكام الخمسة (شط، وفق١، ١٦٦، ١٦)

- أفعال المكلّفين عند المعتزلة على أربعة أضرب: أحدها: ما يعلم حسنه بالعقل ولا مجال للسمع فيه، كشكر المنعم والعدل والإنصاف والعلم. والثاني: ما يعلم قبحه بالعقل، وهو ضدّ ما ذكرنا من الجور وكفر المنعم والجهل، وهذان الضربان يعلمان بمجرّد العقل. والثالث: ما في معلوم الله أنّ فعله يؤدّي إلى فعل ما هو حسن في العقل فهو عندهم حسن إلّا أنّهم لا يعلمون حسنه إلّا بعد ورود الشرع كالصلاة والصيام والزكاة والحجّ. والرابع: ما هو في معلوم الله أنّه قبيح ولا يعلم حتى يرد السمع فيكون تركه داعيًا إلى القبح في العقل كالزنى واللواط وشرب الخمر وقتل النفس. فهذا لا يعلم قبحه إلّا بعد ورود السمع. هذا مذهبهم في تقسيم الحسن والقبح (زر، بحر١، ١٣٧، ٨)

- مذهب الماتريدية أتباع أبي منصور الماتريدي، وهذا المذهب وسط معتدل وهو الراجح في رأيي؛ وخلاصته أن أفعال المكلّفين فيها خواص ولها آثار تقتضي حسنها أو قبحها، وأن العقل بناءً على هذه الخواص والآثار يستطيع الحكم بأن هذا الفعل حسن وهذا الفعل قبيح، وما رآه العقل السليم حسنًا فهو حسن، وما رآه العقل السليم قبيحًا فهو قبيح. ولكن لا يلزم أن تكون أحكام الله في أفعال المكلّفين على وفق ما تدركه عقولنا فيها من حسن أو قبح، لأن العقول مهما نضجت قد تخطئ، ولأن بعض الأفعال مهما تشتبه فيه

العقول فلا تلازم بين أحكام الله وما تدركه العقول، وعلى هذا لا سبيل إلى معرفة حكم الله إلا بواسطة رسله. فهؤلاء وافقوا المعتزلة في أن حسن الأفعال وقبحها مما تدركه العقول بناءً على ما تدركه من نفعها أو ضررها، وخالفوهم في أن حكم الله لا بدّ أن يكون على وفق حكم العقل، وفي أن ما أدرك العقل حسنه فهو مطلوب لله فعله، وما أدرك العقل قبحه فهو مطلوب لله تركه. ووافقوا الأشاعرة في أنه لا يعرف حكم الله إلا بواسطة رسله وكتبه. وخالفوهم في أن الحسن والقبح للأفعال شرعيان لا عقليان. وفي أن الفعل لا يكون حسنًا إلا بطلب الله فعله. ولا يكون قبيحًا إلا بطلب الله تركه. لأن هذا ظاهر البطلان (خل، خلص، ٩٩، ٦)

أفعال النبي

- أفعال النبي عليه السلام الواقعة على قصد منه يقتسمها وجوه ثلاثة. واجب، وندب، ومباح، إلا ما قامت الدلالة على أنه من الصغائر المعفوة (جص، فص٣، ٢١٥، ٣)
- أفعال النبي تنقسم أربعة أقسام: مباح، ومستحب، وواجب، وفرض (سر، صوس٢، ٨٦، ٦)
- أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وهي أربعة أقسام: مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم آخر وهو الزلة لكن ليس من هذا الباب في شيء لأنه لا يصلح للاقتداء (بخ، بزد٣، ٣٧٤، ١)

أفعل

- لفظة "أفعل" تقتضي وجود الاشتراك في الأصل مع التفاضل في أحد الجانبين (دق، عمد١، ١٨٧، ١٤)

إفهام

- المتشابهات لم توضع للإفهام عند السلف ولو سلّم تمامه وهو إنّما يدلّ على أن أو لم توضع للتشكيك لأنّ الإفهام ينافي التشكيك لا الشكّ، كيف وإنّ الشكّ أيضًا معنى قد يقصد إفهامه فلا ينافيه، فكذا لا ينافي تبادر الذهن من الأخبار بأوالي الشكّ عند الإطلاق أيضًا كذا في التلويح. ورد عليه بأنّ الكلام الذي يستعمل فيه كلمة أو كلام وضع لإفهام مفهومات أجزائه وكل كلام وضع للإفهام لا يكون المقصود بذكره الشكّ بل الشكّ إنّما يحصل من عدم التعيين وعدم إفهام التعيين، فالشكّ مع أو يحصل من عدم دلالته على التعيين لا لوضعه لذلك فيكون حاصلًا في مقامه لا منه، أمّا إنّ التشكيك والشكّ قد يخبر عنهما بلفظ وضع لهما نحو شككت وشكّ الإمام في نفي اللزوم فمن حيث يقصد بهما إفهام وجود معناهما لا أن يقصد بهما إيجادهما والمنفي ههنا هو الثاني لا الأول، مع أنّ الفرق بين الشكّ والتشكيك في أنّ قصد الإفهام ينافيهما بعد لأنّه إذا نافى التشكيك اللازم لإظهار الشكّ فقد نافى الشكّ، فإنّ منافي اللازم مناف للملزوم أيضًا (مل، مرق٢، ٢٠، ٢١)

أقاويل الصحابة

- (أقاويل الصحابة) - ولا سنة ولا إجماعًا ولا شيئًا في معناه يُحكم له بحكمه، أو وُجِدَ معه قياسٌ (شف، رس، ٥٩٨، ١)

إقتداء بأفعال

- الإقتداء بالأفعال الصادرة من أهل الإقتداء يقع على وجهين: أحدهما أن يكون المقتدى به بالأفعال ممّن دلّ الدليل على عصمته؛ كالإقتداء بفعل النبي صلى الله عليه وسلم، أو فعل أهل الإجماع أو ما يعلم بالعادة أو بالشرع أنّهم لا يتواطئون على الخطأ؛ كعمل أهل المدينة على رأي مالك. والثاني ما كان بخلاف ذلك. فأمّا الثاني فعلى ضربين: أحدهما أن ينتصب بفعله ذلك لأن يقتدى به قصدًا، كأوامر الحكّام ونواهيهم، وأعمالهم في مقطع الحكم: من أخذ وإعطاء ورد وإمضاء، ونحو ذلك؛ أو يتعيّن بالقرائن قصده إليه تعبّدًا به واهتمامًا بشأنه دينًا وأمانة. والآخر أن لا يتعيّن فيه شيء من ذلك (شط، وفق٤، ٢٧٢، ١٨)

إقتضاء

- ما يُسمّى اقتضاء وهو الذي لا يدلّ عليه اللفظ ولا يكون منطوقًا به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقًا إلا به، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعًا إلا به، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلًا إلا به (غز، مس٢، ١٨٦، ٨)
- يُسمّى اقتضاء وهو ما يكون من ضرورة اللفظ وليس بمنطوق به (قد، روض، ٢٣٣، ٥)
- الاقتضاء وهو الإضمار الضروري لصدق المتكلم، مثل صحيح في قوله "لا عمل إلا بنيّة" (حن، قعد، ٢٧، ٨)
- الإقتضاء هو الطلب، وهو ينقسم إلى طلب فعل وطلب ترك، وطلب الفعل (اس، مهس١، ٤٣، ٨)
- أفعال المكلّفين من حيث هم مكلّفون إمّا أن تكون بجملتها داخلةً تحت خطاب التكليف وهو الإقتضاءُ أو التخييرُ أو لا تكون بجملتها داخلةً، فإن كانت بجملتها داخلة فلا زائدَ على الأحكام الخمسة وهو المطلوب. وإن لم تكن داخلة بجملتها لزم أن يكون بعض المكلّفين خارجًا عن حكم خطاب التكليف ولو في وقت أو حالة مّا. لكن ذلك باطل لأنّا فرضناه مكلّفًا فلا يصحّ خروجه فلا زائد على الأحكام الخمسة (شط، وفق١، ١٦٦، ١٧)
- الإقتضاء أو التخيير لازم للمكلّف من حيث هو مكلّف، عرف المعنى لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه؛ بخلاف اعتبار المصالح فإنّه لازم، فإنّه عبد مكلّف، فإذا أمره سيّده لزمه امتثال أمره باتّفاق العقلاء؛ بخلاف المصلحة فإنّ اعتبارها غير لازم له من حيث هو عبد مكلّف على رأي المحقّقين (شط، وفق٢، ٣١٠، ٦)
- للإقتضاء وجهان: أحدهما اقتضاء الفعل، والآخر اقتضاء الترك (شط، وفق٣، ٢٣٩، ١٤)
- الألفاظ أي العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء (تطلق) على النظم وعلى الحكم (مل، مرق٢، ٧٤، ٨)
- الإقتضاء أمر شرعي والتضمين لغوي (مل، مرق٢، ٨٤، ١)
- العموم صفة اللفظ والاقتضاء صفة المعنى (مل، مرق٢، ٩٦، ١٧)
- الدلالة اللفظية ... أربعة أقسام: (عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء)، وجه الضبط إما ثابتة بنفس اللفظ أو لا، والأولى إما مقصودة وهي العبارة أو لا، وهي الإشارة، والثانية إن فهم مدلولها لغة فهي الدلالة، وإلّا فإن توقّف عليه

صدق اللفظ أو صحّته فهو الاقتضاء، وإلّا فهي من التمسّكات الباطلة (با، يسرا، ٨٦، ١٧)

- الوقوف على المعنى المراد: وهو أربعة أيضًا، لأن المفهوم إن استفيد من المنظوم، فإن كان مسوقًا له فهو الاستدلال بعبارة النص، وإلّا فإن لم يتوقّف صحّة النص عليه فهو بالإشارة، وإن توقّفت فبالاقتضاء، وإن استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة، وإلّا فهو الاستدلالات الفاسدة، وكذلك الاستقراء (سو، حصل، ٢٢١، ٣)

- الإقتضاء الطلب وهو إما طلب جازم وهو الإيجاب . . . أو غير جازم وهو الندب (برد، برص، ٥٠، ٢٠)

- الحكم المستفاد من اللفظ إما أن يكون ثابتًا بنفس اللفظ أو لا، فإن كان الأول إن كان اللفظ مسوقًا له فهو العبارة وإلا فهو الإشارة. وإن لم يكن ثابتًا بنفس اللفظ بل مفهوم منه لغة فهو دلالة النص أو مفهوم منه شرعًا فهو الاقتضاء (برد، برص، ٣٦٤، ٧)

- دلالة الاقتضاء . . . عناصرها التكوينية ثلاثة: أولًا: النّصُّ أو الكلام الذي يتطلّب أو يستلزم معنًى مقدّرًا ومقدَّمًا على المعنى العباريّ المنطوق؛ ضرورة استقامة معناه، وهو ما يسمّى بالمقتضِي. ثانيًا: المعنى الضروري المقدَّر مقدّمًا الذي تطلبه الكلام لتصحيحه، ويسمّى بالمقتضَى. ثالثًا: استدعاء المعنى المنطوق نفسه لذلك المقدّر؛ لحاجته إليه ويسمّى بالاقتضاء (دري، نهج، ٣٥١، ١٠)

- (الاقتضاء)، ويراد به لا بديّة ثبوت النهي عن الضدّ عند الأمر بالشيء أما لكون الأمر يدلّ عليه بإحدى الدلالات الثلاث: المطابقة والتضمّن والالتزام، وأما لكونه يلزمه عقلًا النهي عن الضدّ من دون أن يكون لزومه بيّنًا بالمعنى الأخص حتى يدلّ عليه بالالتزام. فالمراد من الاقتضاء عندهم أعمّ من كل ذلك (مظ، مصف١، ٢٦٤، ٨)

- الاقتضاء الطلب وهو يتناول طلب الفعل وطلب الترك على وجه الحتم أو لا على وجه الحتم (شل، شلص، ٥٣، ١٦)

- الاقتضاء والتخيير. والاقتضاء هو ما اقتضى طلب الفعل أو الكفّ عنه. بينما التخيير بمعنى الاختيار بين أمرين (عج، أصل، ٥٧، ٦)

- إقتضاء، أي ما يكون من ضرورة اللفظ ولا يمكن ثبوته عقلًا وشرعًا إلا بمقتضى هذه الضرورة. مثل قوله عليه السلام: "لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل". والظاهر من اللفظ، أنه عليه السلام نفى الصيام والصيام لا يُنفى، إنما المعنى لا صيام صحيح وكامل. فحكم الصيام هو المنفي وليس الصوم نفسه (عج، أصل، ١٨٤، ١٥)

إقتضاء العلة

- قوة اقتضاء العلّة للحكم الثابت بدلالة النص يجعل حكم المسكوت عنه ثابتًا بالنص نفسه، ولكن لا مباشرة، بل بواسطة هذه العلّة البيّنة لغةً (دري، نهج، ٣٨١، ١١)

إقتضاء النص

- الثابت باقتضاء النص . . . اعلم أن الثابت إذا كان بحيث لا يصحّ معناه إلا بشرط فلا شكّ أن يقتضيه فهناك أمور أربعة: المقتضى وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو طلب النص وله حكم والمقتضى وهو المراد من الثابت (عا، نسم، ١٠٢، ٢٠)

- اقتضاء النص: المراد بما يفهم من اقتضاء النص المعنى الذي لا يستقيم الكلام إلا بتقديره، فصيغة النص ليس فيها لفظ يدلّ عليه ولكن صحّتها واستقامة معناها تقتضيه، أو صدقها ومطابقتها للواقع تقتضيه (خل، خلص، ١٥٠، ١٠)

- إقتضاء النص، وذلك كل معنى ثبت زيادة على النص لتصحيحه، أي هو كل معنى لم يعمل النص ولم يفد شيئًا ولم نوجب حكمًا إلا بشرط تقدّم ذلك الشيء على النص، لأن ذلك أمر اقتضاه النص لصحّة ما تناوله النص، فتكون صحّته متوقّفة عليه (دوا، دخل، ٤١١، ٩)

- اقتضاء النص هو اللفظ الدالّ على لازم لمعناه يتوقّف عليه صدق الكلام أو صحّته شرعًا. وسمّي هذا اقتضاء لأن الاقتضاء معناه الطلب والاستدعاء، وما يدلّ عليه الكلام هنا يتطلّبه ويستدعيه صدق الكلام أو صحّته شرعًا (شل، شلص، ٤٨٦، ٤)

إقتناص الحد

- في اقتناص الحدّ ثلاثة مذاهب حكاها العبدري في "المستوفى في شرح المستصفى". أحدها: وهو مذهب أفلاطون أنّه يقتنص بالتقسيم بأن تأخذ جنسًا من أجناس المحدود، وتقسّمه بفصوله الذاتية له، ثم تنظر المحدود تحت أي فصل هو من تلك الفصول؟ فإذا وجدته ضممت ذلك الفصل إلى الجنس الذي كنت أخذته. ثم تنظر فإن كان مساويًا للمحدود فقد وجد جنس الحدّ وفصله، وكمل الحدّ. وإن لم يكن مساويًا له علمت أنّ ذلك الجنس والفصل إنّما هو حدّ لجنس المحدود لا للمحدود؛ فتأخذ إسم ذلك الجنس بدل الحدّ المذكور، وتقسّمه أيضًا إلى فصوله الذاتية، ثم تنظر المحدود تحت أي فصل؟ فتأخذه، وتقسّمه إلى ما تقدّم من الجنس والفصل؛ ثم تنظر هل هو مساوٍ لفظًا وحدّه أم لا؟ فإن ساواه فقد تمّ الحدّ. وإلّا فعلت كما تقدّم هكذا. والثاني: في مذهب الحكيم أنّه يقتنص بطريق التركيب، لأنّها عنده أقرب من طريق القسمة، وهو أن تجمع الأوصاف التي تصلح أن تحمل على الشيء المحدود كلها، ثم تنظر ما فيها ذاتي وما فيها عرضي، فتطرح العرضي، ثم ترجع إلى الذاتي فتأخذ منها المقول في جواب ما هو؟ فتجمعها كلها، ثم تطرح الأعمّ فالأعمّ حتى تنتهي إلى الجنس الأقرب، ثم ترجع إلى الفصول فتجمعها أيضًا كلها، ثم تطرح الأبعد فالأبعد حتى تنتهي إلى الفصل القريب جدًا، وحينئذٍ فيكمل. والثالث: مذهب بقراطيس أنّه يقتنص بالبرهان وقد أبطلوه من وجهين: أحدهما: أنّه إذا سلك في اقتناصه القسمة أو التركيب، وكان لا يتوصّل إليها إلّا بعد تصفّح جميع ذاتيات الشيء المطلوب وحدّه كان الحدّ المقتنص بهذا الطريق معلومًا، فأول العقل لا يحتاج إلى الدليل، فإذن اقتناص الحدّ لا يحتاج إلى دليل. والثاني: أنّه لا بدّ في طلب البرهان من وسط يحمل على المحكوم عليه على أنّه حدّ له لا على أنّه جنس له ولا فصل، ويحمل عليه الحكم على أنّه حدّ له أيضًا (زر، بحر١، ٩٣، ٢)

إقرار

- الإسلام هو التسليم والتسليم هو اليقين واليقين هو التّصديق والتّصديق هو الإقرار، والإقرار هو العمل، والعمل هو الأداء (كل، كف٢، ٤٦، ١)

- الإقرار، المقرّ له إذا كذب المقرّ بطل إقراره، إلّا في الإقرار بالحرية والنسب وولاء العتاقة (نج، نظر، ٣٠٠، ١)
- الإقرار لا يجامع البيّنة لأنّها لا تقام إلّا على منكر في أربع، في الوكالة، والوصاية وفي إثبات دين على الميت، وفي استحقاق العين من المشتري (نج، نظر، ٣٠٠، ٥)
- الإقرار إخبار لا إنشاء؛ فلا يطيب له لو كان كاذبًا إلّا في مسائل، فإنشاء يرتدّ بالردّ ولا يظهر في حق الزوائد المستهلكة، ولو أقرّ ثم أنكر يحلف على أنّه ما أقرّ بناءً على أنّه إنشاء ملك، لكن الصحيح تحليفه على أصل المال (نج، نظر، ٣٠٠، ١٥)
- الإقرار حجّة قاصرة على المقرّ ولا يتعدّى إلى غيره (نج، نظر، ٣٠٢، ١٣)
- إذا تعدّد الإقرار بموضعين لزمه الشيئان، إلّا في الإقرار بالقتل (نج، نظر، ٣٠٩، ٣)
- الإقرار أي إقرار لا بدّ من تكراره (نج، نظر، ٤٧٣، ٩)
- الإقرار فمحمله على أنّ لا حرج في الفعل الذي رآه عليه السلام فأقرّه، أو سمع به فأقرّه (شط، وفق٤، ٦٦، ٥)
- الإقرار منه عليه الصلاة والسلام إذا وافق الفعل فهو صحيح في التأسّي لا شوب فيه، ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسّي، لأنّ فعله عليه الصلاة والسلام واقع موقع الصواب، فإذا وافقه إقراره لغيره على مثل ذلك الفعل فهو كمجرّد الإقتداء بالفعل، فالإقرار دليل زائد مثبت. بخلاف ما إذا لم يوافقه، فإنّ الإقرار وإن اقتضى الصحّة فالترك كالمعارض. وإن لم تتحقّق فيه المعارضة فقد رمى فيه شوب التوقّف، لتوقّفه عليه الصلاة والسلام عن الفعل (شط، وفق٤، ٧١، ٨)
- الإقرار خبر يتمثّل بين الصدق والكذب إنّما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق أي وجود المخبر به، فإذا تحقّق الإكراه وعدم الرضى وهو دليل على الكذب أي عدم وجود المخبر به لم تثبت الحقوق فإن قيل الإكراه يعارضه أنّ الصدق هو الأصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام، فلا يقوم دليل على عدم المخبر به، قلنا المعارضة إنّما تنفي المدلول لا الدليل (تف، وضح٢، ١٩٩، ٢)
- التصديق من الكيفيات النفسانية كما إنّ الإقرار من الكيفيات المسموعة (مل، مرق٢، ٣٩٩، ١٣)

أقسام الألفاظ

- من أقسام الألفاظ: أحدها: أن تظهر مطابقة القصد للفظ، وللظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلّم بحسب الكلام في نفسه وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية وحال المتكلم به (جو، علم٣، ١٠٧، ١٧)
- من أقسام الألفاظ القسم الثاني: ما يظهر بأن المتكلم لم يرد معناه، وقد ينتهي هذا الظهور إلى حدّ اليقين بحيث لا يشكّ السامع فيه، وهذا القسم نوعان. أحدهما: أن لا يكون مريدًا لمقتضاه ولا لغيره. والثاني: أن يكون مريدًا لمعنًى يخالفه؛ فالأول كالمكره والنائم والمجنون ومن اشتدّ به الغضب والسكران. والثاني: كالمعرّض والمورّي والمُلغز والمتأوّل (جو، علم٣، ١٠٨، ٦)
- من أقسام الألفاظ القسم الثالث: ما هو ظاهر في معناه ويحتمل إرادة المتكلّم له ويحتمل

إرادة غيره، ولا دلالة على واحد من الأمرين، واللفظ دال على المعنى الموضوع له، وقد أتى به اختيارًا (جو، علم٣، ١٠٨، ١٣)

أقسام التأكيد

- أقسَام التأكيد ينقسم إلى لفظي ومعنوي، فاللفظي يجيء لخوف النسيان أو لعدم الإصغاء، أو للاعتناء، وهو تارة بإعادة اللفظ، وتارة يقوى بمرادفه، ويكون في المفردات والمركّبات ... والمعنوي، وهو إما أن يختصّ بالمفرد كالنفس والعين وجمعاء وكتعاء، أو بالاثنين ككلا وكلتا، أو بالجمع ككل وأجمعين، وجمع وكتع. وكل وما في معناه للتجزي، والنفس والعين للمتشخّص غير المتجزي، وإما أن يختصّ بالجمل ككأنّ وإنّ وما في معناهما، وفائدته: تمكين المعنى في نفس السامع ورفع التجوّزات المتوهّمة، فإن التجوّز يقع في اللغة كثيرًا فيطلق الشيء على أسبابه ومقدّماته (زر، بحر٢، ١١٨، ٧)

أقسام الحسن

- أقسام الحسن وقسّمه إلْكِيا الطبري إلى أقسام: أحدها: ما حسّنه الشرع لمعنى في عينه، كالإيمان، والصلاة، وضدّه من القبيح الزنى والقتل، فكل منهما لا يتغيّر عن وصفه بتقدير. الثاني: ما حسن لمعنى في غيره كالزكاة فإنّها تمليك لمال الغير، وحسّنها من حاجة الفقير؛ وكذا الصوم فإنّه ترك الأكل ولكن حسن بواسطة قهر النفس الأمّارة بالسوء وضدّه من القبيح كلمة الردة، فإنّها قبحت، لدلالتها على سوء الاعتقاد. وهذا النوع قد يُزايله وصف القبح بالإكراه؛ وكتناول الميتة فإنّه حرام نظرًا إلى التناول، وقد يحلّ عند الضرورة. الثالث: ما حسن لمعنى في غيره وذلك المعنى لا يتمّ إلّا بفعل مقصود من العبد كالسعي إلى الجمعة والوضوء على رأي، فلا جرم انحطّ عن القسمين للتوسّط حتى اختلف في كونه عبادة أم لا، ويأتي ضدّه في القبيح (زر، بحر١، ١٧٢، ١١)

أقسام السبب

- أقسام السبب أربعة: سبب محض وسبب بمعنى العلّة وسبب مجازي وسبب له شبهة العلّة، ونقل عنه أن الرابع هو بعينه السبب المجازي (عا، نسم، ١٦٧، ٣١)

أقل الجمع

- أقل الجمع إثنان فصاعدًا، وهو قول جمهور أصحابنا. وقالت طائفة: أقل الجمع ثلاثة، وهو قول الشافعي وبه نأخذ، واحتجّ أصحابنا لقولهم بأن قالوا: الجمع في اللغة ضمُّ شيء إلى شيء آخر، فلما ضُمَّ الواحد إلى الواحد كان ذلك جمعًا صحيحًا (حز، حكا٤، ٢، ٤)

- أقل الجمع إثنان فصاعدًا، وهو قول جمهور أصحابنا. وقالت طائفة: أقل الجمع ثلاثة، وهو قول الشافعي وبه نأخذ، واحتجّ أصحابنا لقولهم بأن قالوا: الجمع في اللغة ضمُّ شيء إلى شيء آخر، فلما ضُمَّ الواحد إلى الواحد كان ذلك جمعًا صحيحًا (حز، حكا٤، ٢، ٦)

إقناع

- الإقناع - قضية أو قضايا أنّست النفس بحكم شيء ما دون أن توقفها على تحقيق حجة ولم يقم عندها برهان بإبطاله (حز، حكا١، ٣٩، ١٨)

إقناعي

- الإقناعي فهو الذي يظهر منه في بادئ الأمر أنّه مناسب، لكن إذا بحث عنه حق البحث ظهر بخلافه، كقولهم، في منع بيع الكلب قياسًا على الخمر والميتة: إنّ كون الشيء نجسًا يناسب إذلاله. ومقابلته بالمال في البيع لأنّ المناسبة مع الاقتران دليل العلية فهذا - وإن كان مُخيّلًا - فهو عند النظر غير مناسب، إذ لا معنى لكون الشيء نجسًا إلّا عدم جواز الصلاة معه، ولا مناسبة بينه وبين عدم جواز البيع (زر، بحر٥، ٢١٣، ١١)

أقوال

- الأقوال. وهي تنقسم إلى ما طريقه البلاغ. والسهو فيه ممتنع. ونقل فيه الإجماع، كما يمتنع التعمّد قطعًا وإجماعًا. وأما طرق السهو في الأقوال الدنيوية، وفيما ليس سبيله البلاغ، من الأخبار التي تستند الأحكام إليها، ولا أخبار المعاد، ولا ما يُضاف إلى وحي. فقد حكى القاضي عياض عن قوم: أنهم جوّزوا السهو والغفلة في هذا الباب عليه. إذ ليس من باب التبليغ الذي يتطرّق به إلى القدح في الشريعة (دق، عمد١، ٢٧٢، ١٧)

- الأفعال أقوى في التأسّي والبيان إذا جامعت الأقوال، من انفراد الأقوال، فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الإقتداء أكيد لازم، بل يقال إذا اعتبر هذا المعنى في كل من هو في مظنّة الإقتداء ومنزلة التبيين ففرضٌ عليه تفقد جميع أقواله وأعماله. ولا فرق في هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع (شط، وفق٣، ٣١٩، ٤)

أقيسة

- الأقيسة المستعملة في الاستدلال ثلاثة: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شَبَه، وقد وردت كلها في القرآن (جو، علم١، ١٣٣، ٢٢)

إكرام

- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم، والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالًا، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ﴿أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (يونس: ٨٠) (مل، مرق١، ١٥٦، ٩)

إكراه

- الإكراه حملُ الغير على أمر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا المحل عليه (بخ، بزد٤، ٦٣١، ٥)
- (الإكراه) إسم لفعل يفعله الإنسان بغيره فينتفي به رضاه أو يفسد به اختياره (بخ، بزد٤، ٦٣١، ٧)
- الإكراه حمل الغير على أمر يمتنع عنه بتخويف

بقدر الحامل على إيقاعه ويصير الغير خائفًا به فائت الرضاء بالمباشرة. فيتمّ التعريف بهذه القيود ويمكن أن يجعل فوات الرضاء داخلًا في الامتناع لأنه إذا كان ممتنعًا عنه قبل الإكراه لم يكن راضيًا به فيكفي بذكر أحد القيدين، نَوع بعدم الرضاء ويفسد الاختيار نحو التهديد بما يخاف به على نفسه أو عضو من أعضائه لأن حرمة الأعضاء كحُرمة النفس تبعًا لها (بخ، بزد٤، ٦٣٢، ٨)

- الإختيار هو القصد إلى أمر متردّد بين الوجود والعَدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح أحد الجانبين على الآخَر كذا قيل. والصحيح منه أن يكون الفاعل في قصده مستبدًا. والفاسد منه أن يكون اختياره مبنيًا على اختيار الآخَر فإذا اضطرّ إلى مباشرة أمر الإكراه كان قصده في المباشرة دفع الإكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسدًا لابتنائه على اختيار المكره وإن لم ينعدم أصلًا (بخ، بزد٤، ٦٣٢، ١٦)

- الإكراه: إن كان ملجئًا، وهو الذي لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار، كالإلقاء من شاهق؛ فلا يصحّ معه تكليف، لا بالفعل المكره عليه، لضرورة وقوعه، ولا بضدّه، لامتناعه، والتكليف بالواجب وقوعه، والممتنع وقوعه؛ محال، لأنّ التكليف شرطه القدرة والقادر: هو الذي إن شاء فعل، وإن شاء ترك (اس، مهد، ١٢٠، ٢)

- الإكراه بيع المكره يخالف البيع الفاسد في أربع: يجوز بالإجارة بخلاف الفاسد، وينتقض تصرّف المشترى منه، وتعتبر القيمة وقت الإعتاق دون القبض، والثمن والمثمّن أمانة في يد المكره مضمون في يد غيره (نج، نظر، ٣٣٧، ١١)

- الإكراه لا ينافي الإختيار لأنّه حمل للفاعل على أن يختار ما هو أهون عند الحامل وأرفق له، ويحتمل أن يريد ما هو أيسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك ممّا أكره به (تف، وضح٢، ١٩٦، ٢٢)

- الإكراه إن كان ملجئًا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل، فإمّا أن يكون المكره عليه من قبيل الأقوال أو من قبيل الأفعال، فإن كان من قبيل الأقوال فإن كان ممّا لا ينفسخ كالطلاق كان نافذًا وإلّا كان فاسدًا كالبيع والأقارير، وإن كان من قبيل الأفعال، فإن لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرًا على الفاعل، وإن احتمل فإن لزم من جعله آلة تبديل محلّ الجناية كان مقتصرًا على الفاعل كإكراه المحرّم على قتل الصيد، وإن لم يلزم نسب إلى الحامل ابتداء كالإكراه على إتلاف المال أو النفس. والمراد بالإكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس أو الضرب ومعنى إفساده الإختيار أنّ الإنسان مجبول على حبّ حياته وذلك يحمله على الإقدام على ما أكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه، ومعنى كون الفاعل آلة أنّ الحامل يمكنه إيجاد الفعل المطلوب بنفسه، فإذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كأنّه فعل بنفسه وإن لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورًا على الفاعل (تف، وضح٢، ١٩٧، ١٣)

- الإكراه إذا عرّف بحمل الغير على أمر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه (عا، نسم، ١٨٥، ١٩)

- الإكراه متلاق في أصل الاشتقاق مع الكراهة، فالأصل اللغوي لمعنى الإكراه هو حمل الشخص على فعل شيء يكرهه، وإنه في

الشريعة متلاق مع هذا المعنى، فهو في الشريعة حمل الشخص على فعل أو قول لا يريد مباشرته، وما دام لا يريده فهو لا يرضى به، ولذلك كان الإكراه والرضا غير متلاقيين. والإكراه لكي ينتج ثمرته يتضمّن التهديد بأذى ينال المكره إما في حالة ماله، أو في جسمه، أو بأذى شخص آخر يهتمّ به في جسمه، وقد يكون من الأذى السبّ أو فعل ما يترتّب عليه مهانة المكره في نظر الناس (زه، زهص، ٣٥٥، ١٤)

- من الإكراه: هو التهديد بأذى ينزل بأحد أصوله أو فروعه أو زوجه أو أحد أقاربه بما دون إتلاف النفس أو إتلاف عضو من الأعضاء كالتهديد بحبس أحد أبويه أو زوجه، ولا يعدّ من هذا القسم التهديد بإتلاف عضو من أعضائهم، أو القتل، أو إتلاف أموالهم كلها، فإن ذلك يعدّ من القسم الأول، أو القسم الثاني على الخلاف في ذلك (زه، زهص، ٣٥٦، ٢١)
- الإكراه عارض من عوارض الأهلية يؤثّر في تبعة الأقوال والأفعال، وإن كان لا يزيل أصل الأهلية، لأن الشخص تحت تأثير الإكراه مخاطب بكل التكليفات الشرعية. والإكراه المعتبر سواء أكان إكراهًا تامًّا أم غير تامّ يسقط الأقوال، فلا تعتبر الإقرارات الصادرة تحت تأثير الإكراه صحيحة كما لا تعتبر العقود الصادرة تحت تأثير الإكراه صحيحة أيضًا، بل تكون فاسدة إلا أن يرضى بها بعد زوال الإكراه (زه، زهص، ٣٥٨، ٨)
- الإكراه: للاكراه حقيقتان حقيقة لغوية وحقيقة شرعية: حقيقة الإكراه اللغوية حمل الغير على أمر لا يرضاه قهرًا يقال أكرهته على الأمر إكراهًا حملته عليه قهرًا ويقال فعلته كَرهًا بالفتح أي إكراهًا وعليه قوله تعالى ﴿طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهًا﴾ (التوبة: ٥٣؛ فصلت: ١١) فقابل بين الضدّين. حقيقة الإكراه الشرعية: حمل المرء غيره على أمر كان يمتنع عنه قبل الإكراه بسبب تخويف المكرِه وغلبة ظنّ المكرَه أن يقع عليه ما هُدِّدَ به (برد، برص، ١٤٦، ١٧)

إكراه أدبي

- الإكراه الأدبي، فالتهديد بحبس الأب أو حبس الأم أو حبس الأخ والأخت ليس أذى ينال جسمه، ولكنه أذى ينال نفسه وإحساسه، فهو إن كان ماديًّا بالنسبة لهؤلاء الأقارب - هو أذى أدبي بالنسبة له (زه، زهص، ٣٥٧، ٢٠)
- الإكراه الأدبي وهو الذي يعدم تمام الرضا ولا يعدم الاختيار كالتهديد بحبس أحد الأصول أو الفروع أو الأخ أو الأخت أو ما يجري مجرى ذلك، فما يصيب الابن بحبس أبيه من الأذى ليس أذى حسيًّا يقرع جسمه وإنما هو أذى أدبي (برد، برص، ١٥٦، ١٠)

إكراه تام

- الإكراه التام ويسمّى الملجئ وهو الذي يعدم الرضا ويفسد الاختيار وذلك بتعريض النفس أو عضو من أعضائها ولو أنملة إلى التلف سواء نجم ذلك عن التهديد بالقتل أو القطع أو الضرب الشديد الذي قد يؤدّي غالبًا إلى تلف النفس أو عضو منها ويعتبر هذا الإكراه أعلى الأنواع وأشدّها (برد، برص، ١٥٥، ١٤)

إكراه غير ملجئ

- الإكراه غير الملجئ الذي يزيل أصل الرضا، وهو التهديد بإتلاف بعض المال، والتهديد

بضرب لا يتلف الأعضاء، وكالتهديد بالحبس والقيد ونحو ذلك، وهذا النوع من الإكراه يسمّى إكراهًا ناقصًا، أو إكراهًا غير ملجئ (زه، زهص، ٣٥٦، ١٧)

إكراه في الحكم التكليفي

- الإكراه في الحكم التكليفي: ذهب جمهور الأصوليين إلى أنه لا أثر للإكراه في الحكم التكليفي فالمكرَه مكلّف لأنه فاهم للخطاب وقادر على الإتيان بالمكره عليه والامتناع منه (برد، برص، ١٦١، ٩)

إكراه في الحكم الوضعي

- الإكراه في الحكم الوضعي: تنقسم التصرّفات من حيث تأثّرها بالإكراه واستتباعها لآثارها إلى ثلاثة أقسام: ١- تصرّفات اتّفق الفقهاء على استتباعها لآثارها دون أن يؤثّر فيها الإكراه وذلك كمن أكره على إلقاء نجاسة في الماء الظاهر فهذا الماء يتنجّس دون أن يؤثّر الإكراه في ترتّب المسبّب على السبب. ومن هذه التصرّفات الإرضاع فمن أكره على الإرضاع تعلّق به التحريم دون أي أثر للإكراه فيحرم الرضيع المكره على إرضاعه على أخواته من الرضاعة. ٢- تصرّفات اتّفق الفقهاء على أنها لا تستتبع آثارها إذا أكره المرء عليها كالبيع والهبة والإجارة. ٣- تصرّفات اختلف فيها الفقهاء فمنهم من يشترط لاستتباع آثارها أن تكون صادرة عن رضا ومنهم من لا يشترط ذلك. ومن هذه التصرّفات التصرّفات الناقلة للملكية التي لا تحتمل الفسخ كالطلاق والخلع وغيرهما (برد، برص، ١٦٢، ٨)

إكراه في القانون المدني

- الإكراه في القانون المدني: الإكراه نوعان: النوع الأول: الإكراه الذي يعدم الرضا وهو الذي ينتزع الرضا عنوة لا رهبة كما إذا أمسك المكره بيد المكره وأجرى القلم في يده بالتوقيع على التزام من الالتزامات ففي هذه الحالة يكون العقد باطلًا بطلانًا مطلقًا لانعدام الرضا كما في الغلط الواقع على ركن من أركان العقد. وهذا الإكراه المطلق غير الإكراه الملجئ في لغة الشريعة الإسلامية لأن الملجئ في الشريعة يعدم تمام الرضا وفي القانون يعدمه كلية. النوع الثاني: الإكراه الذي يفسد الرضا وهو الذي ينبني على الرهبة التي تقع في نفس المتعاقد فهذه الرهبة هي التي تفسد الرضا لا الوسائل المادية كما أن الذي يفسد الرضا في التدليس ليست هي الطرق الاحتيالية بل ما تحدثه هذه الطرق في نفس المتعاقد من التضليل والوهم. وهذا الإكراه لا يعدم الرضا لأن إرادة المكرَه موجودة ولو انتزعت منه هذه الإرادة رهبة لأنه في الواقع خيّر بين أن يريد أو أن يقع به المكره الذي يخشاه فاختار أهون الضررين وأراده، إلا أن الإرادة التي صدرت منه إرادة فاسدة لأنها لم تكن حرّة مختارة (برد، برص، ١٥٨، ٣)

إكراه ملجئ

- الإكراه إن كان ملجئًا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل، فإمّا أن يكون المكره عليه من قبيل الأقوال أو من قبيل الأفعال، فإن كان من قبيل الأقوال فإن كان ممّا لا ينفسخ كالطلاق كان نافذًا وإلّا كان فاسدًا كالبيع والأقارير، وإن كان من قبيل الأفعال،

فإن لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرًا على الفاعل، وإن احتمل فإن لزم من جعله آلة تبديل محلّ الجناية كان مقتصرًا على الفاعل كإكراه المحرّم على قتل الصيد، وإن لم يلزم نسب إلى الحامل ابتداء كالإكراه على إتلاف المال أو النفس. والمراد بالإكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس أو الضرب ومعنى إفساده الإختيار أنّ الإنسان مجبول على حبّ حياته وذلك يحمله على الإقدام على ما أكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه، ومعنى كون الفاعل آلة أنّ الحامل يمكنه إيجاد الفعل المطلوب بنفسه، فإذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كأنّه فعل بنفسه وإن لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورًا على الفاعل (تف، وضح٢، ١٩٧، ١٨)

- الإكراه الملجئ كالإكراه بالقتل وغير الملجئ كالإكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقّف على الرضا، لأنّ الرضا منتف في النوعين فينتفي النفاذ والنظر في حدّ الإكراه من الضرب أو الحبس (تف، وضح٢، ١٩٨، ٣٣)

- الإكراه الملجئ لما أفسد الاختيار فإذا عارضه اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم، وإنما يكون كذلك بشرط احتمال جعل الفاعل آلة للحامل. وإلا يبقى منسوبًا إلى الفاعل فاحتمال كونه آلة إنما هو شرط لنسبة الفعل إلى الحامل حتى كأنه هو الفاعل حقيقة. فإذا أكره غيره على قتل شخص فقتله فذلك الفعل منسوب إلى الحامل فإن كان عمدًا فعليه القصاص وإن كان خطأً فالدّية على عاقلته ولا شيء على الفاعل لأنه بمنزلة آلة الاختيار لها كالسيف في يد القاتل فتدبّر (عا، نسم، ١٨٦، ٣٠)

- الإكراه الملجئ، وهو الإكراه الذي يعرّض النفس أو عضوًا من الأعضاء للتلف، كالتهديد بالقتل، والتهديد بقطع عضو من الأعضاء، وكذلك التهديد بالضرب الشديد الذي قد يؤدّي إلى تلف عضو من الأعضاء. وقد ألحق بعض العلماء بهذا التهديد بإتلاف المال كله. وهذا النوع يسمّى إكراهًا تامًّا، لأنه يجعل المكرَه في يد المكرِه كالآلة في يد الفاعل، والسيف في يد الضارب (زه، زهص، ٣٥٦، ١١)

إكراه ناقص

- الإكراه الناقص ويسمّى غير الملجئ وهو الذي يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وذلك كالتهديد بإتلاف بعض المال أو بالضرب الذي لا يؤدّي غالبًا إلى تلف عضو من الأعضاء أو بالحبس المديد أو القيد الطويل الأجل (برد، برص، ١٥٥، ٢٠)

آل

- أصل آل عند سيبويه والبصريين أهل، فأبدلت الهاء همزة ثم أبدلت الهمزة ألفًا، وعند الكسائي ويونس وغيرهما أول فقلبت الواو ألفًا لتحرّكها وانفتاح ما قبلها كما في قال، واستدلّ لكل بتصغيره على أهيل وأويل فإنه يرد الأشياء إلى أصولها واختلف في المراد بهم في مثل هذا الموضع فالأكثرون أنهم قرابته (عا، نسم، ٥، ٧)

أل

- ألْ: تكون حرفًا إذا دخلت على الجامد وتكون اسمًا إذا دخلت على المشتقّ فتكون بمعنى الذي كالضارب. واحتجّ على أنّها اسم بعود

الضمير عليها. وخالف المازِني وقال: حرف بدليل تخطّي العامل في قولك: مررت بالقائم، ولو كانت اسمًا، لكانت فاصلة بين حرف الجر ومعمولة، والاسم لا يتخطّاه العامل وتعمل فيما بعده (زر، بحر٢، ٢٩٣، ٢١)

- "الْ" ... ليست لعموم الأفراد بدليل أنّه لا يصحّ قيام "كل" مقامها، بل هي لتعريف الجنس من حيث هو هو أي: تعريف الماهية (زر، بحر٢، ٢٩٥، ٩)

إلا

- كل لفظ ورد بنفي ثم استثنى منه بلفظة "إلا" أو لفظة "حتى" فهو غير جار إلا بما علق به، مثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ" (صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة، (ح ٢)، ١/ ٢٠٤، بلفظه. وصحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب لا تقبل صلاة بغير طهور، ١/ ٧٦. بلفظ "لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ"). ومثل "لا صلاة إلا بأم القرآن" (صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة، ح (٨٧٤)، ٤/ ٣٢٣. بلفظ "لا صلاة إلا لمن لم يقرأ بأم القرآن") (حز، حكا٧، ٣٣، ١٩)

- الاستثناء فصِيَغُهُ كثيرة، وهي: إِلَّا، وغير، وسوى، وخلا، وحاشا، وعدا، وما عدا، وما خلا، وليس، ولا يكون، ونحوه. وأُمُّ البابِ في هذهِ الصيَغ (إِلَّا) لكونِها حرفًا مُطلقًا، ولوقوعِها في جميع أبواب الاستثناءِ لا غير (أمد، حكم٢، ٤١٩، ٩)

- إلّا للحصر على المعروف، وكذلك إنّما عند الإمام فخر الدين وأتباعه. واختار الآمدي أنّها لا تفيد الحصر، بل تفيد تأكيد الإثبات، وهو الصحيح عند جمهور النحويين، فقد نقله شيخنا أبو حيّان في شرح التسهيل عن البصريين، ولم يصحّح ابن الحاجب شيئًا. فإن قلنا: إنّها للحصر، فهل هو بالمنطوق أم بالمفهوم؟ فيه مذهبان، حكاهما ابن الحاجب، وحكاهما الروياني في كتاب القضاء مِن البحر وجهين لأصحابنا، ومقتضى كلام الإمام وأتباعه أنّه بالمنطوق، لأنّهم استدلّوا عليه بأن "إنّ" للإثبات، و"ما" للنفي، فجمعنا بينهما على الوجه الممكن فتفطن لما ذكرناه، وقد صرّح بذلك أبو علي الفارسي في الشيرازيات فقال: إنّ "ما" في إنّما: للنفي (اس، مهد، ٢١٨، ٢)

- إلّا: للاستثناء. قال الفرّاء: ويأتي بمعنى "سوى" وذلك في استثناء زائد من ناقص (زر، بحر٢، ٣١٩، ١٢)

- (إلّا). وهي تأتي لثلاثة وجوه: ١- صفة بمعنى غير. ٢- استثنائية. ٣- أداة حصر بعد النفي. أما (إلا الوصفية) فهي تقع وصفًا لما قبلها كسائر الأوصاف الأخرى. فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف، ... فإذا قال المقرّ مثلًا: "في ذمتي عشرة دراهم إلا درهم" بجعل (إلا درهم) وصفًا، فإنه يثبت في ذمته تمام العشرة الموصوفة بأنها ليست بدرهم. ولا يصحّ أن تكون استثنائية لعدم نصب درهم. ولا مفهوم لها حينئذٍ فلا تدلّ على عدم ثبوت شيء آخر في ذمته لزيد. وأما "إلّا الإستثنائية" فلا ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لأن (إلا) موضوعة للإخراج وهو الإستثناء، ولازم هذا الإخراج باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ أن

يكون المستثنى محكومًا بنقيض حكم المستثنى منه. ولما كان هذا اللزوم بيّنا ظن بعضهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق. وأما (إلا أداة الحصر بعد النفي) نحو (لا صلاة إلا بطهور)، فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائية (مظ، مصف١، ١١٧، ١٩)

إلا أداة حصر بعد النفي

- (إلّا). وهي تأتي لثلاثة وجوه: ١- صفة بمعنى غير. ٢- استثنائية. ٣- أداة حصر بعد النفي. أما (إلا الوصفية) فهي تقع وصفًا لما قبلها كسائر الأوصاف الأخرى. فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف، . . . فإذا قال المقرّ مثلًا: "في ذمتي عشرة دراهم إلا درهم" بجعل (إلا درهم) وصفًا، فإنه يثبت في ذمته تمام العشرة الموصوفة بأنها ليست بدرهم. ولا يصحّ أن تكون استثنائية لعدم نصب درهم. ولا مفهوم لها حينئذٍ فلا تدلّ على عدم ثبوت شيء آخر في ذمته لزيد. وأما "إلّا الإستثنائية" فلا ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لأن (إلا) موضوعة للإخراج وهو الإستثناء، ولازم هذا الإخراج باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ أن يكون المستثنى محكومًا بنقيض حكم المستثنى منه. ولما كان هذا اللزوم بيّنا ظن بعضهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق. وأما (إلا أداة الحصر بعد النفي) نحو (لا صلاة إلا بطهور)، فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائية (مظ، مصف١، ١١٨، ١٣)

إلا إستثنائية

- (إلّا). وهي تأتي لثلاثة وجوه: ١- صفة بمعنى غير. ٢- استثنائية. ٣- أداة حصر بعد النفي. أما (إلا الوصفية) فهي تقع وصفًا لما قبلها كسائر الأوصاف الأخرى. فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف، . . . فإذا قال المقرّ مثلًا: "في ذمتي عشرة دراهم إلا درهم" بجعل (إلا درهم) وصفًا، فإنه يثبت في ذمته تمام العشرة الموصوفة بأنها ليست بدرهم. ولا يصحّ أن تكون استثنائية لعدم نصب درهم. ولا مفهوم لها حينئذٍ فلا تدلّ على عدم ثبوت شيء آخر في ذمته لزيد. وأما "إلّا الإستثنائية" فلا ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لأن (إلا) موضوعة للإخراج وهو الإستثناء، ولازم هذا الإخراج باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ أن يكون المستثنى محكومًا بنقيض حكم المستثنى منه. ولما كان هذا اللزوم بيّنا ظن بعضهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق. وأما (إلا أداة الحصر بعد النفي) نحو (لا صلاة إلا بطهور)، فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائية (مظ، مصف١، ١١٨، ٨)

إلا وصفية

- (إلّا). وهي تأتي لثلاثة وجوه: ١- صفة بمعنى غير. ٢- استثنائية. ٣- أداة حصر بعد النفي. أما (إلا الوصفية) فهي تقع وصفًا لما قبلها كسائر الأوصاف الأخرى. فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف، . . . فإذا قال المقرّ مثلًا: "في ذمتي عشرة دراهم إلا درهم" بجعل (إلا درهم) وصفًا، فإنه يثبت في ذمته تمام العشرة الموصوفة بأنها ليست بدرهم. ولا يصحّ أن تكون استثنائية لعدم نصب درهم. ولا مفهوم لها حينئذٍ فلا تدلّ على عدم ثبوت شيء آخر في ذمته لزيد. وأما "إلّا الإستثنائية" فلا

ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لأن (إلا) موضوعة للإخراج وهو الإستثناء، ولازم هذا الإخراج باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ أن يكون المستثنى محكومًا بنقيض حكم المستثنى منه. ولما كان هذا اللزوم بيّنا ظن بعضهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق. وأما (إلا أداة الحصر بعد النفي) نحو (لا صلاة إلا بطهور)، فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائية (مظ، مصف١، ١١٨، ١)

إلتزام

- الالتزام وهي دلالة اللفظ على لازمه كدلالة الأسد على الشجاعة وإنّما يتصوّر ذلك في اللازم الذهني وهو الذي ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ سواء كان لازمًا في الخارج أيضًا كالسرير والارتفاع أم كالعمى والبصر وكدلالة زيد على عمر، وإذا كانا مجتمعين غالبًا ولا يأتي ذلك في اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الإمكان فإنّه إذا لم ينتقل الذهن إليه لم تحصل الدلالة البتّة (اس، مهس١، ٢٤١، ٣)

- الإلتزام فهم اللازم بعد فهم الملزوم حتى إذا استعمل اللفظ في الجزء أو اللازم مع قرينة مانعة عن إرادة المسمّى لم يكن تضمّنًا والتزامًا بل مطابقة لكونها دالّة على تمام المعنى أي ما عنى باللفظ وقصد (تف، نهي١، ١٢٠، ٩)

- اللفظ إما أن يدلّ على ما تمام وضع له أو لا. والأول: المطابقة كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، والثاني إما أن يكون جزء مسمّاه أو لا، والأول: دلالة التضمّن كدلالة الإنسان على الحيوان وحدّه أو الناطق وحدّه، وكدلالة النوع على الجنس، والثاني: أن يكون خارجًا عن مسمّاه وهي دلالة الالتزام كدلالته على الكاتب أو الضاحك، ودلالة الفصل على الجنس، وبهذا التقسيم تعرف حدّ كل واحد منها (زر، بحر٢، ٣٧، ١٧)

- لا خلاف أنّ دلالة المطابقة لفظية، واختلفوا في التضمّن والالتزام على ثلاثة مذاهب: أحدها: أنّهما عقليان، لأنّ دلالة المعنى عليهما بالواسطة، وهذا ما ذهب إليه الغزالي وصاحب "المحصول" واختاره أثير الدين الأبهري في "كشف الحقائق" والصفي الهندي. قال: وإنّما وصفتا بكونهما عقليتين، إما لأنّ العقل يستقلّ باستعمال اللفظ فيهما، من غير افتقار إلى استعمال أهل اللسان اللفظ فيهما وهذا يستقيم على رأي من لم يعتبر الوضع في المجاز، وإما لأنّ المميّز بين مدلوليهما وهو الجزء واللازم هو العقل. والثاني: أنّهما لفظيان ونسبة بعضهم إلى الأكثرين، واختاره ابن واصل في "شرح جمل الخونجي". والثالث: أنّ دلالة التضمّن لفظية والالتزام عقلية، وبه قال الآمدي وابن الحاجب، لأنّ الجزء داخل فيما وضع له اللفظ بخلاف اللازم فإنّه خارج عنه (زر، بحر٢، ٤٣، ٤)

- اللفظ المفرد باعتبار دلالته من حيث هي اللفظ المفرد الموضوع لمعنى إما دالّ عليه بالمطابقة أي بسبب وضع اللفظ له بتمامه أو التضمّن أي بسبب وضع اللفظ له ولغيره معًا أو الالتزام أي بسبب وضع اللفظ لملزومه (أم، قررا١، ٩٩، ٣)

- دلالة اللفظ على تمام مسمّاه مطابقة لتوافق اللفظ والمعنى لكنّه موضوعًا بإزائه ودلالته على جزئه أي جزء المسمّى تضمن لكونه المعنى

المدلول في ضمن الموضوع له ودلالته على لازمه الذهني أي اللازم للمسمّى التزام لكون المعنى للمدلول لازمًا للموضوع له، وإنّما اعتبر اللزوم الذهني لأنّ فهم المعنى من اللفظ أما سبب الوضع له، أو سبب أنّه لا ينفكّ فهمه عن فهم الموضوع، والأول منتف فلا بدّ من الثاني (بد، بدخ١، ٢٤٠، ٣)

- اللغة هي اللفظ الدّال وضعًا والدلالة على تمام الموضوع له مطابقة وعلى جزئه تضمّن وعلى الخارج التزام، والقول بوحدة المطابقة أو التضمّن وتبعية التضمّن للمطابقة توسّع، والمراد التبعية في القصد لا في الوجود وهي دلالة لفظية والعقلية هي الالتزام (صد، أمل، ٧، ٨)

- الدلالة الوضعية ثلاثة أنواع: مطابقة وتضمّن والتزام، لأن اللفظ إن استعمل في تمام ما وضع له فمطابقة، وإن استعمل في جزء معناه فتضمّن، وإن استعمل في خارج عمّا وضع له فالتزام إن وجد لزوم عقلي أو عرفي بين المعنى الموضوع له وبين ذلك الخارج (شل، شلص، ٣٦٨، ٥)

- الإلتزام: وفي هذه الدلالة يستتبع اللفظ معناه استتباع الرفيق اللازم مثل العبادات للصلاة والصوم والحجّ، والحائط للسقف (عج، أصل، ١٨٨، ١٤)

إلتزام المذهب

- إذا التزم مذهبًا معيّنًا كالطائفة الشافعية والحنفية، ففي الرجوع إلى غيره من المذاهب ثلاثة أقوال حكاها ابن الحاجب، ثالثها: يجوز الرجوع فيما لم يعمل به، ولا يجوز في غيره (اس، مهد، ٥٢٨، ٢)

إلتفات إلى المعاني

- الإلتفات إلى المعاني قد كان معلومًا في الفترات، واعتمد عليه العقلاء، حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلّياتها على الجملة فاطّردت لهم، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم؛ إلّا أنّهم قصّروا في جملة من التفاصيل، فجاءت الشريعة لتتمّ مكارم الأخلاق. فدلّ على أنّ المشروعات في هذا الباب جاءت متمّمة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات. ومن ههنا أقرّت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية؛ كالدّية، والقسامة، والإجتماع يوم العروبة - وهي الجمعة - للوعظ والتذكير، والقراض، وكسوة الكعبة، وأشباه ذلك ممّا كان عند أهل الجاهلية محمودًا، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول (شط، وفق٢، ٣٠٧، ٣)

إلتماس

- لا يسمّى الطلب من الداني إلى العالي أمرًا، بل يسمّى (استدعاءً). وكذا لا يسمّى الطلب من المساوي إلى مساويه في العلو أو الحطة أمرًا، بل يسمّى (التماسًا)، وإن استعلى الداني أو المساوي وأظهر علوّه وترفّعه وليس هو بعالٍ حقيقة. أما العالي فطلبه يكون أمرًا وإن لم يكن متظاهرًا بالعلو (مظ، مصف١، ٥٨، ٢٥)

إلحاق فرد نادر بالأغلب الأعم

- الاستقراء بالجزئي على الكلّي بأن يتتبّع جزئيات كلّي ليثبت حكمها له (إن كان تامًّا) بأن كان بكل الجزئيات إلّا صورة النزاع (ف)هو دليل (قطعي) في إثبات الحكم في صورة النزاع

(عند الأكثر) من العلماء، وقال الأقلّ منهم ليس بقطعي لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها على بعد. قلنا هو منزل منزلة العدم (أو) كان (ناقصًا) بأن كان بأكثر الجزئيات الخالي عن صورة النزاع (فظنّي) فيها لا قطعي لاحتمال مخالفتها للمستقرء، (ويسمّى) هذا عند الفقهاء إلحاق الفرد النادر بالأغلب الأعمّ ويختلف فيه الظنّ باختلاف الجزئيات فكلما كان الاستقراء فيها أكثر كان أقوى ظنًّا (نص، لب، ١٣٨، ١٠)

إلحاق المسكوت بالمنطوق

- إلحاق المسكوت بالمنطوق قياسًا شرطه مساواة الفرع للأصل أو رجحانه. أما إذا انفرد الأصل بزيادة يمكن أن تعتبر، فلا إلحاق (دق، عمد٢، ٦٦، ٢٢)

إلزام

- الإلزام - هو أن تحكم على الإنسان بحكم ما فإما واجب أو غير واجب (حز، حكا١، ٥٠، ١٠)
- الإلزام: فهو دفعُ كلام الخصم بما يُوجب فصلًا بينه وبين ما تضمّن نَصْرته (جون، جهك، ٧٠، ١٧)

إلغاء

- طرق الحذف منها الإلغاء وهو بيان ثبات الحكم بالمستبقي فقط ويشبه نفي العكس الذي لا يفيد وليس به، لأنه لم يقصد لو كان المحذوف علّة لا تنفى عند انتفائه وإنما قصد لو كان المستبقي جزء علّة لما استقلّ (حا، تلو٢، ٢٣٧، ٥)

إلغاء الفارق

- إلغاء الفارق، بأن يبيّن عدم تأثيره فيثبت الحكم لما اشتركا فيه كإلحاق الأمة بالعبد في السراية (سب، عطر٢، ٣٣٨، ٦)
- مسالك العلّة (إلغاء الفارق) بأن يبيّن عدم تأثيره في الفرق بين الأصل والفرع فيثبت الحكم لما اشتركا فيه سواء أكان الإلغاء قطعيًّا كإلحاق صبّ البول في الماء الراكد بالبول فيه في الكراهة الثابتة بخبر "لا يبولنّ أحدكم في الماء الراكد" أم ظنيًّا (كإلحاق الأمة بالعبد في السراية) الثابتة بخبر من أعتق شركًا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوّم عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد، وإلّا فقد عتق عليه ما عتق. فالفارق في الأول الصبّ من غير فرج وفي الثاني الأنوثة ولا تأثير لهما في منع الكراهة والسراية فتثبتان لما يشارك فيه الأصل والفرع (نص، لب، ١٢٦، ٣٣)

ألغاز

- الألغاز جمع لغز. قال في الصحّاح ألغز في كلامه إذا عمي مراده، والإسم اللغز والجمع الألغاز مثل رطب وأرطاب، وأصل اللغز جحر اليربوع بين القاصعاء والنافقاء يحفر مستقيمًا إلى أسفل ثم يعدل عن يمينه وشماله عروضًا يعترضها فيخفي مكانه بتلك الألغاز (نج، نظر، ٤٦٦، ٤)

ألف

- الألف إذا قابلها "أم" فجوابها التعيين والتخصيص كقوله: أعندك دراهم، أم دنانير؟
- أعندك فلان، أم فلان؟ فجوابه أن تُعَيِّن

أحدهما، ولا يكون جوابُه "لا، ونعم" (جون، جهك، ٧٤، ١٠)

ألف ولام

- الألف واللام إذا لم يقم دليل على صرفها إلى المعهود المعيّن، فالظاهر كونها للعموم، ومن يرى الخصوص قد يأخذه من قرينة تصرّف العموم عن ظاهره (دق، عمد١، ٧٨، ٨)

- اسم الجمع إذا دخلته الألف واللام فظاهر كلام أصحابنا أنّه للجنس، ولهذا لو حلف لا يكلّم الناس حنث بالواحد، كما لو قال: لا آكل الخُبز حنث ببعضه، بخلاف ما لو قال: لا أكلّم أناسًا يحمل على ثلاثة. نقله الرافعي في باب الأيمان عن ابن الصباغ وغيره. ولكن نصّ الشافعي فيمن حلف لا يقرأ القرآن أنّه لا يحنث إلّا بجميعه، وهو يدلّ على أنّ حكمه حكم الجمع في إفادة الاستغراق (زر، بحر٣، ٩٥، ١٣)

- الداخل على اسم الجنس يعمّ الأفراد، أعني كل فرد فرد، والداخل على الجمع يعمّ الجموع، لأنّ الألف واللام تعمّ أفراد ما دخلا عليه، وقد دخلا على جمع فتفطّن له (زر، بحر٣، ١٠٦، ٧)

ألف ولام الحرفية

- الألف واللام الحرفية لا الإسمية تفيد العموم إذا دخلت على الجمع سواء كان سالمًا أو مكسرًا وسواء كان من جموع القلّة أو الكثرة، وكذا إذا دخلت على اسم الجمع كركب وصحب وقوم ورهط، وكذا إذا دخلت على اسم الجنس (شو، فح، ١١٢، ٢٣)

ألفاظ

- من الألفاظ ما يجوز أن يكون مجملًا ويجوز أن يكون عمومًا على حسب دلالة الحال وذلك لأن قوله ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (البقرة: ٤٣؛ الروم: ٣١؛ النور: ٥٦)؛ كما أنها وردت في عدة آيات أخرى. لا يخلو (من) أن يريد به صلاة معهودة قد عرفوها قبل ذلك فانصرف الأمر إليها، فتناول جميع تلك الصلوات (على شرائطها وأوصافها المعهودة لها وإن لم يكن هذا القول إشارة إلى معهود من الصلوات) فهو مجمل مفتقر إلى البيان، لأن لفظ الصلاة مجمل إذ كان قد أريد بها الشريعة معانٍ لم يكن اللفظ موضوعًا لها في اللغة، فهو مجمل موقوف الحكم على البيان (جص، فص١، ٣٣٤، ٣)

- إن في اللغة ألفاظًا مفيدة للشيء الواحد على الحقيقة، وألفاظًا مفيدة للشيء ولخلافه وضده حقيقة على طريق الاشتراك (بص، مع١، ٢٢، ١٣)

- الألفاظ في اللغة إنما هي عبارات عن المعاني، ولا خلاف بين العرب في أن الإثنين لهما صيغة في الإخبار عنهما، غير الصيغة التي للثلاثة فصاعدًا، وأن للثلاثة فصاعدًا - إلى ما لا نهاية له من العدد - صيغة غير صيغة الخبر عن الإثنين، وهي صيغة الجمع (حز، حكا٤، ٨، ١)

- الألفاظ منقسمة إلى: ما يتميّز بخاصية الإعجاز، وهو ألفاظ القرآن، ولا بد من نقلها، إذ الإعجاز بها يتعلق. وما لا إعجاز فيه ينقسم إلى: ما يتعلّق به تعبّد لا بد من قراءته كألفاظ التشهّد، فلا بد من روايتها على وجهها. وما لا يكون كذلك، يجوز تغييره،

بشرط أن يكون الناقل على ثبت من تبقية المعنى بتمامه. إذ لا تعبّد في اللفظ، والمعنى هو المبتغى (غز، من، ٢٨٠، ٢)

- الألفاظ نوعان: حقيقة ومجاز الحقيقة لا تعرف إلا بالسماع والمجاز لا يعرف إلا بالتأمل في معاني اللغة والوقوف على طريق الاستعارة عند أهل اللغة ومعلوم أن طريق الاستعارة فيما بين أهل اللغة غير طريق التعدية في أحكام الشرع، فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي هو لتعدية حكم الشرع فلهذا كان الاشتغال فيه بالتعليل باطلًا (بخ، بزد٣، ٥٦٦، ٩)

- الله تعالى وضع الألفاظ بين عباده تعريفًا ودلالة على ما في نفوسهم، فإذا أراد أحدهم من الآخر شيئًا عرفه بمراده وما في نفسه بلفظه، ورتب على تلك الإرادات والمقاصد أحكامها بواسطة الألفاظ، ولم يرتب تلك الأحكام على مجرّد ما في النفوس من غير دلالة فعل أو قول (جو، علم٣، ١٠٥، ١٠)

- الإعتبار للمعنى لا للألفاظ، صرّحوا به في مواضع منها الكفالة، فهي بشرط براءة الأصيل حوالة، وهي بشرط عدم براءته كفالة (نج، نظر، ٢٤٢، ٦)

- خصوصيات المعاني كلّيات وملاحظة الألفاظ عند الوضع ليست باعتبار خصوصياتها بل باعتبار اندراجها تحت أمر كلّي (تف، نهي١، ١٨٨، ١٤)

- الألفاظ ظروف حاملة للمعاني، والمعاني المستفادة منها تارة تستفاد من جهة النطق والتصريح، وتارة من نجهة التعريض والتلويح (زر، بحر٤، ٥، ٢)

- "الألفاظ" ليست بجميع "وجوهها" من خصوص وعموم مثلًا هي درجة واحدة من القوة في الدلالة على المقصود؛ فما كان التعبير عنه بلفظ خاص به مثلًا أي لا يشتمل غيره؛ كان المراد منه أوضح وأقوى في الدلالة على المقصود ممّا إذا عبّر عنه بلفظ غير خاص به؛ فمناداتك مثلًا لشخص من الناس باسمه الخاص معيّنة كزيد عمرو، هي أقوى في الدلالة على المقصود مما إذا ناديته بلفظ غير خاص بعينه كقولك: يا رجل مثلًا (دوا، دخل، ١١٩، ١٠)

- السمع وَرَدَ على ما جاء به ولا عَمَلَ للعبد فيه، إنما مدار اليقين والظنّ في كيفية استثمار هذه المعاني وتحقيقها ووعيها. وهذا يحصل للمجتهد من جانبين: الأول تحصيله المعاني عن طريق الألفاظ، مما يضطرّه لفهم الشكل واللغة والنظم، وما يَؤُول إليها من أبحاث. الثاني تحصيله المعاني ودلالتها بالعقل والفهم، وبإدراك المعنى بالمعنى، بعد أن ألمّ بشروط اللغة والشكل وقوالب المعاني (عج، أصل، ١٤٥، ٧)

ألفاظ الجمع

- ألفاظ الجمع كالمُشركينَ والرِّجالِ مَتى بَلَغَ التَّخصيصُ فيها إلى أقلّ مِن ثَلاثةٍ، كانَ اللّفظُ مَجازًا، وإذا بَلَغَ ثَلاثةً، كانَ اللَّفظُ حقيقةً، كَما يَكون فيما زادَ. وليسَ كذلكَ لَفظةُ مَن فيما يَعْقِلُ، وما فيما لا يَعْقِلُ، لأنَّ التَّخصيصَ إذا بَلَغَ في هاتَيْنِ اللَّفظَتَيْنِ إلى الواحِدِ، لم يَخْرُجِ الكلامُ مِن كونِه حَقيقةً (م، ذرا، ٢٩٧، ٣)

ألفاظ الجموع

- ألفاظ الجموع أبْيَنُ وُجوه العموم، ثم يليها اسم الجنس المعرّف باللام، وظاهره أنّ الإضافة دون ذلك في الرتبة (زر، بحر٣، ١٣٠، ٩)

ألفاظ الحصر

- ألفاظ الحصر تدلّ على نفي الحكم عن غير المنصوص عليه، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ (النساء: ١٧١) (بج، حكف٢، ٤٤١، ٩)

ألفاظ الصحابي

- أقواها (ألفاظ الصحابي): سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا، أو حدّثني، أو أخبرني، أو شافهني، لعدم احتمال الواسطة. وهو حجّة اتّفاقًا (زر، بحر٤، ٣٧٣، ٥)
- (ألفاظ الصحابي) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا (زر، بحر٤، ٣٧٣، ٩)
- (من ألفاظ الصحابي) أمر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا، أو نهى عن كذا، أو قضى بكذا، فهذا يتطرّق إليه احتمال الواسطة مع احتمال ظنّه ما ليس بأمر أمرًا. لكن الظاهر من حال الصحابي خلافه، فلذلك ذهب الجمهور إلى أنّه حجّة (زر، بحر٤، ٣٧٤، ٤)

ألفاظ عامة

- الألفاظ العامة على البدل، فأسماء النكرات. وهي ضربان: أحدهما في غاية التنكير نحو قولك: "شيء" و"معلوم"؛ والآخر دون ذلك في التنكير. وذلك ضربان: أحدهما نهاية في نقصان التنكير، نحو قولك "رجل"، وغير ذلك مما يختص نوعًا واحدًا؛ والآخر متوسط في التنكير نحو قولك "حيوان" و"جسم"، وما أشبه ذلك. فهذا ما هو عام في اللغة (بص، مع١، ٢٠٧، ١٢)
- الألفاظ العامة بوضع اللغة على ثلاث مراتب. أحدها: ما ظهر فيه عدم قصد التعميم ... والثانية: ما ظهر فيه قصد التعميم بأن أورد مبتدأ لا على سبب، لقصد تأسيس القواعد. والثالثة: ما لم يظهر فيه قرينة زائدة تدلّ على التعميم. ولا قرينة تدلّ على عدم التعميم (دق، عمد١، ٣٧٧، ٢١)

ألفاظ العبادات

- ألفاظ (العبادات) للصحيحة لا يصحّ التمسّك بالإطلاق عند الشكّ في اعتبار شيء فيها، جزءًا كان أو شرطًا، لعدم إحراز صدق الاسم على الفاقد له. وإحراز صدق الاسم على الفاقد شرط في صحة التمسّك بالإطلاق. إلا أن هذا الكلام لا يجري في ألفاظ (المعاملات)، لأن معانيها غير مستحدثة، والشارع بالنسبة إليها كواحد من أهل العرف، فإذا استعمل أحد ألفاظها فيحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم إلا إذا نصب قرينة على خلافه (مظ، مصف١، ٣٨، ٧)

ألفاظ العبادات أو المعاملات

- ألفاظ العبادات أو المعاملات أهي أسام موضوعة للمعاني الصحيحة أو للأعم منها ومن الفاسدة. وقبل بيان المختار لا بدّ من تقديم مقدّمات: (الأولى) - أن هذا النزاع لا يتوقّف على ثبوت الحقيقة الشرعية، لأنه قد عرفت أن هذه الألفاظ مستعملة في لسان المتشرّعة بنحو الحقيقة ولو على نحو الوضع التعيني عندهم. ولا ريب أن استعمالهم كان يتبع الاستعمال في لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز. فإذا عرفنا - مثلًا - أن هذه الألفاظ في عرف المتشرّعة كانت حقيقة في خصوص الصحيح،

يستكشف منه أن المستعمل فيه في لسان الشارع هو الصحيح أيضًا، مهما كان استعماله عنده أحقيقة كان أم مجازًا. كما أنه لو علم أنها كانت حقيقة في الأعم في عرفهم كان ذلك أمارة على كون المستعمل فيه في لسانه هو الأعم أيضًا، وإن كان استعماله على نحو المجاز. (الثانية) - أن المراد من الصحيحة من العبادة أو المعاملة: هي التي تمّت أجزاؤها وكملت شروطها، والصحيح إذن معناه: تام الأجزاء والشرائط، فالنزاع يرجع هنا إلى أن الموضوع له خصوص تام الأجزاء والشرائط من العبادة أو المعاملة، أو الأعم منه ومن الناقص. (الثالثة) - أن ثمرة النزاع هي: صحة رجوع القائل بالوضع للأعم - المسمّى (بالأعمّي) - إلى أصالة الإطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح - المسمّى (بالصحيحي) - فإنه لا يصحّ له الرجوع إلى أصالة إطلاق اللفظ (مظ، مصف١، ٣٣، ١٧)

ألفاظ عربية خاصة

- (ألفاظ العربية الخاصة) تخاطب بالعامِّ يراد به ظاهرُه، وبالعامِّ يراد به العامُّ في وجه والخاصُّ في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر. وكلُّ ذلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلّم بالكلام ينبئ أوّله عن آخره، أو آخرُه عن أوّله؛ وتتكلّم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة؛ وتسمّي الشيء الواحد بأسماءٍ كثيرة، والأشياء الكثيرة بإسمٍ واحد (شط، وفق٢، ٦٥، ١٨)

ألفاظ العموم

- إن في اللغة ألفاظًا للعموم اختلف الناس في ذلك. فقال بعض المرجئة: إنه ليس في اللغة لفظ موضوع للاستغراق وحده، بل ما وُضع للاستغراق وهو موضوع لما دونه من الجموع. وزعموا أن قولنا "كل" و"جميع" حقيقة في الاستغراق، وفي كل جمع دون الاستغراق. وكذلك قالوا في لفظة "من" في المجازاة والاستفهام. وحكى عن بعض المرجئة أنه قال: ليس في اللغة لفظ العموم، وإنما يكون اللفظ عامًّا بالقصد. وزعموا أن الألفاظ التي يقول خصومهما "إنها عامة"، هي مجاز في الاستغراق، حقيقة في الخصوص. ويشبه أن يكونوا جعلوا لفظة "من" حقيقة في الواحد، مجازًا في الكل. أو يكونوا جعلوا بقية ألفاظ العموم حقيقة في جمع غير مستغرق. لأنه يبعد أن يجعلوا ألفاظ الجمع المعرَّفة باللام، كقولنا "المسلمون" حقيقة في الواحد، مجازًا في الجمع. ولفظ "كل" و"جميع" في ذلك أبعد. وذهب شيوخنا المتكلمون والفقهاء إلى أن في اللغة ألفاظًا وُضعت للاستغراق فقط، فهي حقيقة فيه مجاز فيما دونه (بص، مع١، ٢٠٩، ١٤)

- إذا ورد لفظ من ألفاظ العموم، لم يجز اعتقاد عمومه حتى ينظر في الأصول، فإن لم يجد ما يخصّه، اعتقد عمومه في قول أبي العباس، وقال أبو بكر الصيرفي: يعتقد في الحال عمومه. لنا: هو أن الذي يقتضي اعتقاد العموم. تجرّد هذه الصيغة عما يخصّها. لأنها إذا وردت. ولم تتجرد عن دليل التخصيص. لم تقتضِ العموم، ولا نعلم تجرّدها عمّا يخصّها إلا بالنظر والبحث، فلم يجز اعتقاد عمومها قبل النظر والبحث (شي، تبص، ١١٩، ٢)

- ألفاظ العموم قسمان: عام بصيغته ومعناه،

وقسم فرد بصيغته عام بمعناه (سر، صوس١، ١٥١، ٧)

- (من ألفاظ العموم) ما هو عام بصيغته ومعناه، فكل لفظ هو للجمع نحو الرجال والنساء والمسلمين والمشركين والمنافقين فإنها عام صيغة؛ لأن واضع اللغة وضع هذه الصيغة للجماعة قال رجل ورجلان ورجال وامرأة وامرأتان ونساء، وهو عام بمعناه، لأنه شامل لكل ما تناوله عند الإطلاق؛ فأدنى ما يطلق عليه هذا اللفظ الثلاثة (سر، صوس١، ١٥١، ٨)

- (من ألفاظ العموم) ما يكون فردًا بصيغته عامًا بمعناه فهو بمنزلة إسم الجن والإنس فإنه فرد بصيغته (سر، صوس١، ١٥٤، ١٦)

- (من ألفاظ العموم) كل اسم عُرِّف بالألف واللام لغير المعهود وهو ثلاثة أنواع: الأول ألفاظ الجموع: كالمسلمين والمشركين والذين، والنوع الثاني أسماء الأجناس: وهو ما لا واحد له من لفظه كالناس والحيوان والماء والتراب، والنوع الثالث لفظ الواحد: كالسارق والسارقة (قد، روض، ١٩٥، ١٠)

- من ألفاظ العموم ما أضيف من هذه الأنواع الثلاثة (ألفاظ الجموع وأسماء الأجناس ولفظ الواحد) إلى معرفة كعبيد زيد ومال عمرو (قد، روض، ١٩٥، ١٥)

- صيغة كل عند الإطلاق من ألفاظ العموم الدالّة على التفصيل، أي ثبوت الحكم لكلّ واحد. وقد يراد بها الهيئة الإجتماعية بقرينة (اس، مهد، ٣٠٢، ٩)

- العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، ممّا يدلّ عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدلّ عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي؛ كما أنّها أيضًا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدلّ عليه في أصل الوضع (شط، وفق٣، ٢٦٩، ٨)

- ألفاظ العموم أربعة: أحدها: عام بصيغته ومعناه كالرجال والنساء. والثاني: عام بمعناه لا بصيغته كالرهط والإنس والجن وغيرها من أسماء الأجناس، وهذا لا خلاف فيه. والثالث: ألفاظ مبهمة نحو "ما ومَن"، وهذا يعمّ كل واحد. والرابع: النكرة في سياق النفي نحو لم أر رجلًا، وذلك يعمّ لضرورة صحّة الكلام، وتحقيق غرض المتكلّم من الإهام، لا أنّه يتناول الجمع بصيغته، فالعموم فيه من القرينة، فلهذا لم يختلفوا فيه (زر، بحر٣، ١٣٠، ١٦)

- ألفاظ العموم قسمان: الأول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كرجال أو لا كنساء. والثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصوّر أن يكون العام عامًّا بصيغته فقط إذ لا بدّ من تعدّد المعنى. وهذا القسم إما أن يتناول مجموع الآحاد لا كل واحد وحيث ثبت الحكم لها إنما يثبت لدخولها في المجموع كالرهط والقوم والجن والإنس أو يتناول كل واحد إما على سبيل الشمول بأن يتعلّق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعًا مع غيره أو منفردًا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم، وإما على سبيل البدل بأن يتعلّق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلّق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن أولًا فله كذا (عا، نسم، ٥٤، ١)

- "أرباب الخصوص" فيقولون إنه يؤخذ في ألفاظ العموم بأقلّ ما تدلّ عليه، وذلك لأنها

موضوعة لأقلّ الجمع، ولا يؤخذ فيها بأكثر من ذلك ما لم يقم الدليل على العموم، ولهذا يقولون إن لفظ الفقراء والمساكين مثلًا إنما ينزل على أقلّ الجمع لأنه القدر المستيقن دخوله تحت اللفظ، والباقي مشكوك فيه، ولا سبيل إلى إثبات حكم بالشك (دوا، دخل، ١٣٤، ٤)

- "الواقفية" فيقولون إن ألفاظ العموم المذكورة لم توضع لا لخصوص ولا لعموم، وإن أقلّ الجمع إنما دخل في هذه الألفاظ لضرورة صدق اللفظ. وأما استغراق اللفظ لجميع ما يمكن أن يتناوله من أفراد، أو اقتصاره على بعض الأفراد، أو تناوله لصنف أو عدد بين الأقل وبين الاستغراق، فيقولون إن اللفظ بالنسبة إلى كل ذلك هو مشترك يصلح لكل واحد منها، والمشترك لا يفهم منه شيء إلا بمعونة القرائن، ولذلك يتوقّفون عند الأقل الذي لا بدّ منه لصدق اللفظ، ولا يحكمون بأنه خاص بعدد أو عام للاستغراق إلا بقرينة (دوا، دخل، ١٣٥، ١)
- ألفاظ العموم حَقيقةٌ في العُمومِ والخُصوصِ معًا (م، ذرا، ٢٣٧، ٤)

ألفاظ النكرات

- ألفاظ النكرات، نحو قولك "رجل"، فإنه عام على البدل، غير عام على الجمع. والحد لا يتناوله من حيث الجمع. لأنه يصلح لهذا الرجل، ولهذا ولهذا؛ ولا يستغرقهم. وهو داخل في الحد من حيث البدل. لأنه يتناول كل رجل على البدل (بص، مع١، ٢٠٤، ١٠)

ألفاظ واضحة

- الألفاظ الواضحة أقسام أربعة مختلفة المراتب في قوة الوضوح، وقوة الدلالة تبعًا له. أولها: وهو أدناها رتبة في قوة الدلالة - الظاهر. والثاني: وهو الذي يعدّ أعلى من الظاهر النص. والثالث: وهو أعلى من النص المفسّر. والرابع: وهو الرتبة العليا المحكم (زه، زهص، ١١٨، ٢٢)

ألفة

- الألفة وضدُّها الفرقة (كل، كف١، ٢٣، ٢)

إلهام

- الإلهام - علم يقع في النفوس بلا دليل ولا استدلال ولا إقناع ولا تقليد وهو لا يكون إلا: إما فعل الطبيعة من الحي غير الناطق ومن بعض الناطقين أيضًا كنسج العنكبوت وبناء النحل وما أشبه ذلك وأخذ الصبي الثدي وما أشبه ذلك: أو أول معرفة النفس قبل أوان استدلالها لنا كعلمنا أن الكل أكثر من الجزء وهو فيما عدا هذين الوجهين باطل (حز، حكا١، ٤٠، ٥)
- الإلهام: وهو الإلقاء في الروع من علم يدعو إلى العمل به من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة ليس بحجة، ولا يجوز العمل به عند الجمهور (نس، كشف٢، ٥٨٦، ١٩)
- الإلهام وهو لغة إيقاع شيء في القلب (يطمئنّ له الصدر يخصّ به الله) تعالى (بعض أصفيائه غير حجّة) إن ظهر (من غير معصوم) لعدم الثقة بخواطره، لأنّه لا يأمن دسيسة الشيطان فيها. وقيل هو حجّة في حقّه فقط وقيل مطلقًا لأدلّة لا تجدي، أما من المعصوم كالنبيّ صلى الله عليه وسلم فهو حجّة في حقّه وحق غيره إذا تعلّق بهم كالوحي (نص، لب، ١٤٠، ١٥)

إلى

- إلى لانتهاء الغاية ثم هو في بعض الصّور يفيد معنى امتداد الحكم، وفي بعض الصّور يفيد معنى الإسقاط. فإن أفاد الامتداد: لا تدخل الغاية في الحكم. وإن أفاد الإسقاط تدخل. نظيرُ الأول اشتريت هذا المكان إلى هذا الحائط، لا يدخل الحائط في البيع. ونظير الثاني باع بشرطِ الخيار إلى ثلاثة أيام، وبمثله لو حلَفَ لا أكلِّمُ فلانًا إلى شهر كان الشهر داخلًا في الحكم، وقد أفاد فائدة الإسقاط ههنا (شش، ششا، ٢٢٦، ٣)

- "إلى الغاية" بمعنى حتى، وقد تدخل تارة في الحكم ولا تدخل أخرى. قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾)البقرة: ١٨٧). فالليل غير داخل فيه، وقال تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (المائدة: ٦) والمرافق داخلة (جص، فص١، ٩٣، ٣)

- قد تجيء "إلى" بمعنى "مع" قال الله تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾ (النساء: ٢) (جص، فص١، ٩٣، ١٤)

- إلى - معناها الانتهاء أو مع وهذا يكثر جدًا (حز، حكا١، ٥٢، ٤)

- إلى: فموضوعها لانتهاء الغاية، وتدخل حدًّا وهي في معنى الغاية. واختلف الناسُ في دخول الحد في المحدود: فذهبت طائفة إلى أن "إلى" محتملة لأمرين، وأنها مجملة غير مقتضية لأحدهما. وذهبت طائفة: إلى أن ما بعدها إن كان جزءًا مما قبلَها دخل فيه، وإن كان من جنس آخر، لم يدخل فيه. والصحيح أن الغاية لا تدخل في المحدود بنفس اللفظ وإن دخلت فيه بدليل آخر. وقد تكون "إلى" بمعنى "مع": قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾ (النساء: ٢)، معناه مع أموالكم إلا أنها إذا وردت "إلى" حملت على موضوعها، ولم يجز نقلُها إلى معنى "مع" إلّا بدليل (بج، حكف١، ٥٨، ٥)

- (إلى) تدخل لانتهاء الغاية (شي، جا، ٣٥، ٤)

- إلى فهي لانتهاء الغاية، ولهذا تستعمل الكلمة في الآجال والديون (سر، صوس١، ٢٢٠، ١٢)

- إلى: إذا اتصل بها مِنْ كان صريحًا في التحديد (غز، من، ٩٣، ١١)

- مِنْ وإلى، فمِن لابتداء الغاية، وإلى لانتهاء الغاية، يقال: سرت من الكوفة إلى البصرة (كلو، تم١، ١١٢، ١٥)

- "إلى" فهي قد تكونُ لانتهاءِ الغايةِ، كقولك، سرتُ إلى بغدادَ؛ وبمعنى مع، كقولهِ تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾ (النساء: ٢) (أمد، حكم١، ٨٥، ١٢)

- كلمة "إلى" المشهور فيها: أنها لانتهاء الغاية. وقد تردّ بمعنى "مع" فمن الناس من حملها على مشهورها (دق، عمد١، ٨٢، ١٣)

- إلى: موضوع لانتهاء غاية الشيء، وهل يدخل ما بعدها فيما قبلها؟ فيه مذاهب. أحدها: لا؛ بل تدلّ على خروجه عنه، وهو مذهب الشافعي والجمهور، كذا صرّح به إمام الحرمين في "البرهان". والثاني: أنّه داخل فيما قبله. والثالث: إن كان من جنسه؛ دخل، وإلّا فلا، نحو: بعتك الرمان إلى هذه الشجرة، فينظر في تلك الشجرة، هل من الرمان أم لا؟ والرابع: إن لم يكن معه من كما مثلناه؛ دخل، وإلّا فلا، نحو بعتك من هذه الشجرة إلى هذه. والخامس: ورجحه في "المحصول" و"المنتخب" إن كان منفصلًا عن ما قبله

(بفصل) معلوم بالحسّ كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِۚ﴾ (البقرة: ١٨٧) فإنّه لا يدخل، وإلّا فيدخل كقوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ (المائدة: ٦)، فإنّ المرفق منفصل بجزء مشتبه، وليس تعيين بعض الأجزاء بأولى من البعض، فوجب الحكم بالدخول. والسادس: وهو مذهب سيبويه كما قاله في البرهان، أنّه إن اقترن بمن فلا يدخل، وإلّا فيحتمل الأمرين. والسابع: واختاره الآمدي، أنّه لا يدلّ على شيء، ولم يصحّح ابن الحاجب شيئًا (اس، مهد، ٢٢١، ١٢)

- الظهور قد يقع في الأسماء وفي الأفعال والحروف مثل "إلى"، فإنّه ظاهر في التحديد والغاية، مؤول في الحمل على الجمع (زر، بحر١، ٤٦٥، ٢٢)

- إلى: لانتهاء الغاية زمانًا ومكانًا، ولا يأتي فيها خلاف "من" في الزمان. وعبارة الراغب: حرف يحدّ به النهاية من الجوانب الستة، وهل يدخل ما بعدها فيما قبلها أم لا أم يفرّق بين أن يكون من جنس الغاية فيدخل وإلّا فلا؟ خلاف. ونسب الثالث إلى سيبويه كما قاله القرطبي (زر، بحر٢، ٣١٢، ١١)

- حتى للغاية أي للدلالة على أنّ ما بعدها غاية لما قبلها بخلاف قولهم حتى لانتهاء الغاية فإنّ الغاية فيه بمعنى المسافة، كما في قولهم إلى لانتهاء الغاية من لابتداء الغاية (مل، مرق٢، ٤٠، ١٨)

- إلى خمسة مذاهب: الأول إنّها لا تفيد إلّا انتهاء غاية الزمان أو المكان من غير دلالة على دخول ما بعدها في حكم ما قبلها أو عدم دخوله، والمرجع في الدخول وعدمه إلى القرينة ففي نحو سرت من البصرة إلى الكوفة تدلّ على نهايته إلى الكوفة مجرّدًا عن الدلالة على دخول الكوفة في السير فيجوز أن يقع السير على أول حدّ الكوفة فلا تدخل في السير ويجوز أن يتوغّل السير في الكوفة كأنّها فحينئذٍ تدخل الكوفة في السير، لكن يمتنع مجاوز السير من الكوفة لأنها غاية للسير فلا يتجاوزها. وكذا الحال في الدخول على الزمان مثل الشهر. والثاني دخول ما بعدها في حكم ما قبلها حقيقة لا مجازًا. والثالث عكسه كما في المرافق فإنّ دخولها في حكم المغيا يكون مجازًا. والرابع الاشتراك بين الدخول وعدم الدخول حقيقة. والخامس التفصيل أعني إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها يدخل وإلا فلا يدخل، والمختار هو المذهب الأول (مل، مرق٢، ٤٦، ١٩)

- إلى: للغاية أي دالّة على أنّ ما بعدها منتهى حكم ما قبلها، وقولهم لانتهاء الغاية تساهل (با، يسر٢، ١٠٩، ٥)

- (إلى) من إطلاق إسم الجزء على الكل إذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء أو انتهاء (عا، نسم، ٩٣، ٥)

- إلى لها ستّة معانٍ: أحدها انتهاء الغاية يعني أنها تدلّ على بلوغ آخر الشيء المتلبس به الفعل لا ما زعمه بعض الناس من أن المراد بالانتهاء الآخر، إذ لا معنى أنها تدلّ على آخر الآخر والغاية زمانية ومكانية. الثاني أنها ترادف اللام نحو أحمد الله إليك أي أنهى حمده إليك. الثالث موافقة في ويمكن حمل قوله سبحانه ليجمعنكم إلى يوم القيامة عليه قاله ابن مالك وأنكره ابن عصفور. الرابع المعيّة وذلك إذا ضمّت شيئًا إلى شيء وبه قال جماعة من البصريين وهو قول أهل الكوفة في قوله

تعالى ﴿مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ (آل عمران: ٥٢؛ الصف: ١٤). الخامس موافقة عند كقوله أشهى إلي من الرحيق السلسل. السادس موافقة من كقوله فلا يروى إلى أين احمرا أي مني (صد، أمل، ٢٤، ١٣)

- إلى معناها انتهاء الغاية إلى المسافة، وتكون أيضًا مكانية، نحو: سرت من البصرة إلى الكوفة، وزمانية: كَسِرْتُ من يوم كذا إلى يوم كذا، أو لا زمانية ولا مكانية، نحو: اشتريت من صنف كذا إلى صنف كذا. ثم إذا كانت الغاية منفصلة عن المغيا فلا تدخل إلّا بقرينة، نحو: اشتريت من هذا المكان إلى هذا المكان، وإن كانت متّصلة، فإن كان اسم المغيا يتناولها فتدخل الغاية فيها، وتكون غاية لإسقاط ما دونها، نحو: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ (المائدة: ٦) وإن كان لا يتناولها أو فيه شكّ فلا تدخل، نحو: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ (البقرة: ١٨٧) ونحو: لأسيرنَّ من يوم كذا إلى يوم كذا، وتسمّى غاية مدّ، أي مدّ الحكم إليها (سو، حصل، ١٨٥، ٣)

آلية

- الآلية (في المجاز): نحو: ضربت عصًا، أي بعصا (سو، حصل، ١٦٦، ٨)

أم

- "أم": فلها موضعان: أحدُهما: السؤال عن معيَّن نحو قولك: أزيدٌ عندك أم عمرو، كأنك قلت: أيُّهما عندك. والثاني: أن تكونَ بمعنى "بل" تقول: هل رأيتَ زيدًا أم عمرًا؟ وتقولُ العرب: إنها لإبلٌ أم شاءٌ (بج، حكف١، ٥٩، ٣)

- (أم) للاستفهام تقول أكلت أم لا وتدخل بمعنى أو (شي، جا، ٣٥، ١٧)

- "أم" حَرْف، لا يُعادلها إلّا الألف؛ لأنّها من حروف الاستفهام؛ فلا يقوم مقامها ما هو أضعف منها. ولها موضعان، أحدهما هذا؛ والثاني يَدْخل لقطْع الآخِرِ عن الأول، ولا يكون هذا إلّا عقيب خبر. ويفارق حرفَ "أو" لأنّه لطلب مُعَيّن، ويكون في الشكّ (جون، جهك، ٧٤، ١٣)

أما

- "أما": فهي للاستئناف، وتقسيم الجمل، نحو قولك: أما زيد، فعالم، وأصلها: "أنْ ما" أدغمت فصارت "أمّا". فأما "إمّا"، فإنها بمعنى أو في أكثر مواضعها: فتكون للشك نحو قولك: لقيتُ إمّا زيدًا وإمّا عمرًا ولكنها آكد في الشك من "أو"، لأنها يبتدأ بها وتكرر. وتكون للتخيير نحو قولك: كل إمَّا السمك، وإمَّا اللبن. وتكون للتعميم نحو قولك: إما أن يكون الإنسان حيًّا وإما أن يكون ميتًا، ولا يخلُو الجسمُ أن يكونَ إما متحركًا وإما ساكنًا. وتكون للإبهام تقول: لقيتُ إمَّا زيدًا وإمَّا عمرًا إذا كنت عالمًا بمن لقيت منهما، فأردتَ أن تُبْهِمَ ذلك على السامع. وقد حكى بعضُ النحاة: أنها حرفُ عطف، وهذا غلط لدخول حرف العطف عليها (بج، حكف١، ٦٠، ٨)

- "أما" في لغة العرب لتفصيل المجمل فلا بدّ أن يذكر في سياقه قسمان: إما لفظًا، وهو الأكثر وإما تقديرًا، وسببه إما الاستغناء بذكر أحد القسمين عن الآخر (زر، بحر١، ٤٥٥، ٤)

- أمَّا بالتشديد، وهي حرف فيه معنى الشرط والتفصيل والتوكيد، يبين به ما في نفس المتكلّم

أو ما في كلامه من أقسام متعدّدة. وقد تبدل ميمها ياء استثقالًا للتضعيف، كقول عمر بن أبي ربيعة: رأيت رجلًا أيما إذا الشمس عارضت فيضحى وأما في العشي فيخصر أي فيبرد مضارع خصر كعلم. أما كونها للشرط فبدليل لزوم الفاء بعدها لفظًا وهو ظاهر، وتقديرًا نحو قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم﴾ (آل عمران: ١٠٦)، فيقال لهم، أكفرتم فحذف القول استغناء بالمقول عنه. وأما قوله: أما القتال لا قتال لديكم، فضرورة. وأما إفادتها التفصيل فظاهر، فإنها لا تستعمل غالبًا إلا في مقام التفصيل لشيء مجمل. وأما التوكيد فقد قال الزمخشري في الكشاف: "فائدة" أما في الكلام أن تعطيه فضل توكيد لا يوجد بدونها (سو، حصل، ٢١٨، ٥)

أمارات

- الأمارات إنما تدلّ على أن بعض صفات الأصل له تأثير في الحكم، لا في الإسم. ألا ترى أنّا نعلّل تحريم البُر بكونه مكيلًا، لا بكونه مُسمّى بأنه بُر؟ والأمارة إنما تدل على أن للكيل أو الطعم تأثيرًا في تحريم بعضه ببعض متفاضلًا، لا في كونه مُسمّى بأنه بُر (بص، مع٢، ٨٠٧، ١٦)

أمارات النص

- الاجتهاد بعد النبي صلى الله عليه وسلم تنقسم طرقه إلى ثمانية أقسام: أحدها - ما كان الاجتهاد مستخرجًا من معنى النص: كاستخراج علّة الربا من البُرّ، فهذا صحيح عند القائلين بالقياس. ثانيها - ما استخرجه من شبه النص: كالعبد في ثبوت ملكه، لتردّد شبهه بالحرّ في أنّه يملك لأنّه مكلّف، وشبهه بالبهيمة في أنّه لا يملك لأنّه مملوك، فهو صحيح غير مدفوع عند القائلين بالقياس والمنكرين له، غير أنّ المنكرين له جعلوه داخلًا في عموم أحد الشبهين. ومن قال بالقياس جعله ملحقًا بأحد الشبهين. ثالثها - ما كان مستخرجًا من عموم النص: كالذي بيده عقدة النكاح في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ (البقرة: ٢٣٧) يعمّ الأب والزوج والمراد به أحدهما. وهذا صحيح يتوصّل إليه بالترجيح. رابعها - ما استخرج من إجمال النص: كقوله تعالى في المتعة: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ (البقرة: ٢٣٦) فيصحّ الاجتهاد في قدر المتعة باعتبار حال الزوجين. خامسها - ما استخرج من أحوال النص: كقوله تعالى في المتمتّع ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ (البقرة: ١٩٦) فاحتمل صيام الثلاثة قبل عرفة، واحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه، وإذا رجع إلى بلده، فصحّ الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى. سادسها - ما استخرج من دلائل النص: كقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ الآية (الطلاق: ٧) فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر، فإنّه أكثر ما جاءت به السنّة في فدية الأذى، في أنّ لكل مسكين مدين، فاستدللنا على تقدير نفقة المعسر بمدّ، فإنّه أقلّ ما جاءت به السنّة في كفارة الوطء أنّ لكل مسكين مدًّا. سابعها - ما استخرج من أمارات النص: كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه، مع قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (النحل: ١٦) مع الاجتهاد في القبلة بالأمارات والدلالة

عليها من هبوط الرياح ومطالع النجوم. ثامنها - ما استخرج من غير نص ولا أصل: قال: واختلف أصحابنا في صحّة الاجتهاد بغلبة الظنّ على وجهين: (أحدهما) - لا يصحّ حتى يقترن بأصل، فإنّه لا يجوز أن يرجع في الشرع إلى غير أصل، وهو ظاهر مذهب الشافعي. ولهذا كان ينكر القول بالاستحسان، لأنّه تغليب ظنّ بغير أصل. و(الثاني) يصحّ الاجتهاد به، لأنّه في الشرع أصل، فجاز أن يستغني عن أصل (زر، بحر٦، ٢٣٢، ١)

آمارة

- من شروط علة الأصل أن تكون بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم، لأنها إذا كانت مجرّد آمارة وهي مستنبطة من حكم الأصل كان دورًا (حا، تلو٢، ٢١٣، ٢٢)

أمارة

- الأمة لا تجتمع إلا عن دلالة أو أمارة، ولا تجتمع عبثًا (بص، مع٢، ٥٢٠، ١٦)
- الأمارة طريق إلى الحكم، كما أن الدلالة طريق إلى الحكم. ولا مانع من انعقاد الإجماع عنها كما لا مانع من انعقاد الإجماع عن الأدلة، خفيّها وجليّها (بص، مع٢، ٥٢٤، ١٤)
- الأمارة هي التي النظر الصحيح فيها يؤدّي إلى الظن. وبذلك نتميز من الدلالة. والمتكلمون يسمّون كل ما هذه سبيله "أمارة"، عقليًا كان أو شرعيًا. والفقهاء يسمّون الأمارات الشرعية - كالقياس وخبر الواحد - "أدلّة". ولا يسمّون الأمارات العقلية أدلّة، كالأمارة على القبلة، وعلى قيم المتلَفات (بص، مع٢، ٦٩٠، ٣)
- حكم الأصل إذا عُلِّلَ بعلّتين، فإما أن تكون إحداهما هي الدليل على حكم الأصل، أو لا تكون واحدة منهما هي الدليل على حكم الأصل؛ بل الدليل عليه نصّ أو إجماع. فإن لم تكن واحدة منهما دليلًا على حكم الأصل، جاز أن تصحّا جميعًا. لأن العلة إن كانت أمارة، فجائز أن تدلّ على الحكم الواحد أمارتان، وإن كانت موجبة وجه مصلحة، فجائز أن يكون الشيء صلاحًا من وجهين (بص، مع٢، ٧٩٩، ٦)
- الأمارة - علامة بين المصطلحين على شيء ما إذا وجدت عَلِمَ الواجد لها ما وافقه عليه الآخر، وقد يجعلها المرء لنفسه ليستذكر بها ما يخاف نسيانه (حز، حكا١، ٤٤، ١٤)
- كل مسألة من مسائل الاجتهاد لا يخلو أن يكون فيها أمارة هي أقوى من غيرها، أو يكون فيها أمارتان متكافئتان، على قول من يذهب إلى تكافؤ الأدلة، فإن كانت فيها أمارة هي أقوى، فقد كلّف المجتهد طلبها والحكم بها، ومتى كان فيها أمارتان متكافئتان، فقد كلّف معرفة تكافئهما والتخيير بين حكميهما، وإنما قلنا أنه يكلّف ذلك، لأن المجتهد طالب ومعلوم أنه لا يطلب الأمارة الأضعف فثبت أنه يطلب الأقوى، وهذا ما نقوله أن المجتهد يكلّف طلبه (كلو، تم٤، ٣٢٦، ١٠)
- الدليل فقد يُطلَق في اللغة بمعنى الدالّ، وهو الناصب للدليل. وقيل هو الذاكرُ للدليل، وقد يُطلَقُ على ما فيهِ دلالةٌ وإرشاد. وهذا هو المسمّى دليلًا في عرف الفقهاءِ، وسواء كان موصلًا إلى علم أو ظنّ. والأُصوليون يفرّقون بين ما أوصل إلى العلم، وما أوصل إلى الظن؛ فيخصّون اسم الدليل بما أوصل إلى العلم،

واسم الأمارة بما أوصل إلى الظنّ (أمد، حكم١، ١١، ١٣)

- اختلفوا في جوازِ كونِ العلَّةِ في الأصلِ بمعنى الأمارةِ المجرَّدةِ والمختارُ أنَّهُ لا بُدَّ وإنْ تكونَ العلةُ في الأصلِ بمعنى الباعثِ، أي مشتملة على حكمةٍ صالحةٍ أنْ تكونَ مقصودةً للشارع مِنْ شَرْعِ الحكم، وإلَّا فلو كانت وصفًا طرديًّا لا حكمةَ فيهِ، بَل أمارة مجرَّدة فالتعليلُ بها في الأصلِ ممتنعٌ (أمد، حكم٣، ٢٨٩، ٨)

- لا فائدة في الأمارة، سوى تعريفِ الحكمِ، والحكمُ في الأصلِ معروفٌ بالخطابِ لا بالعلة المستنبطة منهُ (أمد، حكم٣، ٢٨٩، ١٣)

- يجوزُ أن يكون الحكمُ علةً للحكم، بمعنى الأمارة المعرّفةِ، لكن لا في أصل القياسِ، بل في غيرهِ؛ فقد حرمت كذا فإنهُ لا يمتنعُ أن يقولَ الشارعُ: مهما رأيتم أنني حرَّمتُ كذا، فقد حرمت كذا، ومهما أبحتُ كذا، فقد أبحتُ كذا. كما لو قال: مهما زالتِ الشمسُ فصلُّوا، ومهما طلعَ هلالُ رمضان فصوموا (أمد، حكم٣، ٣٠٤، ٥)

- في أصلِ القياس فقد بيَّنا أنهُ لا يجوزُ أن تكونَ العلةُ فيهِ بمعنى الأمارة المعرِّفة، بل بمعنى الباعث، فإذا كان الحكمُ علةً لحكمِ أصل القياس، فلا بدَّ وأن يكونَ باعثًا عليهِ. وعلى هذا، فحكم الأصل إمَّا أن يكونَ حكمًا تكليفيًّا أو ثابتًا بخطابِ الوضع والأخبارِ (أمد، حكم٣، ٣٠٤، ١١)

- ليسَ من شرطِ كونِ الأمارة أمارةً على شيءٍ أن يكونَ ذلكَ الشيءُ مُلازمًا لها دائمًا بدليلِ وجود جميعِ الامارات الشرعيَّة على إثباتِ الأحكامِ، وإنْ لم تكنِ الأحكامُ مُلازمةً لها قبلَ ورودِ الشرعِ؛ وبدليلِ الغيمِ الرطبِ، فإنهُ أمارةٌ على وجودِ المطرِ، وإن لم يكنِ المطرُ مُلازمًا لهُ (أمد، حكم٣، ٣٢٦، ١٧)

- اختلفوا في العلَّةِ الواحدةِ الشرعيَّةِ هل تكونُ علةً لحكمين شرعيّين أو لا؟ والمختارُ جوازُهُ. وذلك، لأنَّ العلَّةَ إمَّا بمعنى الأمارةَ أو الباعث، فإن كانت بمعنى الأمارة فغيرُ ممتنع لا عقلًا ولا شرعًا نصبُ أمارةٍ واحدةٍ على حكمين مختلفين. وذلك ممَّا لا نعرفُ فيهِ خلافًا كما لو قال الشارعُ: جعلتُ طلوعَ الهلال أمارةً على وُجوبِ الصومِ والصلاةِ ونحوهِ. وأمَّا إن كانت بمعنى الباعثِ، فلا يمتنعُ أيضًا أن يكونَ الوصفُ الواحدُ باعثًا للشرعِ على حكمينِ مختلفين، أي مناسبًا لهما. ولذلك كمناسبَةِ شربِ الخمرِ للتحريمِ، ووجوبِ الحدّ (أمد، حكم٣، ٣٤٤، ١٣)

- المختار جواز تعليل حكمين بعلة بمعنى الباعث وأما الأمارة فإتّفاق، لنا لا يعدّ في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين. قالوا يلزم تحصيل الحاصل لأن أحدهما حصّلها وأجيب بأنه إما أن يحصّل أخرى أو لا تحصّل إلا بهما (حا، تلو٢، ٢٢٨، ١)

- الترجيح إقتران الأمارة بما تقوى به على معارضها فيجب تقديمها للقطع (حا، تلو٢، ٣٠٩، ٢٧)

- العلة في الأصل بمعنى الباعث وهي أن تكون مشتملة على حكمة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الأمارة المجرّدة لأنها إذا كانت مجرّد أمارة وهي مستنبطة من شرع الحكم لا بمعنى الأمارة المجرّدة، لأنها إذا كانت مجرّد أمارة وهي مستنبطة من حكم الأصل لزم الدَّوْر لأنها من

حيث كونها مستنبطة من حكم الأصل تكون متفرّعة عنه ومن حيث أنها أمارة مجرّدة ولا فائدة للأمارة سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعًا عنها وهي دور (بخ، بزد٣، ٦١١، ١٦)

- الفرق أنّ المقصود من الشهادة فصل الخصومات فضبط بنصاب معيّن فاعتبار الكثرة فيها يفضي إلى نقض الفرض وتطويل الخصومات بخلاف الأمارة، فإنّ المقصود منها الظنّ بالأحكام فكلّما كان الظنّ أقوى كان بالاعتبار أولى من غير ضرورة إلى اعتبار ضبطه (تف، نهي٢، ٣٠٩، ٤٠)

- الأمارة لا تطّرد ولا تنعكس إلّا إذا كانت اجتماع الفرع والأصل في مقصود خاص في حكم خاص، فإنّ الأحكام إذا تباعد ما حدّها لا يتصوّر أن تكون الأمارة الواحدة جارية فيها على نسق الاطّراد والانعكاس، كقول القائل في الطهارة: إنّها وظيفة تُشطّر في وقت فافتقرت إلى النيّة، كالصلاة، فهذا لا يتصوّر انعكاسه، وقد تطّرد وتنعكس بعض الأمارات فإنّها مجرى الحدود العقلية (زر، بحر٥، ٢٤٦، ٢٠)

- الأمارة في اصطلاح الحنفية ليست بشهرة العلامة، بل العلامة عندهم أشهر من الأمارة (أم، قرر٣، ٢٠١، ٣٠)

- (العلّة) في اللغة إسم لما يتغيّر الشيء بحصوله أخذًا من العلّة التي هي المرض لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلّة في ذات المريض، يقال اعتلّ فلان إذا حال عن الصحّة إلى السقم. وقيل إنها مأخوذة من العلل بعد النهل وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر مرة بعد مرة. وأما في الاصطلاح فاختلفوا فيها على أقوال. (الأول) إنها المعرّفة للحكم بأن جعلت علمًا على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم قاله الصيرفي وأبو زيد من الحنفية وحكاه سليم الرازي في التقريب عن بعض الفقهاء، واختاره صاحب المحصول وصاحب المنهاج. (الثاني) إنها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله وهو قول المعتزلة بناءً على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين والعلّة وصف ذاتي لا يتوقّف على جعل جاعل. (الثالث) إنها الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها وبه قال الغزالي وسليم الرازي، قال الصفي الهندي وهو قريب لا بأس به. (الرابع) إنها الموجبة بالعادة واختاره الفخر الرازي. (الخامس) إنها الباعث على التشريع بمعنى أنه لا بدّ أن يكون الوصف مشتملًا على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم. (السادس) إنها التي يعلم الله صلاح المتعبّدين بالحكم لأجلها وهو اختيار الرازي وابن الحاجب. (السابع) إنها المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها. وللعلّة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات فيقال لها السبب والأمارة والداعي والمستدعي والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضى والموجب والمؤثّر (شو، فح، ١٩٣، ٢)

- الدليل معناه في اللغة العربية: الهادي إلى أي شيء حسّي أو معنوي، خير أو شرّ – وأما معناه في اصطلاح الأصوليين فهو: ما يستدلّ بالنظر الصحيح فيه على حكم شرعي عملي على سبيل القطع أو الظنّ. وأدلّة الأحكام، وأصول الأحكام، والمصادر التشريعية للأحكام، ألفاظ مترادفة معناها واحد. وبعض الأصوليين عرّف الدليل بأنه: ما يستفاد منه

حكم شرعي عملي على سبيل القطع. وأما ما يستفاد منه حكم شرعي على سبيل الظن، فهو أمارة لا دليل. ولكن المشهور في اصطلاح الأصوليين أن الدليل هو ما يستفاد منه حكم شرعي عملي مطلقًا، أي سواء أكان على سبيل القطع أم على سبيل الظنّ. ولهذا قسّموا الدليل إلى قطعي الدلالة، وإلى ظنّي الدلالة (خل، خلص، ٢٠، ١٨)

- قيام الأمارة تارة يكون في الأحكام، كقيام الأمارة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلًا عن صلاة الجمعة، وأخرى في الموضوعات، كقيام البينة على طهارة ثوب صلى به أو ماء توضّأ منه، ثم بانت نجاسته (مظ، مصف١، ٢٢٩، ١٢)

- مدلول الأمارة الحقيقي هو كل شيء اعتبره الشارع لأجل أنه يكون سببًا للظنّ كخبر الواحد والظواهر (مظ، مصف٢، ١٤، ٢)

- من جهة إطلاق السبب على مسبّبه، فيسمّى الظنّ المسبّب "أمارة" وأما من جهة إطلاق المسبّب على سببه، فتسمّى الأمارة التي هي سبب للظن "ظنًّا" (مظ، مصف٢، ١٤، ٥)

- اصطلاح الأمارة لا يشمل (الأصل العملي) كالبراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، بل هذه الأصول تقع في جانب والأمارة في جانب آخر مقابل له فإن المكلّف إنما يرجع إلى الأصول إذا افتقد الأمارة، أي إذا لم تقم عنده الحجّة على الحكم الشرعي الواقعي (مظ، مصف٢، ١٤، ٢٤)

- الأمارة مجعولة حجّة مطلقة، أي أنها في نفسها حجّة مع قطع النظر عن كون الشخص الذي قامت عنده تلك الأمارة متمكّنًا من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكّن منه فهي حجّة يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقًا حتى في موطن يمكن فيه أن يحصل القطع بالحكم لمن قامت عنده الأمارة، أي كان باب العلم بالنسبة إليه مفتوحًا (مظ، مصف٢، ٢٤، ٢٢)

- إصابة الأمارة للواقع مساوية لإصابة العلوم التي تتّفق للمكلّفين أو أكثر منها. بمعنى أن العلوم التي يتمكّن المكلّفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساويًا لخطأ الأمارة المجعولة أو أكثر خطأ منها (مظ، مصف٢، ٣٥، ١)

- اختلفوا في أن الأمارة هل هي حجّة مجعولة على نحو (الطريقية)، أو أنها حجّة مجعولة على نحو (السببية)، أي أنها طريق أو سبب. والمقصود من كونها (طريقًا): أنها مجعولة لتكون موصلة فقط إلى الواقع للكشف عنه، فإن أصابته فإنه يكون منجزًا بها وهي منجزة له، وإن أخطأته فإنها حينئذٍ تكون صرف معذر للمكلّف في مخالفة الواقع. والمقصود من كونها (سببًا): إنها تكون سببًا لحدوث مصلحة في مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعية على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكمًا ظاهريًا على طبق ما أدّت إليه الأمارة. والحق أنها مأخوذة على نحو (الطريقية) (مظ، مصف٢، ٣٦، ٧)

- طبع الأمارة لو خلّيت ونفسها يقتضي أن تكون طريقًا محضًا إلى مؤداها، لأن لسانها التعبير عن الواقع والحكاية والكشف عنه. على أن العقلاء إنما يعتبرونها ويستقرّ بناؤهم عليها فلأجل كشفها عن الواقع، ولا معنى لأن يفرض في بناء العقلاء أنه على نحو السببية

(مظ، مصف٢، ٣٦، ٢١)

- الأخبار يصحّ أن توصف بأنها أمارة على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعي على اعتبارها ولا يلزم من ذلك أن يكون نفس الاستصحاب أمارة، كذلك يصحّ أن يوصف هذا الظن بأنه أمارة إذا قام الدليل القطعي على اعتباره ولا يلزم منه أن يكون نفس الاستصحاب أمارة. فاتّضح أنه لا يصحّ توصيف الاستصحاب بأنه أمارة على جميع المباني فيه، وإنما هو أصل عملي لا غير (مظ، مصف٢، ٢٤٩، ١٩)

- الدليل في اللغة يطلق على الدالّ أي المرشد. وهو الناصب للدليل الهادي إلى أي شيء حسّي أو معنوي. كما يطلق على ما يستدلّ به أي ما به الإرشاد. جاء في مختار الصحاح: الدليل ما يستدلّ به أو الدّال أيضًا وقد دلّه على الطريق دلالة ودلولة. فالعلامات التي توضع في مفترق الطرق لتدلّ عليها تسمّى دليلًا، والذي وضعها يسمّى دليلًا أيضًا، والخبير بالطريق إذا سار مع شخص ليدلّه عليه يسمّى دليلًا كما أن كلامه المرشد إليه يسمّى دليلًا أيضًا. وفي الاصطلاح الشرعي يراد به ما يمكن التوصّل بالنظر الصحيح فيه إلى حكم شرعي على سبيل القطع أو الظنّ. وخصّه فريق من العلماء. بما يستفاد منه حكم قطعي، وأما ما يستفاد منه حكم ظنّي فيسمّى أمارة. وعلى الأول ينقسم الدليل إلى قطعي وظنّي. كما ينقسم على الرأيين إلى نقلي كالنصوص والعرف والإجماع، وعقلي كالقياس والاستحسان والاستصلاح كما سيأتي توضيحه. والاستدلال لغة هو طلب الدليل للاهتداء إلى أي شيء حسّي أو معنوي. وفي اصطلاح الأصوليين. هو طلب الدليل الشرعي للتوصّل بالنظر الصحيح فيه إلى الحكم الشرعي. غير أنهم اختلفوا في ذلك الدليل المطلوب. فالجمهور يذهبون إلى أنه مطلق الدليل. سواء كان نصًّا من القرآن أو السنّة أو غير نص كالإجماع والقياس والاستصلاح وغيرها. وهو بهذا المعنى يرادف الاجتهاد. ويرى البعض أنه دليل خاص وهو ما عدا النص والإجماع والقياس، فيشمل الاستحسان والاستصلاح والاستصحاب فيكون غير مرادف للاجتهاد بل يكون نوعًا منه (شل، شلص، ٥١، ٨)

إمارة

- الإمارة هي التي يمكن أن يتوصّل بصحيح النظر فيها إلى الظنّ والظنّ تجويز راجح والوهم تجويز مرجوح والشكّ تردّد الذهن بين الطرفين. فالظنّ فيه حكم لحصول الراجحية ولا يقدح فيه احتماله للنقيض المرجوح والوهم لا حكم فيه لاستحالة الحكم بالنقيضين لأن النقيض الذي هو متعلّق الظنّ قد حكم به فلو حكم بنقيضه المرجوح وهو متعلّق الوهم لزم الحكم بهما جميعًا، والشكّ لا حكم فيه بواحد من الطرفين لتساوي الوقوع واللاوقوع في نظر العقل فلو حكم بواحد منهما لزم الترجيح بلا مرجّح ولو حكم بهما جميعًا لزم الحكم بالنقيضين (شو، فح، ٥، ٨)

- الامارة هي التي يمكن أن يتوصّل بصحيح النظر فيها إلى الظنّ والظنّ تجويز راجح والوهم تجويز مرجوح، والشكّ تردّد الذهن بين الطرفين فالظنّ فيه حكم لحصول الراجحية ولا يقدح فيه احتماله للنقيض المرجوح، والوهم لا حكم فيه لاستحالة الحكم بالنقيضين

لأن النقيض الذي هو متعلّق الظنّ قد حكم به فلو حكم بنقيضه المرجوح وهو متعلّق الوهم لزم الحكم بهما جميعًا، والشكّ لا حكم فيه لواحد من الطرفين لتساوي الوقوع ولا وقوع في نظر العقل فلو حكم بواحد منهما لزم الترجيح بلا مرجّح ولو حكم بهما جميعًا لزم الحكم بالنقيضين (صد، أمل، ٥، ١٧)

أمارة القياس

- إن عموم الكتاب لا يدلّ على حكم الفروع، لأنه لا يتناولها، فلا يدلّ على أمارة القياس. فصار حكم الفروع هو مدلول دليل آخر، وهو القياس (بص، مع٢، ٦٥٨، ١٠)

أمارتان

- الأمارتان: أي الدليلان الظنّيان يجوز تعارضهما في نفس المجتهد بالاتّفاق: وأمّا تعادلهما في نفس الأمر، فمنعه جماعة، لعدم فائدتهما، وذهب الجمهور كما حكاه عنهم في "المحصول" إلى الجواز، وكذلك حكاه أيضًا الآمدي، وابن الحاجب واختاراه وعلى هذا، فقيل: يتخيّر المجتهد بينهما، وجزم به الإمام فخر الدين، والبيضاوي في الكلام على تعارض النصّين، وقيل: يتساقطان ويرجع المجتهد إلى البراءة الأصلية. وإذا قلنا بالتخيير، فوقع للقاضي، فحكم بأحدهما مرّة، لم يجز له أن يحكم بالأخرى مرّة أخرى. واختار الإمام في الأمارتين طريقة ثالثة فقال: إن كانتا على حكمين متنافيين لفعل واحد كإباحة وحرمة، فهو جائز عقلًا، ممتنع شرعًا. وإن كانتا على حكم واحد في فعلين متنافيين، فهو جائز وواقع ومقتضاه التخيير (اس، مهد، ٥٠٥، ٢)

أمارية الأمارة

- أمارية الأمارة وحجّية الحجّة إنما تحصل وتتحقّق بوصول علمها إلى المكلّف، وبدون العلم بالحجيّة لا معنى لفرض كون الشيء إمارة وحجّة (مظ، مصف٢، ١٨، ٥)

إمالة

- أجمعوا على أصل الإمالة، وإنّما اختلفوا في حقيقتها مبالغة وقصرًا، فإنّها عندهم قسمان: محضة، وهي أن ينحى بالألف إلى الياء، وبالفتحة إلى الكسرة وبين بين، وهي كذلك إلّا أنّ الألف والفتحة أقرب وهي أصعب الإمالين، وهي المختارة عند الأئمة، وكذلك تخفيف الهمزة أصله متواتر، وإنّما الخلاف في كيفيّته (زر، بحر١، ٤٦٩، ١٧)

إمام

- الإمام يحلُّ حلال الله، ويحرّم حرام الله، ويقيم حدود الله، ويذبُّ عن دين الله ويدعو إلى سبيل ربّه بالحكمة، والموعظة الحسنة، والحجّة البالغة، الإمام كالشمس الطالعة المجلّلة بنورها للعالم وهي في الأفق بحيث لا تنالها الأيدي والأبصار (كل، كف١، ٢٠٠، ١٠)
- الإمام واحد دهره، لا يدانيه أحدٌ، ولا يعادله عالم، ولا يوجد منه بدلٌ ولا له مثلٌ ولا نظير، مخصوص بالفضل كلّه من غير طلب منه له ولا اكتساب، بل اختصاص من المفضّل الوهّاب (كل، كف١، ٢٠١، ١)
- كلُّ من مات وليس له إمامٌ فميتته ميتة جاهليّة (كل، كف١، ٣٧٩، ١٨)
- يوم ندعو كلَّ أناس بإمامهم قال: (أبو عبدالله

(عليه السلام)) إمامهم الّذي بين أظهرهم وهو قائم أهل زمانه (كل، كف١، ٥٣٧، ١)

- الشارع أمر بالاجتماع على إمام واحد في الإمامة الكبرى، وفي الجمعة والعيدين والاستسقاء وصلاة الخوف، مع كون صلاة الخوف بإمامين أقرب إلى حصول صلاة الأمن، وذلك سدًّا لذريعة التفريق والاختلاف والتنازع، وطلبًا لاجتماع القلوب وتألف الكلمة، وهذا من أعظم مقاصد الشرع، وقد سدّ الذريعة إلى ما يناقضه بكل طريق، حتى في تسوية الصف في الصلاة؛ لئلا تختلف القلوب، وشواهد ذلك أكثر من أن تذكر (جو، علم٣، ١٤٥، ١)

إمامة

- الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدُّنيا وعزُّ المؤمنين، إنّ الإمامة أسُّ الإسلام النامي، وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحجّ والجهاد، وتوفير الفيء والصدقات، وإمضاء الحدود والأحكام، ومنع الثغور والأطراف (كل، كف١، ٢٠٠، ٦)
- منصبُ الإمامة المقتضية للحكم والإذن فيما يتوقّف عليه الإذن من الأئمة، كالتولية، وقبض الزكوات وصرفها، ونحو ذلك، فإنّه إمام المسلمين، والقائم بأمورهم، ومنصبُ الإفتاء بما يظهر رجحانه عنده، فإنّه سيّد المجتهدين (اس، مهد، ٥٠٩، ١٠)

إمامة كبرى

- الشارع أمر بالاجتماع على إمام واحد في الإمامة الكبرى، وفي الجمعة والعيدين والاستسقاء وصلاة الخوف، مع كون صلاة الخوف بإمامين أقرب إلى حصول صلاة الأمن، وذلك سدًّا لذريعة التفريق والاختلاف والتنازع، وطلبًا لاجتماع القلوب وتألف الكلمة، وهذا من أعظم مقاصد الشرع، وقد سدّ الذريعة إلى ما يناقضه بكل طريق، حتى في تسوية الصف في الصلاة؛ لئلا تختلف القلوب، وشواهد ذلك أكثر من أن تذكر (جو، علم٣، ١٤٥، ١)

إمامية

- فقهاء "الإمامية" بالخصوص فلما ثبت لديهم أن المعصوم من آل البيت يجري قوله مجرى قول النبي من كونه حجّة على العباد واجب الاتباع فقد توسّعوا في اصطلاح السنّة إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره، فكانت السنّة باصطلاحهم: "قول المعصوم أو فعله أو تقريره" (مظ، مصف٢، ٥٧، ٧)
- توسّع الإمامية في إطلاق كلمة الإجماع على اتّفاق جماعة قليلة لا يسمّى اتفاقهم في الاصطلاح إجماعًا، باعتبار أن اتفاقهم يكشف كشفًا قطعيًّا عن قول المعصوم فيكون له حكم الإجماع، بينما لا يعتبرون الإجماع الذي لا يكشف عن قول المعصوم وإن سمّي إجماعًا بالاصطلاح (مظ، مصف٢، ٨٨، ١)
- الإجماع بما هو إجماع لا قيمة علمية له عند الإمامية ما لم يكشف عن قول المعصوم، كما تقدّم وجهه. فإذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجّة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذٍ في السنّة، ولا يكون دليلًا مستقلًّا في مقابلها (مظ، مصف٢، ٩٣، ٢٠)

أمانات

- الأمانات تنقلب مضمونة بالموت عن تجهيل إلّا في ثلاث: الناظر إذا مات مجهلًا غلات الوقف، والقاضي إذا مات مجهلًا أموال اليتامى عند من أودعها، والسلطان إذا أودع بعض الغنيمة عند الغازي ثم مات ولم يبيّن عند من أودعها (نج، نظر، ٣٢٦، ٢)

أمانة

- الأمانة وضدّها الخيانة (كل، كف١، ٢٢، ٧)
- كل أمين ادّعى إيصال الأمانة إلى مستحقّها قبل قوله، كالمودع إذا ادّعى الردّ والوكيل والناظر إذا ادّعى الصرف إلى الموقوف عليهم، وسواء كان في حياة مستحقّها أو بعد موته، إلّا في الوكيل بقبض الدَّيْن إذا ادّعى بعد موت الموكّل أنّه قبضه ودفعه في حياته لم تقبل إلّا ببيّنة، بخلاف الوكيل بقبض العين (نج، نظر، ٣٢٨، ١١)

إمتثال

- الامْتثالُ فهو أن يَفْعَلَ - ع - ما هو مُبَيَّنٌ في دليلِ الكتابِ، حتّى لَولا فِعليه لَعَرَفْناهُ عَلَى ذلكَ الحدِّ (م، ذر٢، ٥٨٧، ٨)

إمتنان

- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم، والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالًا، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ﴿أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (يونس: ٨٠) (مل، مرق١، ١٥٦، ٨)

أمر

- الأمر في اللغة: قول القائل لغيره افعل. وفي الشرع: تصرّف إلزام الفعل على الغير، وذكر بعض الأيمة أن المراد بالأمر يختصّ بهذه الصيغة (شش، ششا، ١١٦، ١٠)
- الفرق بين الأمر والخبر أن الأمر يجوز فيه النسخ ولا يجوز في الخبر (جص، فص١، ١٣٤، ٥)
- قد وُجِدَ لفظُ الأمر موضوعًا للإيجاب ثم قد يردُ تارة ويُراد به الندب ويرِدُ أخرى ويُراد به الإباحة ثم قد يرِدُ شيء من ذلك، بل يدلُّ على الزجر والوعيد (جص، فص١، ٢٩٨، ١٥)
- أهل اللغة حين قسّموا الكلام جعلوا الأمر أحد أقسامه، وقالوا هو قول القائل افعل كما ذكروا الخبر والاستخبار والطلب (جص، فص٢، ٨٠، ١)
- سمّي تارك الأمر عاصيًا وسِمَةُ العصيان لا تلحق إلا تارك الواجبات فدلّ على أن لفظ الأمر مختصٌ بالإيجاب (جص، فص٢، ٨٣، ١٤)

- لو جاز أن يقال في الأمر إنه لا دلالة فيه على كراهة الترك لجواز اجتماعهما في الحُسن لجاز مثله في النهي حتى يقال إن النهي لا دلالة فيه على كراهة المنهي عنه، وإنما فيه الدلالة على إرادة ضده كما قلت في الأمر لأنه لا يمنع اجتماع المنهي عنه وضده في الحُسن (جص، فص٢، ٩٥، ٢)

- الأمر إذا صدر غير مؤقت، هل هو على الفور أو على المهلة؟ قال أبو بكر: اختلف أهل العلم في ذلك. فقال قائلون: هو على المهلة، وله تأخيره إلى الوقت الذي يخشى الفوات بتركه في آخر عمره. وقال آخرون: هو على الفور يلزم المأمور فعله في أول أحوال الإمكان. وكان شيخنا أبو الحسن رحمه الله يحكي ذلك عن أصحابنا، ويستدلّ عليه بقوله في فرض الحج أنه على الفور على من استطاع إليه سبيلًا وأنه لا يسعه تأخيره (جص، فص٢، ١٠٥، ٢)

- الأمر يقتضي الفعل مرة واحدة ويحتمل أكثر منها، إلا أن الأظهر حَمْلُه على الأقل حتى تقوم الدلالة على إرادة أكثر منها لأن الزيادة لا تلزمه إلا بدلالة (جص، فص٢، ١٣٥، ٦)

- ليس الأمر في هذا كالنهي، لأن النهي يقتضي نفي ما تعلّق به فوجب أن ينتفي أبدًا (جص، فص٢، ١٤١، ٥)

- الأمر يقتضي الإثبات، والخبر إذا وقع عن إثبات فعل ماضٍ أو مستقبل لم يقتضِ التكرار، كذلك الأمر إذا كان موضوعُه الإثبات فمتى فعل المأمور به مرة فقد أدّى موجب الأمر، وإن فعل المنهي عنه مرة لم يسقط عنه حكم النهي فيما بعد، لأن النهي لمّا تناول نفي المنهي عنه في سائر الأوقات صار كمن قيل له: لا تفعل ذلك في شيء من هذه الأوقات، فإذا أوقع الفعل في شيء منها لم يبطل حكم النهي عن فعله في باقي الأوقات (جص، فص٢، ١٤١، ٩)

- لا فرق عند أصحابنا (الأحناف) بين الأمر إذا كان مطلقًا أو معلّقًا بوقت أو شرط أو صفة أنه لا يقتضي التكرار إذا لم يكن في اللفظ حرف التكرار، ولا قامت عليه الدلالة من غيره (جص، فص٢، ١٤٢، ١٢)

- العلة في كون الأمر المعلّق بشرط أو وقت على مرة واحدة دون وجوب التكرار في الأمر المطلق هي أن التكرار لا يصحّ إيجابه إلا بوجود لفظ التكرار أو بقيام الدلالة عليه (جص، فص٢، ١٤٥، ٦)

- إذا خير المأمور (في الأمر) بين فعل أحد أشياء مثل كفارة اليمين، فالواجب في الحقيقة أحدها، ولا يجوز عندنا أن يقال إن جميعها هو الواجب، لأن الواجب هو ما لا يجوز له الانصراف عنه مع الإمكان إلا إلى بدل، ومعلوم أن كل واحد منها إذا تعيّن بالفعل منفردًا عن غيره كان في الحكم هو الواجب، لا على معنى أنه بدل من غيره، فلمّا كان له ترك ما عدا الواحد لاإلى بدل علمنا أنه ليس بواجب (جص، فص٢، ١٤٩، ٣)

- تكرار الأمر يوجب تكرار الفعل وإن كان في صورة الأول ما لم تقم الدلالة على أن المراد بالثاني هو الأول (جص، فص٢، ١٥٠، ١٠)

- من شرط صحة الأمر أن يكون المأمور ممكَّنًا من فعله في حال لزومه، ولا اعتبار بحال فصول الأمر من الآمر (جص، فص٢، ١٥١، ١١)

- من أُمِر بأحد شيئين بغير عينه على وجه التخيير

ففعل أحدهما فقد فعل المأمور به وليس عليه غيره، نحو كفّارة اليمين، وجزاء الصيد، وما خيّر الإنسان فيه بين أن يفعله أو يفعل غيره (جص، فص٢، ١٥٦، ٧)

- من الأمر ما يكون فرضًا على الكفاية ويتوجّه به الخطاب إلى جماعتهم، نحو الجهاد والصلاة على الجنائز ودفن الموتى وغسلهم، ونحو التفقّه في الدين قال الله تعالى ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ﴾ (التوبة: ١٢٢) فدلّ على أنه فرض على الكفاية (جص، فص٢، ١٥٧، ٦)

- اختلف . . . في إطلاق لفظ النهي على ضده. فقال قائلون: يجوز أن يُقال إن الأمر بالشيء نهي عن ضده، فيكون لفظ الأمر مقتضيًا لذلك وموجبًا له. وقال آخرون: لا يجوز أن يكون لفظ الأمر موجبًا للنهي عن ضده من جهة اللفظ لكن من جهة الدلالة، على أنه لا يجوز له فعل ضده المنافي له في وقت وجوبه. وقال آخرون: لا يجوز أن يقال إن الأمر بالشيء نهي عن ضده، لا من جهة اللفظ ولا من جهة الدلالة، وإن كان لفظ الأمر قد دلّ على كراهة ضده، لأن للنهي صيغة يختصّ بها في اللغة، كما أن للأمر لفظًا يختصّ به، فغير جائز فيما لم يكن وجوبه أو حظره من طريق اللفظ أن يقال إنه مأمور به وإن كان قد لزمه فعله، أو منهي عنه وإن لزمه اجتنابه إذا كان ثبوت هذا الحكم له من جهة الدلالة لا من جهة اللفظ لا يسمّى أمرًا أو نهيًا (جص، فص٢، ١٦١، ٢)

- اختلف من أطلق لفظ الأمر والنهي فيما كان وجوبه أو حظره من طريق الدلالة في الأمر بالشيء هل يكون نهيًا عن ضده؟ فكل من جعل من هذه الطائفة الأمر على الفور فإنه يقول: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة الدلالة (جص، فص٢، ١٦٢، ١٢)

- الأمر بالشيء نهي عن ضده سواء كان ذا ضد واحد أو أضداد كثيرة (جص، فص٢، ١٦٤، ١)

- النهي عن الشيء فإنه أمر بضده إذا لم يكن له إلا ضد واحد، لأنه لا يصح منه ترك المنهي عنه واجتنابه إلا بفعل ضده، إذ غير جائز أن ينفك منهما إذا لم يكن له إلا ضد واحد. وأما إذا كان له أضداد كثيرة فليس النهي عنه أمرًا بسائر أضداده لأن له أن ينصرف عن كل واحد منهما إلى غيره على وجه الإباحة (جص، فص٢، ١٦٤، ١١)

- كل أمر مُضَمَّن بوقت بعينه فهو واجب في ذلك الوقت إن كان الوقت يستوعب الفعل (جص، فص٢، ١٦٨، ٢)

- إطلاق لفظ الأمر إنما يتناول الأمر الذي هو قول القائل: افعل، ولا يتناول غيره، إلا على وجه المجاز (جص، فص٣، ٢١٨، ٧)

- الأمر إذا استُعمل في الوجوب كان حقيقة (بص، مع١، ١٣، ٨)

- "أمر" إذا وقع على القول، ما الذي يفيد؟ اعلم أنه يفيد أمورًا ثلاثة: أحدها يرجع إلى القول فقط؛ وهو أن يكون على صيغة الاستدعاء والطلب للفعل، نحو قولك لغيرك: "افعلْ" و"ليفعلْ". والآخران يتعلّقان بفاعل الأمر: أحدهما/ أن يكون قائلًا لغيره: "افعلْ" على طريق العلو، لا على طريق التذلّل والخضوع؛ والآخر أن يكون غرضه بقوله "افعلْ" أن يفعل المقولُ له ذلك الفعلَ. وذلك بأنه يريد منه الفعل. أو بأن يكون الداعي له إلى قوله "افعل" أن يفعل المقولُ له الفعلَ. وليس يليق

الفصل بين الموضعين بأصول الفقه (بص، مع١، ٤٩، ٦)

- الأمر يدلّ على إجزاء المأمور به، على معنى أنّه يمنع من لزوم القضاء، فصحيح أيضًا. لأنّ قضاء العبادة المؤقّتة، هو فعل واقع بعد خروج وقتها، بدلًا من فعلها في وقتها على الوجه المأمور به (بص، مع١، ١٠١، ٧)

- الأمر هل يقتضي تعجيل المأمور به أم لا؟ ذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم إلى أنه لا يقتضي وجوب تعجيل المأمور به في أقرب الأوقات. وجوّزا تأخير المأمور به عن أوّل أوقات الإمكان. وإلى ذلك ذهب أصحاب الشافعي. وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يقتضي تعجيل المأمور به، ويحرّم تأخيره عن أوّل أوقات الإمكان (بص، مع١، ١٢٠، ١٥)

- كيفية إيجاب الأمر لفروض الكفايات اعلم أن الأمر بالفعل إذا تناول جماعة على الجمع، فذلك من "فروض الأعيان". والكلام في ذلك من "باب العموم". وقد يكون فعلُ بعضهم شرطًا في فعل بعض، كصلاة الجمعة؛ وقد لا يكون فعل بعضهم شرطًا في فعل بعض. وإذا تناول جماعتهم لا على الجمع، فذلك من "فروض الكفايات". نحو أن يكون الفرض بتلك العبادة يحصل بفعل البعض، كالجهاد الذي الغرض به حراسة المسلمين، وإذلال العدو، وقهره. فمتى حصل ذلك بالبعض، لم يلزم الباقين (بص، مع١، ١٤٩، ٤)

- الأمر المقيّد بالاسم ذهب الجمهور إلى أن الإيجاب والأخبار المقيّدة بالأسامي لا تدلّ على حكم ما عداها. نحو قول القائل: "زيد في الدار" لا يدلّ على أن عمرًا في الدال، ولا على أنه ليس في الدار. وكذلك إذا أُمِرَ بشيء، فإنه لا يدلّ على أن غيره ليس بواجب. وقال بعضهم: إن تعليق الحكم بالإسم يدلّ على أن ما عداه بخلافه (بص، مع١، ١٥٩، ١٥)

- (الأمر) المقيّد بالصّفة لا يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه، هو أنّه لو دلّ عليه، لدلّ عليه إمّا بصريحه ولفظه، وإمّا بفائدته ومعناه؛ وليس يدلّ عليه من كلا الوجهين، فإذًا ليس يدلّ عليه (بص، مع١، ١٦٢، ٥)

- الأمر لمّا كان صادرًا من آمر إلى مأمور، بمأمور به، في زمان، لم يمتنع أن يرجع شروط حُسنه إليه وإلى الآمر والمأمور والمأمور به والزّمان (بص، مع١، ١٧٧، ١٠)

- ما يشارك الأمرَ فيه النّهيُ فأمور: منها أنّه يجوز استعمال كل واحد منهما في خلاف ما تقتضيه صيغته. فصيغة الأمر يجوز وجودها غير أمر، وصيغة النّهي يجوز وجودها غير نهي. ومنها أن يكون كلّ واحد منهما إنما يوصف بما يوصف به بحال فاعله. ومنها اعتبار الاستعلاء في كل واحد منهما. ومنها أن كلّ واحد منهما إذا كان مقيّدًا بشرط وصفة، كان مقصورًا عليها. ومنها اعتبار كثير من الشّرائط في جنسهما، نحو أن يكون غرض المكلِّف التّعريض لثواب، ويكون عالمًا باثابة المطيع وغير ذلك (بص، مع١، ١٨١، ١٢)

- مَا يفترقان فيه (الأمر والنهي)، فأمور: منها الصّيغة. ومنها ما يكون به كلّ واحد منهما موصوفًا بما يوصف به. ومنها أنّ مُطلق الأمر لا يقتضي التّأبيد، ومطلق النّهي يقتضي ذلك. ولهذا صحّ النّظر في الأمر هل يقتضي التّعجيل، ولم يصحّ ذلك في النّهي. ومنها أن من شرط حُسن النّهي أن يكون المنهي عنه قبيحًا، ومن شرط حُسن الأمر أن لا يكون

المأمور به قبيحًا (بص، مع١، ١٨١، ١٩)

- الأمر - إلزام الآمر المأمور عملًا ما. فإن كان الخالق تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم فالطاعة لهما فرض. وإن كان ممّن دونهما فلا طاعة له (حز، حكا١، ٤٢، ١٧)

- الأمر: فهو نهي عن فعل كل ما خالف الفعل المأمور، وعن كل ضد له خاص أو عام، فإنك إذا أمرته بالقيام، نهيته عن القعود والاضطجاع والاتكاء والانحناء والسجود، وعن كل هيئة حاشا القيام (حز، حكا٣، ٦٨، ٢٢)

- نقل الأمر عن الوجوب والفور إلى الندب والتراخي هو باب واحد، مع نقل اللفظ عمّا يقتضيه ظاهره إلى معنى آخر. وهذا الباب يُسمّى في الكلام وفي الشعر: الاستعارة والمجاز، ومنه قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ (الدخان: ٤٩) (حز، حكا٣، ١٣٥، ٢٢)

- فرّقنا بين النسخ وبين نقل الأمر عن الوجوب إلى الندب أو غيره، وإن كان ذلك نقلًا، لأن النسخ كان الأمر المنسوخ مُرادًا منّا العمل به قبل أن ينسخ. وأما المحمول على الندب فلم يردْ قط منّا إلزامنا العمل به وهذا فرق ظاهر (حز، حكا٣، ١٣٦، ١٣)

- الأمر: اقتضاءُ الفعل بالقولِ على وجهِ الاستعلاء والقهرِ (بج، حكف١، ٤٩، ٩)

- الأمر يشتمل على النَّدْب والوجوب (بج، حكف١، ١٢٢، ٤)

- الأمر بالشيء نهيٌ عن ضِدِّه من جهة المعنى، وعليه عامة الفقهاء، وقالت المعتزلة: الأمر بالشيء ليس بنهيٍ عن ضِدِّهِ (بج، حكف١، ١٢٤، ٩)

- الأمر: استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه (شي، تبص، ١٧، ٣)

- للأمر صيغة موضوعة في اللغة، وهو قول الرجل لمن هو دونه: "افعل" (شي، تبص، ٢٢، ٢)

- إذا ورد الأمر بعد الحظر متجردًا على القرائن، اقتضى الوجوب. ومن أصحابنا من قال: يقتضي الإباحة، وهو ظاهر قول الشافعي (شي، تبص، ٣٨، ٢)

- إذا عُلِّق الأمر بشرط، وقلنا: إن مطلق الأمر لا يقتضي التكرار، ففي المعلَّق بشرط وجهان. أَصَحُّهُما: لا يقتضي التكرار. ومن أصحابنا من قال: يقتضيه (شي، تبص، ٤٧، ٢)

- إذا فات وقت العبادة سقطت، ولا يجب قضاؤها إلا بأمر ثان. ومن أصحابنا من قال: لا تسقط. لنا: هو أن ما بعد الوقت لم يتناوله الأمر، فلم يجب فيه الفعل. كما قبل الوقت. ولأن تخصيص الأمر بالوقت. كتخصيصه بالشرط. ولو عُلِّق الأمر بالشرط لم يجب مع عدمه. كذلك إذا عُلِّق بوقت (شي، تبص، ٦٤، ٢)

- إذا أُمِرَ بشيئين أو بثلاثة أشياء وخير فيها، كان الواجب منها واحدًا غير معين. وقالت المعتزلة: الجميع واجب. لنا: أنه لو ترك الجميع لم يُعاقب إلا على واحد منها. ولو كان الجميع واجبًا، لعوقب على الكل، ألا ترى أن الصلوات الخمس لمّا كانت واجبة عوقب على ترك الجميع (شي، تبص، ٧٠، ٢)

- الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق المعنى (شي، تبص، ٨٩، ٢)

- للخبر صيغة تدلّ عليه بنفسه في اللغة. وقالت الأشعرية: ليس للخبر صيغة تدلّ عليه بنفسه. وقالت المعتزلة: الخبر إنما يصير خبرًا بشرط

أن ينضم إلى اللفظ قصد المخبر إلى الإخبار به، كما قالوا في الأمر والنهي. لنا: هو أن أهل اللسان قسّموا الكلام فقالوا: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار. فالأمر قولك: افعل. والنهي، قولك: لا تفعل. والخبر، قولك: زيد في الدار. والاستخبار، قولك: أزيد في الدار؟ وهذا يدلّ على أن هذا اللفظ موضوع للخبر، يدلّ عليه بنفسه (شي، تبص، ٢٨٩، ٧)

- الأمر قول يستدعي به الفعل ممن هو دونه ومن أصحابنا من زاد فيه على سبيل الوجوب، فأما الأفعال التي ليست بقول فإنها تُسمّى أمرًا على سبيل المجاز ومن أصحابنا من قال ليس بمجاز (شي، جا، ٧، ٣)

- الساهي لا يجوز أن يدخل في الأمر والنهي لأن القصد إلى التقرّب بالفعل والترك يتضمّن العلم به حتى يصحّ القصد إليه وهذا يستحيل في حق الناسي (شي، جا، ١١، ١٦)

- كلّ أمر: نهيٌ وخبر. وكلّ نهي: أمر. وكلّ خبر: أمرٌ ونهي (جون، جهك، ٣٢، ١٦)

- الأمر: الدعاء إلى الفعل (جون، جهك، ٣٣، ١٠)

- الخطاب ينقسم إلى: أمر ونهي. فيكون الأمر لفظًا ويكون فحوى ودليلُ لفظٍ. وكذا النهيُ. والأمرُ بالشيء لا يناقض النهي عمّا يصحُّ الجمعُ بين متعلَّقَيْهما؛ لكن يُناقضه فيما يستحيل جمعهما فيه (جون، جهك، ٨٩، ٣)

- الأمر أحد أقسام الكلام بمنزلة الخبر والاستخبار، وهو عند أهل اللسان قول المرء لغيره إفعل، ولكن الفقهاء قالوا هذه الكلمة إذا خاطب المرء بها من هو مثله أو دونه فهو أمر، وإذا خاطب بها من هو فوقه لا يكون أمرًا، لأن الأمر يتعلق بالمأمور (سر، صوس١، ١١، ٧)

- جمعُ الأمر الذي هو القول فقالوا فيه: أوامر، والأمر الذي هو الفعل فقالوا في جمعه: أمور (سر، صوس١، ١٢، ٣)

- إما أن يكون الأمر حقيقة في الإيجاب خاصة فعند الإطلاق يُحمل على حقيقة، أو يكون حقيقة في الإيجاب والندب جميعًا فيثبت بمطلقه الإيجاب لتضمّنه الندب والزيادة، لا يجوز أن يقال: هو للندب حقيقة وللإيجاب مجازًا؛ لأن هذا يؤدّي إلى تصويب قول من قال: إن الله لم يأمر بالإيمان ولا بالصلاة، وبطلان هذا لا يخفى على ذي لب (سر، صوس١، ١٧، ١٣)

- الأمر نوعان: مطلق عن الوقت، ومقيّد به (سر، صوس١، ٢٦، ٢)

- الوجوب ثابت بعد الأمر، والتأخير في الأداء مباح له بشرط أن لا يكون تفويتًا (سر، صوس١، ٢٨، ١٠)

- الأمر يقتضي كراهة ضده ولا نقول إنه يوجبه أو يدل عليه مطلقًا (سر، صوس١، ٩٤، ١٢)

- خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو اقتضاء الترك أو التخيير بين الفعل والترك فإن ورد باقتضاء الفعل فهو أمر، فإما أن يقترن به الأشعار بعقاب على الترك فيكون واجبًا أو لا يقترن فيكون ندبًا، والذي ورد باقتضاء الترك فإن أشعر بالعقاب على الفعل فحظر الافكراهية. وإن ورد بالتخيير فهو مباح (غز، مس١، ٦٥، ١٤)

- الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده وللمسألة طرفان: أحدهما يتعلّق بالصيغة ولا يستقيم ذلك عند من لا يرى للأمر صيغة، ومن رأى ذلك فلا شك في أن قوله قم غير قوله لا تقعد، فإنهما صورتان مختلفتان. فيجب عليهم الرد

إلى المعنى وهو أن قوله قم له مفهومان: أحدهما طلب القيام والآخر ترك القعود، فهو دال على المعنيين، فالمعنيان المفهومان منه متّحدان أو أحدهما غير الآخر فيجب الرد إلى المعنى. والطرف الثاني البحث عن المعنى القائم بالنفس وهو أن طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود أم لا. وهذا لا يمكن فرضه في حق الله تعالى فإن كلامه واحد هو أمر ونهي ووعد ووعيد فلا تتطرق الغيرية إليه (غز، مس١، ٨١، ٧)

- الأمر أنه القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به (غز، مس١، ٤١١، ٥)

- الأمر يدلّ على أن المأمور ينبغي أن يوجد مطلقًا. والنهي يدلّ على أنه ينبغي أن لا يوجد مطلقًا. والنفي المطلق يعمّ، والوجود المطلق لا يعمّ، فكل ما وجد مرة فقط وجد مطلقًا وما انتفى مرة فما انتفى مطلقًا (غز، مس٢، ٦، ٥)

- الأمر والنهي يدلّ على اقتضاء الفعل واقتضاء الترك فقط أو على الوجوب والتحريم فقط، أما حصول الأجزاء والفائدة أو نفيهما فيحتاج إلى دليل آخر واللفظ من حيث اللغة غير موضوع لهذه القضايا الشرعية. وأما من حيث الشرع فلو قال الشارع إذا نهيتكم عن أمر أردت به صحته لتلقيناه منه، ولكنه لم يثبت ذلك صريحًا لا بالتواتر ولا بنقل الآحاد (غز، مس٢، ٢٨، ٣)

- الأمر: قسم من أقسام الكلام، وأصل الكلام (غز، من، ٩٨، ٢)

- الأمر: قولٌ جازم يقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به، ويندرج تحته الندب. وقيل: قول يتضمن إيجاب المأمور به، ويخرج منه الندب (غز، من، ١٠٢، ١٢)

- يجوز نسخ الأمر قبل مضي زمان إمكان الامتثال. خلافًا للمعتزلة. بدليل نسخ الذبح عن إبراهيم قبل امتثاله، وكان قد اعتقد وجوب الذبح، ولذلك تعاطى سببه (غز، من، ٢٩٧، ١٠)

- الأمر فهو: استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء وإن شئت قلت هو: استدعاء الفعل بالقول من الأعلى (كلو، تم١، ٦٦، ٤)

- الأمر: استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء، من غير اشتراط إرادة الآمر المأمور به (كلو، تم١، ١٢٤، ٢)

- النهي يقتضي ترك المنهي عنه على سبيل الوجوب، فكذلك الأمر يجب أن يقتضي فعل المأمور به على سبيل الوجوب، لأن كل واحد منهما أمر إلا أن أحدهما أمر بالفعل والآخر أمر بالترك (كلو، تم١، ١٦٤، ٢)

- الأمر إذا حُمل على الوجوب كان أحوط، لأنه لا يخلو أن يكون المأمور به واجبًا أو ندبًا، فإن كان ندبًا لم يضرنا فعله بل ينفعنا، وإن كان واجبًا أمنا الضرر بفعله، وإذا حملنا على الندب لم نأمن أن يكون واجبًا فنستضرّ بتركه، فدلّ على أن فعل الأحوط واجب (كلو، تم١، ١٦٥، ٩)

- إذا قام دليل يمنع من حمل الأمر على الوجوب فإنه حقيقة في المندوب، نصَّ عليه أحمد (كلو، تم١، ١٧٤، ١)

- الأشياء في الأصل مباحة على أحد الوجهين. فإذا ورد الأمر بعد الحظر ارتفع الحظر وعاد إلى الأصل وهو الإباحة (كلو، تم١، ١٨٥، ١)

- النهي كالأمر، والأمر لا يقتضي الفور والمداومة (كلو، تم١، ٣٦٤، ٦)

- اتّفقُوا على أنَّ لفظة "الأمرِ" حقيقةٌ في القولِ المخصوصِ واختلفُوا في كونِهِ حقيقةً في غيرِهِ: فزعمَ بعضُ الفقهاء: أنّه حقيقةٌ في الفعلِ أيضًا. والجمهورُ: عَلى أنّه مُجازٌ فيهِ. وزعمَ أبو الحسينِ (البصريُّ): أنّه مُشتركٌ بينَ "القولِ المخصوصِ" وبين "الشيء" وبينَ "الصفةِ"، وبينَ "الشأنِ" و"الطريقِ". والمختارُ: أنّه حقيقةٌ في القولِ المخصوصِ فقط (رز، مح١، ٧، ٢)

- أهلُ اللُّغةِ يستعملونَ لفظةَ "الأمرِ" في الفعلِ، وظاهرُ الاستعمالِ الحقيقةُ. بيان الاستعمالِ: القرآنُ، والشعرُ، والعرفُ (رز، مح١، ١٠، ١٠)

- لا نسلِّمُ استعمالَ هذا اللّفظِ (الأمر) في الفعلِ - من حيثُ إنّهُ فعلٌ (رز، مح١، ١٤، ٩)

- الأمرُ "طلبُ الفعلِ بالقولِ - عَلى سبيلِ الاستعلاء" (رز، مح١، ٢٢، ١٠)

- حقيقةَ الأمرِ مغايرةٌ لحقيقةِ الإرادةِ وغيرُ مشروطةٍ بِهَا (رز، مح١، ٢٦، ١٢)

- (الأمر) لو جعلناهُ حقيقةً فِي الصيغةِ - كانَ مجازًا في المدلولِ: تسميةً للمدلولِ باسم الدليلِ، ولو جعلناهُ حقيقةً فِي المدلولِ - كانَ مجازًا في الدليلِ: تسميةً للدليلِ باسم المدلولِ؛ والأوّلُ أولى؛ لأنّه يلزمُ من فهمِ الدليلِ فهمُ المدلولِ، أمّا لا يلزمُ من فهمِ المدلولِ فهمُ الدليلِ، بل فهمُ دليلٍ معيّنٍ (رز، مح١، ٣٥، ٥)

- الأمرُ: اسمٌ لمطلقِ اللّفظِ الدالّ عَلى مطلقِ الطلبِ (رز، مح١، ٤٠، ٧)

- الطلبُ النفسانيّ أمرٌ باطنٌ - فلا بدَّ من الاستدلالِ عليهِ (الأمر) بأمرٍ ظاهرٍ، والإرادةُ أمرٌ باطنٌ مفتقرةٌ إلى المعرِّفِ: كافتقارِ الطلبِ إليهِ، فلو توقّفتْ دلالةُ الصيغةِ على الطلبِ - على تلكَ الإرادةِ - لمَا أمكنَ الاستدلالُ بالصيغةِ على ذلك الطلب ألْبَتّةَ (رز، مح١، ٤٢، ٧)

- لَوْ لَمْ يكنْ الأمرُ مُلزمًا للفعلِ - لَمَا كانَ إلزامُ الأمرِ سببًا للزومِ المأمورِ بِهِ، لكنّهُ سببٌ للزوم المأمورِ بِهِ: فوجَبَ أنْ يكونَ الأمرُ مُلزمًا للفعلِ (رز، مح١، ٧٣، ٢)

- أنّه تعالى رتّبَ استحقاقَ العقابِ على مخالفةِ الأمرِ، وترتيبُ الحكمِ على الوصفِ مشعرٌ بالعِليّةِ (رز، مح١، ٩٠، ٢)

- الأمرُ الواردُ عقيبَ الحظرِ، والاستئذانِ - "للوجوب" خلافًا لبعضِ أصحابنا (رز، مح١، ١٥٩، ٢)

- الأمر طلبُ الفعلِ، والنهيَ طلبُ التركِ فإذَا كان النهيُ - الذي - هو أحدُ الطلبينِ - يفيدُ التكرارَ: فكذا الآخر (رز، مح١، ١٧٠، ٢)

- إنَّ الأمرَ والخبرَ المقيّدَ بالاسم - لا يدلُّ على نفِي حكم ما عداهُ: كقول القائلِ: زيدٌ في الدارِ، لا يدلُّ على أن عمرًا ليس فيهَا؛ وإذا أمرَ بشيءٍ لا يدلُّ على أنَّ غيرَهُ ليسَ بواجبٍ (رز، مح١، ٢٢٥، ٦)

- الأمر المُقيّدِ بالصفةِ. وهو كقوله: زكُّوا عن الغنمِ السائمةِ. واختلفوا في أنّه هل يدلُّ ذلكَ على أنّه لا زكاةَ فِي غيرِ السائمةِ؟. الحقُّ: أنّه لا يدلُّ - وهو قولُ أبي حنيفةَ - رحمه الله - واختيارُ ابنِ سريجٍ، والقاضي أبي بكرٍ، وإمامِ الحرمينِ - والغزالي، وقولُ جمهورِ المعتزلةِ. وذهبَ الشافعيُّ، والأشعريُّ - رضي الله عنهما - ومعظمُ الفقهاءِ - منّا: إلى أنّه يدلُّ (رز، مح١، ٢٢٨، ٧)

- الأمرُ بالأشياءِ قد يكونُ على الترتيبِ، وقد

يكونُ على البدل. وعلى التقديرين: قد يكونُ الجمعُ محرَّمًا، ومباحًا، ومندوبًا. مثال المحرَّمِ في الترتيبِ -: أكلُ الميتةِ، وأكلُ المباحِ. وفي البدلِ -: تزويجُ المرأةِ من كُفْئَيْنِ. ومثال المباحِ في الترتيب -: الوضوءُ والتيمُّمُ. وفي البدلِ: سترُ العورةِ بثوبٍ بعدَ ثوبٍ. ومثال المندوب في الترتيب: الجمعُ بينَ خصالِ كفارةِ الفطرِ. وفي البدلِ الجمعُ بينَ خصالِ كفّارةِ الحنثِ. واللهُ أعلم (رز، مح١، ٢٨٣، ٦)

- الأمرُ بالشيءِ أمرٌ بِمَا لا يتمُّ الشيءُ إلا بِهِ - بشَرْطَين: أحدهُما: أن يكونَ الأمرُ - مطلقًا. والآخرُ أنْ يكونَ الشرطُ مقدورًا للمكلَّفِ (رز، مح١، ٣١٧، ٥)

- صيغة الأمرِ - هي صيغةُ النهيِ، بل المرادُ: أنَّ الأمرَ بالشيءِ دالٌّ على المنعِ من نقيضِهِ، بطريقِ الالتزامِ (رز، مح١، ٣٣٤، ٤)

- الأمرُ بالشيء نهيٌ عن الإحلالِ به بـ "الذاتِ"، ونهي عن أضدادِهِ الوجوديّةِ بـ "العَرَضِ والتبعِ" (رز، مح١، ٣٣٧، ١١)

- الأمر بالشيء نهي عن ضدّه من حيث المعنى فأما الصيغة فلا (قد، روض، ٤٧، ٩)

- الأمر استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء، وقيل هو قول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وهو فاسد إذ تتوقّف معرفة المأمور على معرفة الأمر، والحدّ ينبغي أن يعرف المحدود فيفضي إلى الدور. وللأمر صيغة مبيّنة تدلّ بمجرّدها على كونها أمرًا إذا تعرَّت عن القرائن وهي إِفْعَل للحاضر وليفعل للغائب (قد، روض، ١٦٧، ٢)

- لا يشترط كون الأمر أمرًا إرادة الآمر في قول الأكثرين (قد، روض، ١٦٩، ١٠)

- اتَّفق الأُصوليُّون على أنَّ اسمَ الأمرِ، حقيقةٌ في القول المخصوص، وهو قسمٌ من أقسامِ الكلامِ. ولذلك قسَّمتِ العربُ الكلامَ إلى أمرٍ ونهيٍ، وخبرٍ واستخبارٍ، ووعدٍ ووعيدٍ ونداء (أمد، حكم٢، ١٨٨، ١٤)

- الأمرُ طلبُ الفعلِ على جهةِ الاستعلاء، فقولنا (طلب الفعل) احترازٌ عن النهي وغيرِهِ من أقسامِ الكلام؛ وقولنا (على جهة الاستعلاء) احترازٌ عن الطلبِ بجهةِ الدعاءِ والالتماس (أمد، حكم٢، ٢٠٤، ١٧)

- أوامر الشارعِ في الصومِ والصلاةِ محمولةٌ على التكرارِ، فدلَّ على إشعارِ الأمرِ بِهِ (أمد، حكم٢، ٢٢٦، ١٧)

- الأمر إذا دلَّ على وجوبِ الفعلِ، فقد أجمعنا على وجوبِ اعتقادِهِ على الفورِ، مع أنَّ ذلك لم يكنْ مقتضًى للأمرِ، بل هو من لوازم مقتضاهُ، فكان مقتضاهُ على الفور أولى لإِصالَتِهِ (أمد، حكم٢، ٢٤٥، ٢)

- الأمر بالشيء يكونُ مستلزمًا للنهي عن أضدادِهِ، لا أن يكونَ عينُ الأمرِ هو عين النهيِ عن الضدّ، وسواءٌ كان الأمرُ أمرَ إيجابٍ أو ندبٍ (أمد، حكم٢، ٢٥٢، ١٣)

- الأمر هو اللفظ الموضوع لطلب الفعل طالبًا جازمًا على سبيل الاستعلاء نحو: قُم (قر، نقح، ٤٠، ٦)

- إذا ورد (الأمر) بعد الخطر اقتضى الوجوب عند الباجي ومتقدمي أصحاب مالك وأصحاب الشافعي والإمام فخر الدين، خلافًا لبعض أصحابنا وأصحاب الشافعي في قولهم بالإباحة، كقوله تعالى ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ (المائدة: ٢) بعد قوله تعالى ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ (المائدة: ٩٥) لأن الأصل استعمال

الصغية في مسمّاها (قر، نقح، ١٣٩، ١١)

- ظاهر الأمر الوجوب (دق، عمدا، ٧٨، ٢٠)

- استعمال صيغة الإخبار بمعنى الأمر جائز مجازًا؛ لما يشتركان فيه من معنى الإثبات للشيء (دق، عمدا، ١١٦، ٤)

- الأمر وهو من الخاصّ، فإن صيغة الأمر لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو: طلب الفعل (نس، كشف١، ٤٤، ٤)

- الأمر: (قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل) فخرج فعل النبي عليه السلام، والإشارة بالقول، فإنّهما ليسا بأمر، والدعاء، والالتماس، بقوله: على سبيل الاستعلاء، فإنّ من قال لغيره: إفعل على سبيل التضرّع لا يُسمّى آمرًا وإن كان أعلى رتبة من المقول له: افعل، ومن قال لغيره على سبيل الاستعلاء: إفعل يُقال: إنه أمَرَه وإن كان أعلى رتبة منه، وبقوله: إفعل أو نحوه، يخرج قول من هو مُفترَضُ الطاعة لغيره (نس، كشف١، ٤٤، ١٤)

- موجبه (الأمر): الوجوبُ لا الندب، والإباحة، والتوقّف سواء كان بعد الحظر أو قبله، لانتفاء الخيرة عن المأمور بالنص، واستحقاق الوعيد لتاركه (نس، كشف١، ٥٠، ٢)

- الأمر مجموعُ اللفظ والمعنى، فاللفظ دال على التركيب، وليس هو عين المدلول. إن اللفظ دالّ على صيغته التي هي الأمر به، كما يقال: يدلّ على كونه أمرًا (تي، سود، ٩، ١٥)

- الأمر عنده للوجوب، وهو عنده (أحمد) على الفَوْر، وكان يذهب إلى أنه لا يقتضي التكرار إلا بقرينة، ومتى تكرّر الأمر فهو توكيد المأمور، وإذا ورد بعد تقدّم نهي دلَّ على الإباحة، ومتى خير المأمور بين أشياء ليفعلها فالواجب واحد لا يعينه، ومتى قام الدليل على أنه لم يُرَدْ به الوجوب لم يدل على الجواز، والمندوبُ إليه داخلٌ تحت الأمر، والأمر بالشيء نهي عن ضدّه (تي، سود، ٢٢، ١١)

- (الأمر) هو قَوْل القائل لِمَن دُونَه: إفْعَل ونحوه وهو غير مطّرد لصِدقِه على التهديد والتعجيز والإهانة ونحوها (بخ، بزدا، ٢٤١، ٧)

- الأمر إذا أُريد به النَّدب فهو مَجاز فيه (بخ، بزدا، ٢٧٣، ١٩)

- الأمر والنهي . . . إنما يراد بها طَلب الأحكام المشروعة وأداؤها. وإنما الخطاب للأداء ولهذه الأحكام أسباب تُضاف إليها شرعية وُضعت تيسيرًا على العِباد، وإنما الوُجوب بإيجاب الله تعالى لا أثر للأسباب في ذلك وإنما وُضعت تيسيرًا على العباد (بخ، بزد٢، ٦١٩، ٢)

- الأمر عند الجمهور يتعلّق بالفعل قبل المباشرة له بعد دخول وقته إلزامًا وقبله إعلامًا والأكثر من الجمهور قالوا يستمرّ تعلّقه الإلزامي به حال المباشرة له، وقال إمام الحرمين والغزالي ينقطع التعلّق حال المباشرة وإلّا يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة في طلبه (سب، عطر١، ٢٨٣، ٢)

- الأمر بالأداء، هل هو أمر بالقضاء على تقدير خروج الوقت؟ فيه مذهبان، أصحّهما عند الإمام فخر الدين، والآمدي، وأتباعهما أنّه لا يكون أمرًا به (اس، مهد، ٦٨، ٢)

- إذا تعارض الأمر بين الأول: وهو إطلاق المسبّب على السبب وبين عكسه، فالعكس أولى، لأنّ السبب المعيّن يدلّ على المسبّب المعيّن بخلاف العكس، ألا ترى أنّ البول مثلًا

يدلّ على انتقاض الوضوء، وانتقاض الوضوء لا يدلّ على البول، فقد يكون عن لمس أو غيره (اس، مهد، ١٨٩، ١٣)

- (الأمر) حقيقةٌ في القولِ الطالبِ للفعل (اس، مهس٢، ٣، ٤)

- الأمر والنهي يطلقان عند الأشاعرة على اللساني، وعلى النفساني أيضًا وهو الطلب (اس، مهس٢، ٧، ١٢)

- الأمر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز، وإنّما يقع على جملة الشأن حقيقة (اس، مهس٢، ١١، ١١)

- لا فارق بين السؤال والأمر إلّا في الرتبة فقط أي أنّ رتبة الآمر أعلى من رتبة السائل، والسؤال إنّما يدلّ على الندب فكذلك الأمر لأنّ الأمر لو دلّ على الإيجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقوله، وجوابه أنّ السؤال يدلّ على الإيجاب أيضًا لأنّ أهل اللغة وضعوا أفعل لطلب الفعل مع المنع مع الترك عند من يقول الأمر للإيجاب، وقد استعملها السائل لكنّه لا يلزم منه الوجوب، إذْ الوجوب لا يثبت إلّا بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول من السائل (اس، مهس٢، ٤٢، ٨)

- الأمر والنهي ضدّان بينهما واسطة لا يتعلّق بها أمر ولا نهي، وإنّما يتعلّق بها التخيير (شط، عصم٢، ٣٠٦، ١٨)

- الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين. فلا بدّ أن يرجع الوجوب أو الندب إلى عزيمة أصلية، لا إلى الرخصة بعينها. وذلك أنّ المضطرّ الذي لا يجد من الحلال ما يردّ به نفسه، أرخص له في أكل الميتة، قصدًا لرفع الحرج عنه، ردًّا لنفسه من ألم الجوع. فإن خاف التلف وأمكنه تلافي نفسه بأكلها، كان مأمورًا بإحياء نفسه (شط، وفق١، ٣١٢، ٥)

- الأمر والنهي يستلزم طلبًا وإرادة من الآمر؛ فالأمر يتضمّن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه، والنهي يتضمّن طلبًا لترك المنهي عنه وإرادةً لعدم إيقاعه ومع هذا ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمّنان أو يستلزمان إرادة، بها يقع الفعل أو الترك أو لا يقع (شط، وفق٣، ١١٩، ٤)

- الأمر من باب الثبوت، وثبوت الأعمّ لا يستلزم ثبوت الأخصّ، فالأمر بالأعمّ لا يستلزم الأمر بالأخصّ (شط، وفق٣، ١٢٧، ٥)

- الأمر والنهي إذا تواردا على متلازمين فكان أحدهما مأمورًا به والآخر منهيًا عنه عند فرض الإنفراد، وكان أحدهما في حكم التبع للآخر وجودًا أو عدمًا فإنّ المعتبر من الإقتضاءين ما انصرف إلى جهة المتبوع، وأمّا ما انصرف إلى جهة التابع فملغى وساقط الإعتبار شرعًا (شط، وفق٣، ١٦٣، ٢)

- الأمر والنهي إذا تواردا على شيء واحد وأحدهما راجع إلى بعض أوصافها أو جزئياتها أو نحو ذلك... ما يبيّن جواز اجتماعهما وله صورتان: إحداهما أن يرجع الأمر إلى الجملة والنهي إلى أوصافها. وهذا كثير، كالصلاة بحضرة الطعام، والصلاة مع مدافعة الأخبثين، والصلاة في الأوقات المكروهة، وصيام أيام العيد، والبيع المقترن بالغرر والجهالة، والإسراف في القتل، ومجاوزة الحدّ في العدل فيه، والغش والخديعة في البيوع ونحوها، إلى ما كان من هذا القبيل. والثانية أن يرجع النهي إلى الجملة والأمر إلى أوصافها وله أمثلة كالتستّر بالمعصية في قوله عليه الصلاة

والسلام: "مَنِ ابتُلِيَ مِنكم مِنْ هذهِ القاذُورَاتِ بشيءٍ فلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللهِ" (شط، وفق٣، ٢٠٧، ٢)

- الأمر بالشيء على القصد الأول ليس أمر بالتوابع، بل التوابعُ إذا كانت مأمورًا بها مفتقرةٌ إلى استئناف أمر آخر. والدليل على ذلك... أنّ الأمر بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيّدات؛ فالتوابع هنا راجعة إلى تأدية المتبوعات على وجه مخصوص، والأمرُ إنّما تعلّق بها مطلقًا لا مقيّدًا (شط، وفق٣، ٢١١، ٧)

- الأمر للوجوب إذ لا تهديد على ترك غير الواجب (تف، نهي٢، ٨٠، ٣٣)

- النهي متردّد بين التحريم والكراهة والأمر دائر بين الوجوب والندب والإباحة على بعض الآراء (تف، نهي٢، ٣١٢، ١٤)

- مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم أو نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع إن كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام وأحلّ الله البيع وحرّم الربا، فلا يخفى أنّه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير أن يجعل مجازًا عن الإنشاء، وإن لم يكن كذلك فوجه إفادته للحكم الشرعي أن يجعل الإثبات مجازًا عن الأمر والنفي مجازًا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بأبلغ وجه لأنّه إذا حكم بثبوت الشيء أو نفيه فإن لم يتحقّق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال، بخلاف الأمر فإنّه لا يلزم من عدم الإتيان بالمأمور به كذب الشارع (تف، وضح١، ١٤٩، ١٦)

- الأمر يطلق حقيقة على نفس صيغة إفعل استعلاءً وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والأول إسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر (تف، وضح١، ١٥١، ١)

- إختلفوا في أنّ حسن المأمور به من موجبات الأمر بمعنى أنّه ثبت بالأمر أو من مدلولاته بمعنى أنّه ثبت بالعقل والأمر دليل عليه ومعرف له فالمصنّف رحمه الله تعالى قبل تفصيل المذاهب والدلائل أجمل القول بأنّه لا بدّ للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الأمر أو بالعقل قبله. قال في الميزان وعندنا لمّا كان للعقل حظّه في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات كان الأمر دليلًا ومعرّفًا لما ثبت حسنه في العقل وموجبًا لما لم يعرف به (تف، وضح١، ١٧٢، ١٤)

- مسئلة الحسن والقبح من أمهات مسائل أصول الفقه لأنّ معظم أبوابه باب الأمر والنهي وهو يقتضي حسن المأمور به وقبح النهي عنه فلا بدّ من البحث عن ذلك ثم يتفرّع عليه مباحث من أنّ الحسن حسن لنفسه أو لغيره ونحو ذلك (تف، وضح١، ١٧٢، ٢٠)

- الأمر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد أمر لا يجب عنده وجود الأثر، وهو المسمّى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى (تف، وضح١، ١٨٨، ١٣)

- إختلفوا في موجب الأمر فذهب كثير إلى أنّ حقه الفور، والمختار أنّه لا يدلّ على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة (تف، وضح١، ٢٠٢، ١٠)

- الأمر لا يقتضي حسن المأمور به، لأنّ الحسن لا يرجع إلى وصف الفعل بل إلى الأمر بالثناء على فاعله. وعن المعتزلة أنّه يقتضيه (زر، بحر١، ١٧٣، ١٦)

- إذا سقط الأمر بالنسخ، وقلنا: إنّه سقط الجواز فإلى ماذا يرجع حكمه؟ قيل: إلى ما قبل

الوجوب من تحريم أو إباحة، فإن لم يكن له أصل فيهما فيحتمل أن يقال: يرجع إلى حكم الأشياء قبل ورود الشرع (زر، بحر١، ٢٣٥، ١٤)

- إذا ورد لفظ الأمر ودلّ دليل على أنّه لم يرد به الوجوب فمن قال: بأنّه حقيقة حمله على الندب، ولم يحتج في ذلك إلى دليل، لأنّ اللفظ عنده حقيقتين إحداهما بالإطلاق، والأخرى بالتقييد، وكما حمل عند الإطلاق على إحداهما حمل عند التقييد على الأخرى، ومن قال: إنّه مجاز لم يحمله عليه إلّا بدليل، لأنّ حمل اللفظ على المجاز لا يجوز إلّا بدلالة (زر، بحر١، ٢٨٨، ١٠)

- الأمر قبل حدوث الفعل المأمور به أمر إيجاب وإلزام، ولكنّه يتضمّن الاقتضاء والترغيب والدلالة على امتثال المأمور به (زر، بحر١، ٤٢٠، ١٥)

- تحقّق الوجوب (في الأمر) قبل الحدوث وفي حال الحدوث، وإنّما يفترق الحالتان في أمر. وهو أنّه حالة المقارنة وإن تعلّق به لكن لا يقتضي ترغيبًا واقتضاءً، بل يقتضي كونه طاعة بالأمر المتعلّق به (زر، بحر١، ٤٢٠، ٢١)

- الفعل ينقسم إلى ماضٍ وأمر ومضارع. فأما المضارع: فلم يستعمل في الشرع في شيء أصلًا إلّا في لفظة "أشهد" في الشهادة، فإنّها تعيّنت ولم يقم غيرها مقامها، وكذلك في اللعان سواء قلنا: إنّه يمين أو شهادة، أو فيه شائبة من أحدهما، ويجوز في اليمين: أقسم بالله وأشهد ولا يتعيّن. وأما الماضي: فيعمل به في الإنشاءات كالعقود والطلاق. وأما فعل الأمر: فهي مسألة الإيجاب والاستيجاب في العقود والطلاق، فكذا يعمل به في كل موضع يعمل بالماضي على الصحيح (زر، بحر٢، ١٧٦، ٤)

- لفظة "أمر" فإنّه يُطلق لغة على ضدّ النهي وهو ظاهر، ويطلق على الفعل (زر، بحر٢، ٣٤٣، ١٠)

- الأمر الحقيقي معنى قائم بالنفس، وحقيقته اقتضاء الطاعة. ثم ذلك ينقسم إلى ندب ووجوب ليتحقّق الاقتضاء فيهما، وأما العبارة الدالّة على المعنى القائم بالنفس، كقول القائل: "افعل" فمتردّد بين الدلالة على الوجوب والندب والإباحة والتهديد، فيتوقّف فيها حتى يثبت بقيود المآل أو بقرائن الأحوال تخصيصها ببعض المقتضيات، فهذا ما نرتضيه من المذاهب (زر، بحر٢، ٣٤٥، ٢٣)

- اختلف النحويون في أصل فعل الأمر هل هو "افعل" أو "ليفعل"؟ فذهب قوم إلى أنّ الأصل "ليفعل" لأنّ الأمر معنى، والأصل في المعاني أن تستفاد بالحروف كالنهي وغيره. وذهب الأكثرون إلى أنّ الأصل "افعل" لأنّه يفيد المعنى بنفسه بلا واسطة بخلاف "ليفعل" فإنّه يستفاد من اللام (زر، بحر٢، ٣٥٢، ٥)

- الأمر ضربان: أمر إعلام وأمر إلزام، فأما أمر الإعلام فمختصّ بالاعتقاد دون الفعل، ويجب أن يتقدّم الأمر على الاعتقاد بزمان واحد وهو وقت العلم به، وأما أمر الإلزام فمتوجّه إلى الاعتقاد والفعل فيجمع بين اعتقاد الوجوب وإيجاد الفعل، ولا يجزّئه الاقتصار على أحدهما، فإن فعله قبل اعتقاد وجوبه لم يجز، وإن اعتقد وجوبه ولم يفعل كان مأخوذًا به، ولا يلزم تجديد الاعتقاد عند الفعل إذا كان على ما تقدّم من اعتقاده، لأنّ الاعتقاد تعبّد إلزام، والفعل تأدية مستحقّ، ويجب أن يتقدّم

الأمر على الفعل بزمان الاعتقاد (زر، بحر٢، ٣٧٤، ١١)

- يجوز تقديم الأمر على وقت الفعل خلافًا لمن قال: لا تكون صيغة "افعل" قبل وقت الفعل أمرًا بل يكون إعلامًا (زر، بحر٢، ٣٧٥، ٧)

- مطلق الأمر لا يتناول المكروه عندنا خلافًا للحنفية، كذا حكاه إمام الحرمين وابن القشيري وابن السمعاني وابن برهان وسليم الرازي والباجي في "الأحكام" وغيرهم، وخرجوا على ذلك الوضوء المنكس والطواف بغير طهارة، فلا يجوز عندنا واحد منهما، لأنّه نهي عنه إجماعًا. أما عندنا فنهي تحريم وأما عندهم فنهي تنزيه، وإذا كانا منهيين لم يكونا مأمورين، لما بين الأمر والنهي من التضادّ (زر، بحر٢، ٣٧٧، ٣)

- إذا تكرّر لفظ الأمر نحو صل ثلاثًا صل ثلاثًا، فإن قلنا: في الأمر الواحد يقتضي التكرار، فهنا هو تأكيد قطعًا وإن قلنا: إن مطلقة للمرة الواحدة ففي تكرّره وجهان: حكاهما الشيخ أبو إسحاق وسليم الرازي. أحدهما: أنّه تأكيد له فلا يقتضي غير مقتضاه من المرة الواحدة ... والثاني أنّه استئناف فيقتضي الأمر بتكرير الفعل، ونسبه ابن الصباغ لأكثر أصحابنا، وصحّحه الشيخ أبو إسحاق وإلكيا الهراسي، وقال ابن برهان: إنّه قول الجمهور، وحكاه الهندي عن الأكثرين، ونسبه صاحب "الواضح" المعتزلي لعبد الجبار، ونسبه الأستاذ أبو منصور لأهل الرأي، وقطع الأول (زر، بحر٢، ٣٩٢، ٨)

- الأمر إن صرّح الآمر فيه بالفعل في أي وقت شاء، أو قال: لك التأخير، فهو للتراخي بالاتّفاق. وإن صرّح به للتعجيل فهو للفور بالاتّفاق، وإن كان مطلقًا أي: مجرّدًا عن دلالة التعجيل أو التأخير وجب العزم على الفور على الفعل قطعًا (زر، بحر٢، ٣٩٦، ٥)

- يمتاز به الأمر والنهي هو أنّ الأمر المطلق يقتضي فعل مرّة على الأصحّ، والنهي يقتضي التكرار على الدوام. والنهي لا يتّصف بالفور والتراخي مع الإطلاق، والأمر يتّصف بذلك على الأصحّ. والنهي لا يقضي إذا فات وقته المعيّن بخلاف الأمر. والنهي بعد الأمر بمنزلة النهي ابتداءً قطعًا على الطريقة المشهورة، وفي الأمر خلاف. وفي تكرار النهي يقتضي التأكيد بخلاف تكرار الأمر على أحد الوجهين. والأمر يقتضي الصحّة بالإجماع، والنهي يدلّ على فساد المنهي عنه على أحد الوجهين. والنهي المعلّق على شرط يقتضي التكرار بخلاف الأمر المعلّق على شرط يقتضي التكرار بخلاف الأمر المعلّق على شرط على الأصحّ. قال ابن فورك: ويفترقان في أنّ النهي عن الشيء ليس أمرًا بضدّه، والأمر بالشيء نهي عن ضدّه إذا كان على طريق الإيجاب، وفي أنّه إذا نهى عن أشياء بلفظ التخيير لم يجز له فعل واحد منها، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٢٤) (زر، بحر٢، ٤٥٦، ٣)

- صيغة الأمر في الندب يطلق عليها لفظ أمر حقيقة بناء على عرف النحاة في أنّ الأمر إسم للصيغة المقابلة لصيغة الماضي وأخيه، أي وصيغة المضارع حال كون الصيغة المذكورة مستعملة في الإيجاب أو غيره كالندب والإباحة (أم، قرر٢، ١٤٢، ١٧)

- الكلام الأزلي معنى واحد قائم بذاته تعالى في الأزل لا تعدّد فيه ولا تكثّر أصلًا وإنّما يتكثّر فيما لا يزال باعتبار تعلّقه فإن تعلّق بما حسن

فعله فهو أمر وإن تعلّق بما قبح فعله فهو نهي وإن تعلّق بما يخبر عنه فهو خبر وإن تعلّق بما يُستفهم عنه فهو استفهام، وكذا الحال في كونه ماضيًا ومضارعًا فأول مرتبة ظهرت باعتبار هذه التعلّقات من أنواع هذه المراتب هي مرتّبة الأمر. فإنّ ذلك الكلام الأزلي يتعلّق ابتداء بوجود زيد بخطاب كن وهو أمر ثم يتعلّق بعد وجوده تعلّق النهي والاستفهام والإباحة والإخبار بحسب الاقتضاء (مل، مرق١، ١٥٤، ١٨)

- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم، والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالًا، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ﴿أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (يونس: ٨٠) (مل، مرق١، ١٥٦، ٤)

- إنّ إطلاق الأمر على الندب والإباحة من قبيل إطلاق إسم الكل على الجزء لأنّا سلّمنا أنّ الإباحة مباينة للوجوب بكون معنى الإباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك، لكن معنى قولنا إنّ الأمر للإباحة هو أنّ الأمر يدلّ على جزء واحد من الإباحة وهو جواز الفعل فقط لا إنّه يدلّ على كلا جزئيه، لأنّ الأمر لا دلالة له على جواز الترك بل إنّما يثبت جواز الترك بناءً على أنّ هذا الأمر لا يدلّ على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناءً على الأصل لا بلفظ الأمر فجواز الفعل الذي يثبت بالأمر جزء للوجوب فيكون من إطلاق لفظ الكل على الجزء (مل، مرق١، ١٨٢، ١٥)

- (الأمر) حقيقة في القول الطالب للفعل. أي الصيغة الموضوعة لطلبه نحو افعل وليفعل لأنّه أطلق عليه، والأصل الحقيقة ولعدم صحّة السلب إذ لا يقال لمن تكلّم بهذا القول إنّه لم يأمر. والمراد من لفظ الأمر دلالة القول المخصوص (بد، بدخ٢، ٣، ٦)

- الوعيد إنّما هو المخالفة فالمقتضى توقعه المخالفة، وقد يقال في أنّ المخالف بصدد العذاب أنّه أمر بالحذر فيكون حسنًا وإنّما يكون كذلك أن لو اقتضى شيء الحذر وهو هنا توقع العذاب فيكون المخالف بصدده، وخلاصة الكلام أن يقال إنّ إسناد حكم الحذر عن العذاب إلى المخالف يقتضي أن يكون حذره عنه من حيث المخالفة، وذا إنّما يكون إذا كان للمخالفة إفضاء إلى العذاب، كما في قوله فيلحذر الشاتم للأمير أن يضربه ويقرب من ذلك ما قيل من أنّ المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر وإلحاق الوعيد بها فيجب أن يكون مخالفة الأمر حرامًا وتركًا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد (بد، بدخ٢، ٣٢، ١٢)

- التكرار والفور. فإنّ الأمر لا يفيدهما . . .

والنهي يفيدهما لأنّه يفيد العموم، ويلزم منه الفور إمّا استلزامه إيّاه فظاهر، أمّا أنّه يفيد التكرار والعموم فلم يحتجّ عليه المصنّف، وقد استدلّ عليه . . . من أنّ النهي يقتضي الامتناع عن إدخال ماهية الفعل في الوجود، فوجب الإمتناع عنه دائمًا، إذ لو أتى بالمنهي عنه مرّة لزم دخوله في الوجود، وهو خلاف مقتضى النهي (بد، بدخ٢، ٦٧، ٦)

- يتعلّق الأمر (عندنا) أيها الأشاعرة (بالمعدوم تعلّقًا معنويًّا) بمعنى أنه إذا وجد بصفة التكليف يكون مخاطبًا بذلك الخطاب النفسي الأزلي لا تعلّقًا تنجيزيًّا بأن يكون حال عدمه مخاطبًا، أما المعتزلة فنفوا التعلّق المعنوي أيضًا لنفيهم الكلام النفسي (نص، لب، ٩، ١١)

- الأمر فلفظه أي أ م ر (حقيقة في القور المخصوص) أي صيغة افعل ونظائرها (اتّفاقًا)، ثم قيل (مجاز في الفعل) أي الفعل الذي يعزم عليه كقوله تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩) (وقيل مشترك لفظي فيهما) أي موضوع لكل واحد من القول المخصوص، والفعل بوضع على حدة (وقيل) مشترك (معنوي) بينهما (وقيل) موضوع (للفعل الأعمّ من اللساني) وغيره. (وردّ) هذا (بلزوم كون الخبر والنهي أمرًا) حينئذٍ، لأنّ كلًّا منهما فعل اللسان (وقيل) موضوع (لأحدهما الدائر) بين القول الخاص والفعل (ودفع بلزوم كون اللفظ الخاص ليس أمرًا لأنّه) أي اللفظ الخاص (ليس إيّاه) أي الأحد الدائر، بل هو واحد معيّن (با، يسرا، ٣٣٤، ١٩)

- تأمرون من المؤامرة، وهي المشاورة، أو من الأمر الذي هو ضدّ النهي (با، يسر١، ٣٣٨، ١٩)

- صيغة الأمر (بعد الحظر) أي المنع (في لسان الشرع للإباحة) (با، يسر١، ٣٤٥، ٢٠)

- النهي يفيد الفور، فكذا الأمر والجامع بينهما كونهما طلبًا (با، يسر١، ٣٥٧، ٢٦)

- الخبر لغة واصطلاحًا. أما معناه لغة فهو مشتقّ من الخبار وهي الأرض الرخوة لأن الخبر يثير الفائدة كما أن الأرض الخبار تثير الغبار إذا قرعها الحافر ونحوه وهو نوع مخصوص من القول وقسم من الكلام اللساني وقد يستعمل في غير القول كقول الشاعر: تخبر العينان ما القلب كاتم. وقول المعرّي: نبي من الغربان ليس على شرع يخبرنا أن الشعوب إلى صدع. ولكنه استعمال مجازي لا حقيقي لأن من وصف غيره بأنه أخبر بكذا لم يسبق إلى فهم السامع إلا القول. وأما معناه اصطلاحًا فقال الرازي في المحصول ذكروا في حدّه أمورًا ثلاثة: (الأول) أنه الذي يدخله الصدق أو الكذب، (والثاني) أنه الذي يحتمل التصديق والتكذيب، (والثالث) ما ذكره أبو الحسين البصري أنه كلام مفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفيًا أو إثباتًا. قال واحترزنا بقولنا بنفسه عن الأمر فإنه يفيد وجوب الفعل لكنَ لا بنفسه لأن ماهية الأمر استدعاء الفعل والصيغة لا تفيد إلا هذا القدر ثم إنها تفيد كون الفعل واجبًا تبعًا لذلك وكذلك القول في دلالة النهي على قبح الفعل (شو، فح، ٤٠، ٢٠)

- أهل اللغة يستعملون لفظ الأمر في الفعل وظاهر الاستعمال الحقيقة (شو، فح، ٨٦، ٢٤)

- اختلف في حدّ الأمر بمعنى القول فقال القاضي أبو بكر وارتضاه جماعة من أهل الأصول إنه

القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به. قال في المحصول وهذا خطأ لوجهين: أما أولًا فلأن لفظي المأمور والمأمور به مشتقّان من الأمر فيمتنع تعريفهما إلا بالأمر فلو عرفنا الأمر بهما لزم الدور، وأما ثانيًا فلأن الطاعة عند أصحابنا موافقة الأمر وعند المعتزلة موافقة الإرادة فالطاعة على قول أصحابنا لا يمكن تعريفها إلا بالأمر فلو عرفنا الأمر بها لزم الدور (شو، فح، ٨٧، ١١)

- اختلفوا إذا تعاقب أمران بمتماثلين هل يكون الثاني للتأكيد فيكون المطلوب الفعل مرة واحدة أو للتأسيس فيكون المطلوب الفعل مكرّرًا، وذلك نحو أن يقول صل ركعتين صل ركعتين، فقال الجبائي وبعض الشافعية أنه للتأكيد وذهب الأكثر إلى أنه للتأسيس وقال أبو بكر الصيرفي بالوقف في كونه تأسيسًا أو تأكيدًا وبه قال أبو الحسين البصري (شو، فح، ١٠٢، ١٢)

- إذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة، وقال الكرخي والجصاص هو مجاز محمول على ذلك لكن يأبى عنه كلامه حيث جمع الندب والإباحة في سلك واحد وخصّ كون استعماله فيهما مجازًا (عا، نسم، ٢٢، ٢)

- لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص وزعم بعضهم أنه حقيقة في الفعل أيضًا والجمهور على أنه مجاز فيه وزعم أبو الحسين أنه مشترك والمختار هو الأول قاله في المحصول (صد، أمل، ٨٢، ٣)

- الأمر: فهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء: افعل. وله سبعة وعشرون معنى، كما في جمع الجوامع - للسبكي ٧٧١ هـ - (سو، حصل، ٦٦، ٣)

- الأمر هو طلب الفعل على جهة الاستعلاء أي أن الآمر يكون أعلى من المأمور، وصيغة الأمر في اللغة العربية هي افعل، ولْتَفعل، وصيغة الأمر في اللغة العربية تدلّ على الطلب بأصل وضعها، وهي في غير الطلب مجاز، كالإرشاد، والتهديد في مثل قوله تعالى: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ (فصلت: ٤٠) والإهانة، والدعاء، فإن هذا وأشباهه دلالة صيغة افعل ولْتَفْعَل فيها مجازي. والطلب الذي تدلّ عليه صيغة الأمر هو طلب الفعل، إما على وجه اللزوم، أو على وجه الندب، ولكن بالاستقراء تبيّن أن العرف الإسلامي في فهم الكتاب والسنّة باعتبارهما مبيّنين للشرع الإسلامي يجعل الأمر فيهما للوجوب أي للطلب الحتمي اللازم، لأن ذلك هو الكثير الغالب، وعلى ذلك فكل أمر يدلّ على الطلب اللازم، إلا إذا قام الدليل على خلاف ذلك، وذلك هو رأي الجمهور من الفقهاء (زه، زهص، ١٧٦، ٥)

- صيغة الأمر تدلّ على طلب إيجاد الماهية من غير نظر إلى وحدة أو تكرار، والوحدة أو التكرار قيود في الأمر لا تفرض فيه من غير وجود أدلّة عليها (زه، زهص، ١٧٨، ١٠)

- إذا ورد الخاص في نص شرعي بصيغة الأمر المطلق عن القرائن دلّ على وجوب المأمور به وطلبه على وجه الحتم والإلزام عند الجمهور، فإذا اصطحب بقرينه حمل الأمر على ما تدلّ عليه هذه القرينة فإن دلّت القرينة على الإباحة كان الأمر مفيدًا للإباحة . . . وإن دلّت القرينة على التأديب أفاد الأمر التأديب . . . وإن دلّت القرينة على الندب أفاد الأمر الندب (برد،

برص، ٤١٧، ٢)

- (الأمر) "اللفظ الدالّ على طلب الفعل طلبًا جازمًا على جهة الاستعلاء". - هذا التعريف ليس مقصورًا على لفظ "الأمر" بل يشمل الأساليب التي تفيد طلب الفعل طلبًا جازمًا، لأن بعضها مستعمل في الطلب مجازًا. - وأهم عنصر ذاتي في مفهوم لفظ الأمر هو "الطلب الجازم" الذي يفيد الإلزام. - وذلك لإخراج الصيغ المستعملة في الطلب غير الجازم، وهو ما يسمّى "بالندب" (دري، نهج، ٧٠١، ٤)

- إن كلمة (الأمر) لفظ مشترك بين الطلب وغيره مما تستعمل فيه هذه الكلمة، كالحادثة والشأن والفعل، كما تقول (جئت لأمر كذا)، أو (شغلني أمر) أو (أتى فلان بأمر عجيب). ولا يبعد أن تكون المعاني التي تستعمل فيها كلمة الأمر ما خلا الطلب ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، وهو مفهوم (الشيء). فيكون لفظ الأمر مشتركًا بين معنيين فقط: (الطلب) و(الشيء). والمراد من الطلب: إظهار الإرادة والرغبة بالقول أو الكتابة أو الإشارة أو نحو هذه الأمور مما يصحّ إظهار الإرادة والرغبة وإبرازهما به فمجرّد الإرادة والرغبة من دون إظهارها بمظهر لا تسمّى طلبًا. والظاهر أنه ليس كل طلب يسمّى أمرًا، بل بشرط مخصوص سيأتي ذكره في المسألة الثانية، فتفسير الأمر بالطلب من باب تعريف الشيء بالأعمّ (مظ، مصف١، ٥٧، ٥)

- لا يسمّى الطلب من الداني إلى العالي أمرًا، بل يسمّى (استدعاءً). وكذا لا يسمّى الطلب من المساوي إلى مساويه في العلو أو الحطة أمرًا، بل يسمّى (التماسًا)، وإن استعلى الداني أو المساوي وأظهر علوّه وترفّعه وليس هو بعالٍ حقيقة. أما العالي فطلبه يكون أمرًا وإن لم يكن متظاهرًا بالعلو (مظ، مصف١، ٥٩، ٢)

- دلالة الأمر على الوجوب إنما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الإذن بالترك. ومنه تستطيع أن تتفطّن أنه لا دلالة للأمر في المقام على الوجوب، لأنه ليس فيه دلالة على البعث وإنما هو ترخيص في العقل لا أكثر (مظ، مصف١، ٦٥، ٥)

- اختلف الأصوليون في دلالة صيغة الأمر على الفور والتراخي على أقوال. ١- إنها موضوعة للفور. ٢- إنها موضوعة للتراخي. ٣- إنها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظي. ٤- إنها غير موضوعة لا للفور ولا للتراخي ولا للأعمّ منهما، بل لا دلالة لها على أحدهما بوجه من الوجوه. وإنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات. والحق هو الأخير (مظ، مصف١، ٧٣، ٤)

- إذا تعلّق الأمر بفعل مرّتين فهو يمكن أن يقع على صورتين: - ١- أن يكون الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأول. وحينئذٍ لا شبهة في لزوم امتثاله ثانيًا. ٢- أن يكون الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأول. وحينئذٍ يقع الشكّ في وجوب امتثاله مرّتين أو كافية المرة الواحدة في الامتثال. فإن كان الأمر الثاني تأسيسًا لوجوب آخر تعيّن الامتثال مرة أخرى، وإن كان تأكيدًا للأمر الأول فليس لهما إلا امتثال واحد (مظ، مصف١، ٧٧، ٦)

- لم يكن اختلافهم في الضدّ العام من جهة أصل الاقتضاء وعدمه، فإن الظاهر أنهم متّفقون على الاقتضاء وإنما اختلافهم في كيفيته: فقيل: إنه على نحو العينية أي أن الأمر بالشيء عين النهي

عن ضدّه العام فيدلّ عليه حينئذٍ بالدلالة المطابقية. وقيل: إنه على نحو الجزئية فيدلّ عليه بالدلالة التضمنية، باعتبار أن الوجوب ينحلّ إلى طلب الشيء مع المنع من الترك، فيكون المنع من الترك جزءًا تحليليًّا في معنى الوجوب. وقيل: إنه على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص، فيدلّ عليه بالدلالة الالتزامية. وقيل: إنه على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعم، أو غير البيّن، فيكون اقتضاؤه له عقليًّا صرفًا. والحق أنه لا يقتضيه بأي نحو من أنحاء الاقتضاء، أي أنه ليس هناك نهي مولوي عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل على وجه يكون هناك نهي مولوي وراء نفس الأمر بالفعل (مظ، مصف١، ٢٦٥، ١١)

- اختلف الأصوليون فيما وضع لفظ الأمر أي (أ م ر) على أقوال. الأول: إنه القول المخصوص افعل وما في معناها. الثاني: إنه التلفّظ بذلك القول، وقيل هو الطلب، وقيل الفعل أي فعل المأمور به، ويسمّى أمرًا لأن الأمر سبب الفعل فهو مأمور به، والتحقيق أنه حقيقة في القول المخصوص أي اللفظ الدالّ على طلب الفعل من الغير، لأن الآمر من الخاص الذي هو لفظ مقابل للعام والمشترك. ولما كان طلب الفعل من الغير يختلف باختلاف صفة الطالب والمطلوب منه فقد يكون الطالب مساويًا للمطلوب منه، وقد يكون أدنى منه كما يكون أعلى منه وليست كلها أمرًا بل إن وقع من المتساويين فهو التماس، وإن كان من الأدنى للأعلى على سبيل الخضوع فهو دعاء، وإن كان طلب الأعلى من الأدنى فهو أمر لذلك لم يقتصروا في تعريفه على مجرّد اللفظ الدالّ على طلب الفعل، بل زادوا فيه قيد على سبيل الاستعلاء فقالوا: الأمر هو اللفظ الدالّ على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء فخرج بالقيد الأخير الدعاء والالتماس (شل، شلص، ٣٧٧، ١)

- الندب والكره يقعان بين حدّي الأمر والنهي ويتوسّط الندب الأمر والإباحة، مثلما يتوسّط الكره النهي والإباحة (عج، أصل، ٥٧، ١٢)

- الأمر قسم من أقسام الكلام. وقد قسّمت العرب الكلام إلى أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء وسواه... وقيل إن الأمر هو طلب الفعل على جهة الاستعلاء، أي أن الآمر يكون أعلى من المأمور وصيغة الأمر في اللغة العربية هي إفعل ولتفعل (عج، أصل، ١٥٥، ١)

- إذا أطلقت صيغة الأمر عريّة عن القرائن وحقيقة في ذاتها، واتّفق الأصوليون على إطلاقها إزاء خمسة عشر اعتبارًا وهي: - الوجوب كقوله تعالى: أقم الصلاة. والندب كقوله: فكاتبوهم. والإرشاد كقوله: فاستشهدوا. والإباحة كقوله: فاصطادوا. والتأديب كقوله: كل ممّا يليك. والامتنان كقوله: كلو ممّا رزقكم الله. والإكرام كقوله: ادخلوها بسلام. والتهديد كقوله: إعملوا ما شئتم. والإنذار كقوله: تمتّعوا. والتسخير كقوله: كونوا قردةً خاسئين. والتعجيز كقوله: كونوا حجارةً. والإهانة كقوله: ذق إنك أنت العزيز. والتسوية كقوله: فاصبروا أو لا تصبروا. والدعاء كقوله: إغفر لي. والتمنّي كقول الشاعر: ألا أيها الليل الطويل ألا انْجَلي. وكمال القدرة كقوله: كُن فيكون (عج، أصل، ١٥٥، ١٦)

- لا خِلافَ فِي استعمالِ لفظةِ الأمرِ في اللّغةِ

العربيّةِ تارةً فِي القولِ وأُخرى فِي الفعلِ، لِأنّهم يَقولونَ: أمرُ فلانٍ مستقيمٌ وإنّما يُريدونَ طَرائِقَه أَفعالَه، دونَ أقوالِهِ، ويَقولونَ: هذا أمرٌ عظيمٌ، كما يقولونَ: هذا خَطْبٌ عظيمٌ، ورَأيتُ من فلانٍ أمرًا أهالني، أو أَعجبَني، يُريدونَ بِذلكَ الأفعالَ لا مَحالَة (م، ذرا، ٢٧، ٦)

- اقْتضاء الأمرِ لِمأمورٍ ومأمورٍ به إنّما هو فِي الأمرِ الّذي هو القولُ دونَ الفعلِ، وإنّما كانَ كذلكَ، لأنّ الأمرَ له تَعلُّقٌ بِغيرِ فاعلِه، والفعلُ لا تَعلُّقَ له بِغيرِ فاعلِه، فَلِذلكَ احْتاجَ الأمرُ بِمعنَى القولِ من مأمورٍ به ومَأمورٍ، إلى ما لا يَحتاجُ إليهِ الفعلُ، وإن سُمّي أمرًا (م، ذرا، ٣١، ٩)

- اختلفَ النّاسُ في صيغةِ الأمرِ، فَذَهَبَ الفقهاءُ كلُّهم وأكثرُ المتكلِّمينَ إلى أنّ لِلأمرِ صيغةً مفردةً مختصّةً به، متَى اسْتُعمِلَتْ في غيرِه كانَتْ مَجازًا، وهي قولُ القائِلِ لِمَن دونَه في الرُّتبةِ افْعَلْ. وذَهَبَ آخَرونَ إلى أنّ هذهِ اللّفظةَ مُشتركةٌ بينَ الأمرِ وبينَ الإباحةِ، وهِيَ حقيقةٌ فيهما، ومَعَ الإطلاقِ لا يُفهَمُ أحدُهما، إنّما يُفهَمُ واحدٌ دونَ صاحبِهِ بدليلٍ، وهو الصَّحيحُ (م، ذرا، ٣٨، ٧)

- الأمر مِن حيثُ كانَ أمرًا - لا يَدُلُّ إلّا على حالِ الآمرِ ولا يَدُلُّ على حال المأمورِ به، لِأنّه قد يَأمُرُ بِالْحَسَنِ، والقبيحِ، والواجبِ، وما ليسَ بِواجبٍ، فإذا كانَ الآمرُ حكيمًا لا يَجوزُ أن يُريدَ القبيحَ، ولا المُباحَ، عَلِمْنا أنّه لم يَأمُرْ إلّا بِما له صِفَةٌ زائدةٌ على حُسنِهِ من واجبٍ أو ندبٍ (م، ذرا، ٥٠، ٥)

- الأمر إذا صَدَرَ من حكيم نَأمَنُ أن يُريدَ القبيحَ أوِ المُباحَ، فلا بدّ منَ القَطعِ على أنَّ لِلْمأمورِ به مَدخَلًا فِي اسْتحقاقِ المدحِ والثّوابِ، إلّا أنَّ هَذا القدرَ غيرُ كافٍ في أنّه ندبٌ، ولا كافٍ في أنّه واجبٌ، فَيَحتاجُ إلى دَلالةٍ إمّا على أنَّ تركَه قبيحٌ، فَيُعْلَمُ أنّه واجبٌ. أو أنّه ليسَ بِقبيحٍ، فَيُعلَمُ أنَّه ندبٌ (م، ذرا، ٥١، ١٣)

- الأمر الواقع بعدَ الحظرِ هُو حكمُ الأمرِ المُبتَدَأ، فإنْ كانَ مبتَدأُه على الوجوبِ أوِ النّدبِ أوِ الوقفِ بينَ الحالَينِ، فهو كذلكَ بعدَ الحظرِ (م، ذرا، ٧٣، ١٠)

- الأمر بالشّيءِ هو بعينه أمرٌ بما لا يَتِمُّ ذلكَ الشّيءُ إلّا بهِ، والصّحيحُ أن يُقَسَّمَ ذلكَ، فَنَقولُ: إن كانَ الّذي لا يَتِمُّ ذلكَ الشّيءُ إلّا به سَبَبًا، فالأمرُ بالمُسبّبِ يَجِبُ أن يَكونَ أمرًا به، وإن كانَ غيرَ سَبَبٍ، وإنّما هو مُقدّمةٌ لِلفعلِ وشرطٌ فيه، لم يَجِبْ أن يُعقَلَ مِن مُجرّدِ الأمرِ أنّه أمرٌ به (م، ذرا، ٨٣، ٢)

- لفظ الأمر قد يَرِدُ في القرآنِ وعُرفِ الاستعمالِ، ويُرادُ بِه تارةً التّكرارُ، وأخرى المَرَّةُ الواحدةُ من غيرِ زيادةٍ، وقد بَيّنّا أنّ ظاهرَ استعمالِ اللّفظةِ في مَعنَيَيْنِ مُختَلِفَيْنِ يَدُلُّ على أنّها حقيقةٌ فيهما ومُشتَرِكةٌ بينَهما إلّا أن تَقومَ دلالةٌ (م، ذرا، ١٠١، ١)

- مَن سَمِعَ مُطلَقَ الأمرِ ولا عَهدَ، ولا قَرينةَ، ولا دَلالةَ، أن يَعْلَمَ أنّه مَأمورٌ بإيقاعهِ، ويَتَوَقَّفَ في تَعيينَ الوقتِ أو التّخييرِ فهي على دَلالةٍ تَدُلُّ على ذلك (م، ذرا، ١٣١، ٦)

- الأمرُ: هو اللفظُ الدالُّ على طلب الفعل، على جهةِ الإستعلاء. وهو: حقيقةٌ في القول، مجازٌ في الفعل؛ وإلّا لَزِمَ الإشتراك. والطلبُ: هو إرادةُ المأمور به. والأمرُ: إسمٌ للصيغة الدالّة على الترجيح، لا لِنفسِ الترجيح؛ لِأنّهم قالوا: الأمرُ من الضرب إضرب. ودلالةُ الصيغة على الطلب، لا يتوقّف على الإرادة؛ لِأنّها

موضوعة له، كغيرها من الألفاظ، خلافًا للجُبّائيين (ح، مبا، ٩٥، ٣)

- الأمر يستلزمُ الوجوب، ولا بُدَّ في الوجوب من المنع من الترك. فالأمرُ: يستلزمُ النهيَ عن الترك؛ وليس هو نفسُهُ، كما ذهبَ إليه مَن لا تحصيلَ له (ح، مبا، ١١٢، ٥)

- المأمورُ: يصيرُ مأمورًا قبلَ الفعل؛ لِأنَّ القُدرة شرطُ الأمر، وهي إنَّما تتحقَّقُ قبل الفعل، لأنَّ الفعلَ حالَ وجوده واجبٌ، فلا قدرة عليه، فلا يتعلّقُ به أمر (ح، مبا، ١٢٠، ٦)

أمر الله

- اختلف في أمر الله تعالى لِمن في المعلوم أنه لا يمكن منه ويحال بينه وبينه على شرط بلوغه في حال التمكين. فأبى ذلك قوم، وقالوا: لا يجوز أن يأمر أحدًا بشيء إلا وفي المعلوم أنه سيبلغ حال التمكين منه فيفعله أو يتركه مع القدرة عليه. وقال آخرون: يجوز أن يأمره الله على شريطة التمكين وبلوغ حال القدرة وارتفاع الموانع، وإن كان في معلومه أنه سيحال بينه وبينه ويقطع دونه إذا جوّز المأمور أنه لا يحال بينه وبينه (جص، فص٢، ١٥٣، ٦)

أمر إن تعلّق بمعيّن

- الأمر إن تعلّق بمعيّن لم يخرج المكلّف عن عهدته إلّا بالإتيان به قطعًا، وإن تعلّق بمطلق وهو المتناول واحدًا لا بعينه، فاختلفوا في المطلوب به هل هو الماهية الكلية أو جزؤ من جزئياتها؟ قال الآمدي: هو أمر بجزء معيّن من جزئيات الماهية لا بالكلّي المشترك، وقال الإمام فخر الدين: هو أمر بالكلّي المشترك بين الأفراد لا بجزء معيّن ولا بجميع الجزئيات، لأنّ الدّال على الأعمّ غير دالّ على الأخصّ، فإذا قال في الدار جسم لا يدلّ على أنّه حيوان، لأنّ الجسم أعمّ، وهذا ما حكاه أبو المناقب الزنجاني عن مذهب الشافعي، وأنّ الأول مذهب أبي حنيفة، واختار الثاني أيضًا القرافي والأصفهاني (زر، بحر٢، ٤٠٩، ٧)

أمر بالأشياء

- الأمرُ بالأشياء على سبيل التخيير، يقتضي وصفَ كُلِّ واحدٍ منها بالوجوب. على معنى: أنَّ المكلَّف لا يحلُّ له الإخلال بالجميع، ولا يجب عليه الإتيان بالجميع. وأيُّها فعلَ، كانَ واجبًا بالأصالة؛ والتعيينُ موكولٌ إلى اختياره. وإن فعلَ الجميع، استحقَّ الثوابَ على فعل أمورٍ؛ كلُّ واحدٍ منها واجبٌ مُخَيَّر (ح، مبا، ١٠٧، ٥)

أمر بالصفة

- الأمر بالصفة إذا كان على جهة الندب لا يدلّ على كون الموصوف واجبًا ولا ندبًا، بل يتوقّف على الدليل لجواز أن تكون الصفة مندوبة والموصوف واجبًا، كالجهر بالقراءة في الصلاة، وتكون الصفة والموصوف مندوبًا، كرفع الصوت بالتلبية، وإن كان على جهة الوجوب كالأمر بالطمأنينة في الركوع يدلّ على وجوب الموصوف، لأنّه لا يصحّ الإتيان إلّا به (زر، بحر١، ٢٣١، ١١)

- الأمر بالصفة أمر بالموصوف فإذا أمر بالطمأنينة في الركوع والسجود كان أمرًا بالركوع والسجود، لأنّه لا يتمّ إلّا بهما (زر، بحر٢، ٤١٥، ٣)

أمر بالماهية الكلية

- الأمرُ بالماهيَّة الكليَّة، ليس أمرًا بشيءٍ من

جزئيّاتها؛ لِأنَّ الكُلّي مغايرُ للجزئيّ، وغيرُ مستلزمٍ له (ح، مبا، ١١٨، ٩)

أمر بالأمر بالشيء
- الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرًا بالشيء، لنا لو كان لكان مرّ عبدك بكذا تعدّيًا ولكان يناقض قولك للعبد لا تفعل قالوا فهم ذلك من أمر الله تعالى رسوله ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل قلنا للعلم بأنه مبلغ (حا، تلو٢، ٩٣، ٣)

أمر بشيء
- الأمر بالشيء؛ هل يكون أمرًا بما لا يتمّ ذلك لشيء إلّا به، وهو المسمّى بالمقدّمة، أم لا يكون أمرًا به؟ فيه مذاهب: أصحّها عند الإمام فخر الدين وأتباعه، وكذا الآمدي، أنّه يجب مطلقًا، ويعبّر عنه الفقهاء بقولهم: ما لا يتأتّى الواجب إلّا به فهو واجب. وسواء كان سببًا: وهو الذي يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم. أو شرطًا: وهو الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم. وسواء كان ذلك السبب شرعيًا، كالصيغة بالنسبة إلى العتق الواجب، أو عقليًا، كالنظر المحصّل للعلم الواجب، أو عاديًا، كحز الرقبة في القتل، إذا كان واجبًا. وهكذا الشرط أيضًا (اس، مهد، ٨٣، ٢)

أمر بشيء يتعلّق بالمأمور
- إذا ورد الأمر بشيء يتعلّق بالمأمور، وكان عند المأمور وازع يحمله على الإتيان به، فلا يحمل ذلك الأمر على الوجوب، لأنّ المقصود من الإيجاب إنّما هو الحثّ على طلب الفعل، والحرص على عدم الإخلال به، والوازع الذي عنده يكفي في تحصيل ذلك (اس، مهد، ٢٦٩، ١٢)

أمر بعد استئذان
- الأمر بعد الإستئذان، كالأمر بعد التحريم، قاله في "المحصول". والأمر بماهية مخصوصة بعد سؤال تعليمه، شبيه في المعنى بالأمر بعد الإستئذان (اس، مهد، ٢٧٣، ٢)

أمر بعد الحظر
- الأمر بَعْد الحَظْر لا يتعلَّق بالنَّدْب والإباحة لا محالة بَلْ هو للإيجاب عِندنا إلا بدليل استدلالًا بأصله وصِيغته (بخ، بزدا، ٢٧٦، ١)

أمر بالعلم بشيء
- الأمر بالعلم بشيء لا يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحالة، فإذا قال مثلًا: إعلم أنّ زيدًا قائمًا، فلا يدلّ اللفظ على وقوع قيامه. ووجه ذلك أنّه يصحّ تقسيمه إليه، فيقال: إعلم قيام زيد إذا وقع، أو اعلمه قد وقع، وقد قالوا: إنّ تقسيم الشيء إلى الشيء يدلّ على أنّه أعمّ من كل منهما، والأعم لا يدلّ على الأخص. ولأنّ الأمر لا يكون إلّا لطلب ماهية في المستقبل، فقد يوجد سببها، وقد لا يوجد (اس، مهد، ٢٧٦، ٥)

أمر بالفعل
- الأمر بالفعل (أحدها) هو نفس النهي عن ضدّه، فإذا قال مثلًا: تحرّك، فمعناه: لا تسكن. واتّصافه بكونه أمرًا ونهيًا باعتبارين، كاتّصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة إلى شيئين. والثاني: وهو الصحيح عند الإمام وأتباعه، وكذلك الآمدي: أنّه غيره، ولكنّه يدلّ

عليه بالإلتزام، لأنّ الأمر دالّ على المنع من الترك ومن لوازم المنع من ذلك منعه من الأضداد، فيكون الأمر دالًّا على المنع من الأضداد بالإلتزام، وعلى هذا فالأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده، بخلاف النهي عن الشيء، فإنّه أمر بأحد أضداده كما ستعرفه. والثالث: واختاره ابن الحاجب أنّه لا يدلّ عليه أصلًا، لأنّه قد يكون غافلًا عنه كما سبق، ويستحيل الحكم على الشيء مع الغفلة عنه (اس، مهد، ٩٥، ١٠)

أمر بالمطلق

- الأمر بالمطلق هل يكون أمرًا بمُفْرَداته أو يكون عامًّا فيها؟ ثلاثة أقوال: أحدها: العموم، قال القاضي محتجًّا على جواز القضاء في المسجد: دليلنا قوله: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ (المائدة: ٤٩) ولم يفرّق بين أن يحكم في المسجد وغيره. فإن قيل: هذا أمر بالحكم، وليس فيه ما يدلّ على المكان. قيل: هو أمر بالحكم، لكن متى أتى بالمأمور أجزأ، ولا يأتي إلا مقرونًا ببعض المفردات، وهذا أصحُّ. الثالث: أنه ليس مأمورًا بها ولا مأذونًا فيها (تي، سود، ٩٨، ٨)
- الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيّد (شط، وفق٣، ١٢٦، ٣)

أمر بالمعروف ونهي عن المنكر

- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمنكر الذي يرى غدًا غير المنكر الذي يرى اليوم، وفُرِضَ علينا تغيير كل منكر (حز، حكا٣، ٧٢، ٤)
- أصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة والصيام، والحجّ، وما أشبه ذلك. والعاداتُ راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضًا؛ كتناول المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك. والمعاملاتُ راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضًا، لكن بواسطة العادات. والجنايات - ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم. والعبادات والعادات قد مُثِّلت. والمعاملات ما كان راجعًا إلى مصلحة الإنسان مع غيره؛ كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع. والجنايات ما كان عائدًا على ما تقدّم بالإبطال فشُرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح؛ كالقصاص والدّيات - للنفس، والحدّ - للعقل، وتضمين قيم الأموال - للنسل، والقطع والتضمين - بالمال، وما أشبه ذلك (شط، وفق٢، ٩، ٥)
- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنّما يكون بعد العلم بهما وأمّا بدون العلم فلا (تف، نهي٢، ٤١، ١)

أمر بالمقيّد

- الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيّد (شط، وفق٣، ١٢٦، ٣)

أمر جزئي

- إذا تعارض أمر كلّي وأمر جزئي، فالكلّي مقدّم؛ لأنّ الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلّي يقتضي مصلحة كلّية (شط، وفق١، ٣٢٤، ٤)

أمر كلي
- إذا تعارض أمر كلّي وأمر جزئي، فالكلّي مقدّم؛ لأنّ الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلّي يقتضي مصلحة كلّية (شط، وفق١، ٣٢٤، ٤)
- العزيمة بالنسبة إلى كل مكلّف أمر كلّي ثابت عليه. والرخصة إنّما مشروعيتها أن تكون جزئية، وحيث يتحقّق الموجب (شط، وفق١، ٣٢٤، ٨)

أمر لفظي
- الأمر اللفظي فليس عين النهي اللفظي قطعًا ولا يتضمّنه على الأصحّ، وقيل يتضمّنه على معنى أنّه إذا قيل أسكن مثلًا فكأنّه قيل لا تتحرّك أيضًا، لأنّه لا يتحقّق السكون بدون الكفّ عن التحرّك (سب، عطر١، ٤٩٣، ٥)

أمر مؤقّت
- إذا ورد الأمر مؤقتًا بوقت له أول وآخر وأجيز له تأخيره إلى آخر الوقت نحو صلاة الظهر فإن أهل العلم مختلفون في وقت وجوبه (جص، فص٢، ١٢٣، ٤)
- وجب (الأمر المؤقت) في أول الوقت وجوبًا موسعًا فإذا انتهى إلى آخر الوقت بمقدار ما يؤدّي فيه الفرض صار وجوبه مُضَيَّقًا (جص، فص٢، ١٢٣، ٦)
- الأمر المؤقت هل يقتضي الفعل فيما بعد الوقت إذا عصى المكلّف في الوقت أم لا؟ إعلم أنه لا يقتضي الفعل فيما بعد الوقت، أطاع المكلّفُ في الوقت أم عصى فيه. ويحتاج فعله فيما بعد الوقت إلى دلالة أخرى. لأن قول القائل لغيره: "افعل هذا الفعل في يوم الجمعة"، لا يتناول ما عدا الجمعة. وما لم يتناوله الأمر، لا يدل فيه على إثبات ولا نفي (بص، مع١، ١٤٤، ١٠)

أمر مجرّد
- الأمر المجرّد لا يقتضي التكرار في قول أكثر أصحابنا ومنهم من قال: إنه يقتضي التكرار (شي، تبص، ٤١، ٢)

أمر مجرّد عن القرائن
- الأمر المجرّد عن القرائن فيه مذاهب: أحدها: أنّه لا يدلّ على فور، ولا على تراخ؛ بل على طلب الفعل خاصة، وهذا هو المنسوب إلى الشافعي وأصحابه، كما قال إمام الحرمين في "البرهان" وقال في المحصول: إنّه الحقّ، واختاره الآمدي وابن الحاجب. والثاني: يفيد الفور. والثالث: يدلّ على جواز التراخي، وهذان المذهبان حكاهما الماوردي في كتاب القضاء وجهين لأصحابنا. والرابع أنّه مشترك بينهما، فيتوقّف إلى ظهور الدليل، فإن بادر عدّ ممتثلًا، وحكى ابن بَرهان عن غلاة الواقفية أنّا لا نقطع بامتثاله (اس، مهد، ٢٨٧، ١٠)

أمر مجمل
- الخطاب بالأمر المجمل فمنفصل عن الخطاب بالنهي المجمل كانفصال الخطاب بالأمر المعلوم المعنى عن الخطاب بالنهي، لأن النهي المجمل يفيد توطين النفس على اجتناب ما يردُ بيانه، كما يفيد الخطاب بالأمر المجمل توطينها على فعله عند ورود البيان، فبان بذلك فساد قول من اعترض بمثله على جواز تأخير بيان المجمل (جص، فص٢، ٧٥، ١٣)

أمر مرتبط بوقت
- الأمر المرتبط بوقت لا فسحة فيه، فغير جائز

تعجيل أدائه قبل وقته، ولا تأخيره عن وقته (حز، حكا٣، ٥٢، ٢٣)

أمر مطلق

- موجبه (الأمر المطلق) الوجوب إلّا إذا قام الدليل على خلافه لأن ترك الأمر معصية، كما أن الائتمار طاعة (شش، ششا، ١٢٠، ١٤)
- الأمر المطلق هل يقتضي التكرار أم لا؟ فقال أكثر الفقهاء: لا يجب التكرار إلا بدلالة، ومتى فعل المأمور به مرة واحدة فقد قضى عهدة الأمر (جص، فص٢، ١٣٥، ٣)
- العلة في كون الأمر المعلّق بشرط أو وقت على مرة واحدة دون وجوب التكرار في الأمر المطلق هي أن التكرار لا يصحّ إيجابه إلا بوجود لفظ التكرار أو بقيام الدلالة عليه (جص، فص٢، ١٤٥، ٧)
- الأمر المطلق إذا لم يفعل المكلّف مأموره في أول أوقات الإمكان هل يقتضي فعله فيما بعد أم يحتاج إلى دليل؟ أما القائلون بنفي الفور، فإنهم يقولون: إن الأمر يقتضي فيما بعد، ولا يحتاج المكلَّف إلى دليل. وأما القائلون بالفور، فيختلفون: فمنهم من قال: إنه يقتضي الفعل فيما بعد؛ ومنهم من قال: لا يقتضيه، بل يحتاج المكلَّف إلى دليل (بص، مع١، ١٤٥، ١٨)
- الأمر المطلق لا يقتضي الفعل على الفور في قول أكثر أصحابنا وقال أبو بكر الصيرفي، والقاضي أبو حامد: إنه يقتضي الفور، وهو قول أكثر أصحاب أبي حنيفة (شي، تبص، ٥٢، ٢)
- الأمر المطلق يقتضي التكرار (كلو، تم١، ١٨٦، ١٥)
- الأمر المطلق بالشيء يقتضي إيقاع فعل الشيء متى أمكن فعله على كل حال (كلو، تم١، ٣٢٢، ٧)
- الأمرُ المطلقُ لا يُفيدُ التكرارَ، بل يُفيدُ طلبَ الماهيّةِ - من غيرِ إشعارٍ بالوحدةِ والكثرةِ، إلا أنَّ ذلكَ المطلوبَ لمّا حصلَ بالمرَّةِ الواحدةِ: لا جرمَ يُكتفَى بِهَا. والأكثرونَ خالفُوا فيهِ؛ وهم ثلاث فرق: إحداها: الّذِينَ قالوا: إنّهُ يقتضِي المرَّةَ الواحدةَ لفظًا. والثانيةُ: أنّه يقتضِي التكرارَ. وثالثُها: التوقُّفُ، إمّا لادِّعاءِ كونِ اللّفظِ مشتركًا بينَ المرَّةِ الواحدةِ، والتكرارِ. أو لأنّه لا يُدرى أنّهُ حقيقةٌ في المرَّةِ الواحدةِ، أو في التكرارِ (رز، مح١، ١٦٢، ١٢)
- الأمرُ المطلَقُ - وهوَ أنْ يقولَ: "إفْعَلْ"، ولا يُقيِّدُهُ بزمامٍ معيّنٍ، فإذَا لم يفعلْ المكلّفُ ذلكَ في أوّلِ أوقاتِ الإمكانِ، فهلْ يجبُ فعلُهُ فيما بعدَهُ، أو يحتاجُ إلى دليلٍ؟. أمّا نفاةُ الفورِ - فَإنّهم يقولونَ: الأمرُ يقتضِي الفعلَ مطلقًا، فلا يخرجُ عن العهدةِ إلّا بفعلِهِ. وأمّا مثبتوه - فمنهم من قالَ: إنّهُ يقتضِي الفعلَ بعد ذلكَ - وهو قولُ أبي بكر الرازيِّ - الجصّاص - ومنهم من قالَ: لا يقتضيهِ، بلْ لا بدَّ في ذلكَ من دليلٍ زائدٍ (رز، مح١، ٤٢٢، ١١)
- الأمر المطلَقَ يقتضِي التكرارَ فهو هنا أولى. ومن قال إنَّ الأمرَ المطلقَ لا يقتضِي التكرارَ اختلفوا ههنا: فمنهم من أوجبهُ؛ ومنهم من نفاهُ (أمد، حكم٢، ٢٣٦، ٣)
- الأمر المطلق عن قرائن المرة والتكرار؛ يوجب التكرار عند المزني، ولا يوجبه ولكن يحتمله عند الشافعي، أو يوجبه إن كان معلّقًا بوصف أو مقيّدًا بشرط عند بعض الشافعية، وقالت الحنفية: لا يوجبه ولا يحتمله مطلقًا. وما تكرّر

منه كالصلاة فبتكرّر أسبابها، أي: أوقاتها، لكنه عندهم يحمل على الفرد الحقيقي، وهو ظاهر، وعلى الحكمي كجنس الطلاق الصادق بالثلاث إن كانت حرّة (سو، حصل، ٧٤، ٢)

- الأمر المطلق يتصرّف إلى الحسن لمعنى في نفسه، والواجب في "الحسن لمعنى في نفسه" هو واجب ذاتي، أي إنه لا يتوقّف على وجوب شيء آخر (دوا، دخل، ٢٣٤، ١٥)

- الأمر المُطلَق في هذهِ القضيّةِ كالمَشروطِ، وأنَّ الشَّرطَ لا يَقتَضي فيه زيادةً على ما اقْتَضاهُ إطلاقُه، فإن كانَ إذا أُطلِقَ اقْتَضى المَرَّةَ الواحدةَ، فكَذلكَ حكمُه مَعَ الشّرطِ، وإن كانَ مُطلَقًا يَقتَضِي التَّكرارَ، فَكَذلكَ إذا كانَ مَشروطًا، وإن كانَ التَّوَقُّفُ بينَ الأمرَيْنِ واجبًا مَعَ الإطلاقِ، فكذلك مَعَ الشّرطِ (م، ذرا، ١٠٩، ١٠)

- الأمر المطلَق، لا يقتضي الوحدة ولا التكرار، خلافًا لِقوم فيهما. لِأنَّ الصيغةَ وردت فيهما، والمجازَ والإشتراك على خلاف الأصل؛ فوجبَ جعلُهُ حقيقةً في القدر المُشتَرَك، وهو مُطلَق طلب الماهية. ولقبولِه التقييد بكُلٍّ واحدٍ منهما. ولأنَّه لو دلَّ على التكرار: فإمَّا دائمًا، فهو باطلٌ بالإجماع؛ أو بحسبِ وقتٍ مُعيَّن، وهو باطل لانتفاء دلالة اللفظ عليه؛ أو غير معيَّن وهو تكليفُ ما لا يُطاق (ح، مبا، ٩٩، ٣)

- الأمر المُطلَق؛ لا يقتضي الفور ولا التراخي، خلافًا لقوم فيهما. لِأنَّ الأمرَ وردَ بالمعنيين، فيكون حقيقةً في القدر المُشتَرَك، دفعًا للمجاز والإشتراك. ولِأنَّه قابلٌ للتقييد بهما. احتجّوا بقولِه تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ (الأعراف: ١٢). ولِأنَّ التأخير: إن كان دائمًا، انتفى الوجوب. وإنْ كان إلى وقتٍ معيَّن، وجوبَ وجود ما يدلُّ عليه في اللّفظ. وإن كانَ إلى غيرِ مُعَيَّن، لزِمَ تكليفُ ما لا يُطاق. والجواب عن الأوَّل: أنَّه حكايةُ حالٍ، فلعلَّ أمره كان مقرونًا بما يدلُّ على الفور، ولِأنَّ إبليسَ تركَ السجود لا بعزم الفعل، فاستحقَّ الذمَّ، لا من حيثُ التأخير. وعن الثاني: أنّه منقوضٌ؛ بقولِهِ: أوجبتُ عليكَ الفعلَ، في أيِّ وقتٍ شئت. ثم التحقيق: أنَّ التأخير، يجوز إلى وقتٍ معيَّن؛ وهو حصولُ ظنِّ الموت بعدَ وقتِ الفعل بلا فصل (ح، مبا، ١٠١، ٥)

أمر مطلق عن الوقت

- الأمر المطلق عن الوَقت فعلَى التراخي، اختلف العلماء في الأمر المطلق أنه على الفَوْر أم على التَّراخي؟ فذَهب أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إلى أنه على التَّراخي، وذَهَب بعض أصحابنا منهم الشيخ أَبُو الحَسن الكَرْخي وبعض أصحاب الشافعي منهم أبو بكر الصيرفي وأبو حامد إلى أنه على الفور. وكذا كل مَنْ قال بالتكرار يلزَمه القول بالفَور ولا على التراخي إلا بدليل، ومَعنى قولنا: على الفَوْر أنه يجب تعجيل الفعل في أول أوقات الإمكان، ومعنى قولنا: على التراخي أنه يجوز تأخيرُه عَنه وليس معناه أنه يجب تأخيره عنه حَتى لو أتى به فيه لا يعتَدَّ به لأن هذا ليس مذهبًا لأحد (بخ، بزدا، ٥٢٠، ٣)

أمر مطلق الماهية

- الأمر بمطلق الماهية كالضرب من غير قيد أمر

بجزئي من جزئياتها كالضرب بسوط أو عصا أو غير ذلك لأنّ المقصود الوجود ولا وجود للماهية وإنّما توجد جزئياتها فيكون الأمر بها أمرًا بجزئي لها وليس قولهما ذلك بشيء لوجود الماهية بوجود جزئياتها لأنّها جزؤه جزء الموجود موجود، وقيل أمر بكل جزئي لها لا شعار عدم التقييد بالتعميم، وقيل إذن فيه أي في كل جزئي أن يفعل ويخرج عن العهدة بواحد (سب، عطر٢، ٨٢، ١٠)

أمر معلّق بالفاء

- (الأمر المعلّق بالفاء) كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ﴾ (المائدة: ٦) (فإذا وجدت الماء فأمسسه جلدك). قال أبو الحسين بن القطان: فاختلف أصحابنا فيه على وجهين: أحدهما: أنّه على الفور لأنّ الفاء للتعقيب. والثاني: لا يقتضيه. قال: والصحيح: هو الأول للإجماع على أنّ الفاء للتعقيب، ولو خلينا والظاهر في قوله: إذا (وجدت الماء فأمسسه جلدك) لعملنا به، لكن صرنا إلى أدلّة أخرى (زر، بحر٢، ٤٠١، ١٤)

أمر معلّق بصفة أو بشرط

- الأمر المعلّق بصفة أو بشرط، هل يقتضي تكرار المأمور به بتكرار كلّ واحدة منهما أم لا؟ اعلم أنّه ينبغي أن نذكر أوّلًا الشّرط والصفّة وأحكامهما. ثمّ نذكر ما فائدة الأمر المعلّق بهما؟ فنقول: إنّا قد نصف الشيء بأنّه "شرط" ونعني أن عليه يقف تأثير المؤثّر، سواء ورد بلفظ الشّرط أو لم يرد بلفظ الشّرط (بص، مع١، ١١٤، ١٣)

أمر مقيّد

- الأمرُ المقَيّد - كما إذَا قالَ: "إفْعَلْ في هذا الوقتِ" - فلم يفعل حتى مضى ذلك الوقتُ-: فالأمر الأوَّلُ، هل يقتضِي إيقاعَ ذلكَ الفعلِ فيما بعدَ ذلكَ الوقتِ؟. الحقُّ: لا؛ لوجهين: الأوَّل: أنَّ قولَ القائلِ لغيره: "إفْعلْ هذا الفعلَ يومَ الجمعةِ"، لا يتناولُ ما عدا يومَ الجمعةِ، وما لا يتناوُلهُ الأمرُ - وجبَ أنْ لا يدلَّ عليه بإثباتٍ، ولا بنفي بل لو كانَ قولَهُ: "إفْعَلْ هذا الفعلَ يومَ الجمعةِ "موضوعًا في اللُّغةِ لطلبِ الفعلِ - في يوم الجمعة - وإلَّا ففيما بعدَها - فهاهنا، إذَا تركَه يومَ الجمعةِ -: لزمه الفعلُ فيما بعدَهُ، ولكن - على هذا التقدير-: يكونُ الدالُّ على لزومِ الفعلِ فيما بعدَ يومِ الجمعةِ، ليسَ مجرَّدُ طلبِ الفعلِ يومَ الجمعةِ، بلْ كونُ الصيغةِ موضوعةً لطلبِ يومِ الجمعةِ وسائرِ الأيامِ. ولا نزاعَ - في هذه الصورة - وإنّما النزاعُ - في أنَّ مجرَّدَ طلبِ الفعلِ يومَ الجمعةِ لا يقتضِي إيقاعَهُ بعدَ ذلك. الثاني: أنَّ أوامرَ الشرعِ تارةً لم تستعقبْ وجوبَ القضاءِ - كما في صلاةِ الجمعةِ، وتارة استعقبته؛ ووجودُ الدليلِ - مع عدَم المدلولِ - خلافُ الأصلِ -: فوجبَ أنْ يقالَ: إنَّ إيجابَ الشيءِ لا إشعارَ له بوجوبِ القضاءِ، وعدمِ وجوبِهِ (رز، مح١، ٤٢٠، ٥)

- الأمر المقيّد كما إذا قال افعل في هذا الوقت فلم يفعل حتى مضى فالأمر الأول هل يقتضي إيقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت فقيل لا يقتضي لوجهين: (الأول) أن قول القائل لغيره افعل هذا الفعل يوم الجمعة لا يتناول الأمر - فعله في غيره - وإذا لم يتناوله لم يدلّ عليه بنفي ولا إثبات. (الثاني) أن أوامر الشرع تارة لا

تستلزم وجوب القضاء كما في صلاة الجمعة وتارة تستلزمه ومع الاحتمال لا يتمّ الاستدلال فلا يلزم القضاء إلا بأمر جديد وهو الحق وإليه ذهب الجمهور وذهب جماعة من الحنابلة والحنفية والمعتزلة (شو، فح، ٩٩، ٢٦)

أمر مقيّد بشرط

- الأمر المقيّد بالشرط له ثلاثة أحوال: أحدها: أن يكون الشرط معلومًا انتفاؤه عند الآمر والمأمور جميعًا، فهذا ممنوع بالاتفاق. الثاني: أن يكون مجهولًا عندهما فجائز بالاتفاق. الثالث: أن يكون معلومًا عند الآمر مجهولًا عند المأمور. فهذا موضع الخلاف جوّزه الأشعرية ومنعته المعتزلة، وهم المصيبون في هذا اللفظ، لأنّ الأمر الذي فرضوا فيه الكلام ليس هو صيغة اللفظ، وإنّما فرضوا الكلام في المعنى القائم بالنفس، ولا يصحّ أن يقوم بنفس الآمر طلب ما يعلم قطعًا أنّه لا يقع، أو أنّه قد وقع، بل طلب ما يجوز أن يقع وأن لا يقع (زر، بحرا، ٣٧٣، ٧)

أمر موضوع للإيجاب

- ثبت أن قول القائل لمن دونه افعل هو: لفظ الأمر الموضوع للإيجاب (جص، فص٢، ٨٢، ٨)

أمر نفسي

- الأمر النفسي بشيء معيّن إيجابًا أو ندبًا نهي عن ضدّه الوجودي تحريمًا أو كراهة واحدًا كان الضدّ كضدّ السكون أي التحرّك أو أكثر الضدّ القيام أي القعود وغيره (سب، عطرا، ٤٩٠، ١)

- الأمر النفسي، وهو الذي حدّ ... باقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء (با، يسرا، ٣٦٢، ٢٣)

أمر الوجوب

- أمر الوجوب يتضمّن فقط أي دون أمر الندب فلا يتضمّن النهي عن الضدّ لأن الضدّ فيه لا يخرج به عن أصله من الجواز بخلاف الضدّ في أمر الوجوب لاقتضائه الذم على الترك، واقتصر على التضمّن كالآمدي وإن شمل قول ابن الحاجب منهم من خصّ الوجوب دون الندب العين أيضًا أخذًا بالمحقّق واحترز بقوله معيّن عن المبهم من أشياء فليس الأمر به بالنظر إلى ما صدقه نهيًا عن ضدّه منها ولا متضمّنًا له قطعًا وبالوجودي عن العدمي أي ترك المأمور به فالأمر نهي عنه أو يتضمّنه قطعًا والتضمّن هنا يعبّر عنه بالاستلزام لاستلزام الكلّ للجزء (سب، عطرا، ٤٩٢، ٤)

أمر يقتضي الإجزاء

- الأمر يقتضي الإجزاء الحقُّ؛ ذلك والمُراد بالإجزاء: خروجُه عن عُهدة التكليف، بفعلِ المأمور به على وجهه. لِأَنَّهُ لولا ذلك: لكانَ الأمرُ إما أن يتناول عين ما فعل، فيلزمُ تحصيلُ الحاصل؛ أو غيره، فلا يكون المأتيُّ به تمام ما أُمِرَ به، والتقديرُ خلافُه (ح، مبا، ١١٦، ٥)

أمران

- إذا اجتمع أمران من جنس واحد ولم يختلف مقصودهما دخل أحدهما في الآخر غالبًا. فمن فروعها: إذا اجتمع حدث وجنابة، أو جناية وحيض كفى الغسلُ الواحد (نج، نظر، ١٤٧، ٢)

إملاص المرأة

- "إملاص المرأة" أن تلقي جنينها ميتًا (دق، عمد٢، ٢٢٨، ٢١)

أمور

- الأمور بمقاصدها، وفيها بيان أنّ الشيء الواحد يتّصف بالحل والحرمة باعتبار ما قُصد له (نج، نظر، ١، ١٠)

أمور بمقاصدها

- الأمور بمقاصدها في علم العربية. . . فأول ما اعتبروا ذلك في الكلام؛ فقال سيبويه والجمهور باشتراط القصد فيه؛ فلا يسمّى كلامًا ما نطق به النائم والساهي وما تحكيه الحيوانات المعلمة (نج، نظر، ٥٨، ٢١)

أمور عبادية

- الأُمور العبادية إمّا أعمال قلبية وأُمور اعتقادية، وإمّا أعمال جوارح من قول أو فعل، وكلا القسمين قد دخل فيه الابتداع كمذهب القدرية والمرجئة، والخوارج والمعتزلة، وكذلك مذهب الإباحة واختراع العبادات على غير مثال سابق ولا أصل مرجوع إليه (شط، عصم٢، ٣٢٤، ٥)

أمور متساوية في حكم

- الأمور المتساوية في حكم مِنَ الأحكام إنّما تَجِبُ على التّخييرِ دونَ الجَمعِ، لأنَّه لاَ وجهَ لِوجوبِها جَميعًا، ألا تَرى أنَّ مَن غَلَبَ في ظَنِّه أنّ مصلحةَ ولدِه تكونُ في أفعالٍ مُتَغايرةٍ يَقوم كلُّ واحدٍ منها مقامَ صاحبِه، إنَّما يَجِبُ عليه هذهِ الأفعالُ عَلى سبيلِ التّخييرِ، وَلا يَجوزُ أن يَجِبَ عليهِ الجمعُ بينَها، لِأنّه لا وجهَ لِوجوبِه على هَذا الوجهِ (م، ذر١، ٩٧، ١٣)

أن

- "أَن" المفتوحة المخففة، فلها أربعة مواضع: تكون مخفّفة من الثقيلة نحو قوله تعالى: ﴿أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (يونس: ١٠). قال الشاعر: في فِتْيَةٍ كَسُيُوفِ الهِنْدِ قَدْ عَلِمُوا أَنْ هَالِك كُلُّ من يَحْفَى ويَنْتَعِلُ. وتكون ناصبة نحو قوله تعالى: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٤). وتكون بمعنى "أي" نحو قوله تعالى: ﴿وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُواْ وَٱصْبِرُواْ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ﴾ (صٓ: ٦). وتكون زائدة نحو قوله تعالى: ﴿وَلَمَّآ أَن جَآءَتْ رُسُلُنَا﴾ (العنكبوت: ٣٣) (بج، حكف١، ٦٣، ٦)

- أن تكون "أن" وما تعمل فيه من الفعل بمنزلة مصادرها فكما أنّ المصدر لا يخصّ زمانًا بعينه فكذلك ما كان بمنزلته وتضمّن معناه (زر، بحر٢، ٢٧٤، ١٧)

- ليس في كلام سيبويه أكثر من أنّ "أنْ" مع الفعل بتأويل مصدر، ولا يلزم من جعل الشيء بمنزلة الشيء في حكم ما أن يشبهه من جميع الوجوه. وغرض سيبويه أنّ "أنْ" مع الفعل بتأويل اسم يجري بوجوه الإعراب، كقولك: أعجبني أن قمت، ويعجبني أن تقوم، فالأول ماضٍ والثاني مستقبل. فإن أردت الحال قلت: يعجبني أنّكَ تقوم، فجئت بها مثقلة، وإذا قلت: يعجبني قيامُك احتمل الأزمنة الثلاثة، ولأجل الدلالة على الزمان جيء بأن والفعل (زر، بحر٢، ٢٧٥، ١)

- تجيء أَنْ للتعليل ولهذا لو قال: أنت طالق أَن دخلت الدار بفتح أن وقع في الحال إن كان

نحويًا لأنّها للتعليل، ولا يشترط وجود العلّة (زر، بحر٢، ٢٧٥، ٢٣)

- الفرق بين أن والفعل والمصدر، وذلك من أوجه: أحدها: دلالة الفعل على المضي أو الاستقبال بخلاف المصدر. الثاني: دلالة "أن" والفعل على إمكان الفعل دون وجوبه واستحالته بخلاف المصدر. الثالث: تحصير "أن" بمعنى الحدوث دون احتمال معنى زائد عليه، فإنّ قولك: كرهت قيامك قد يكون لصفة في ذلك القيام، وقولك: كرهت أن قمت يقضي أنّك كرهت نفس القيام. الرابع: امتناع الأخبار عن "أن" والفعل في نحو قولك: أن قمت خير من أن قعدت بخلاف المصدر. قاله السهيلي. الخامس: "أن" والفعل يدلّ على الوقوع بخلاف المصدر قاله صاحب "البسيط" من النحاة كذا نقله بعض المتأخّرين (زر، بحر٢، ٢٧٦، ٨)

- المصدر الصريح قد يقع حالًا وقد لا يقع، و"أن" والفعل المنسبك منهما المصدر لا يقع حالًا البتّة (زر، بحر٢، ٢٧٧، ٧)

- المصدر لا يجوز أن ينوب مناب المفعولين في باب ظننت وينوب "أن" مع الفعل منابهما، فلا تقول: ظننت قيامك، وتقول: ظننت أن يقوم زيد (زر، بحر٢، ٢٧٧، ٩)

- المصدر لا يحذف معه حرف الجر فلا تقول: عجبت ضربك تريد من ضربك، ويحذف مع "أن" (زر، بحر٢، ٢٧٧، ١٤)

- المصدر يقع قبله كل فعل ولا يقع قبل "أن" إلّا أفعال الظنّ والشكّ ونحوها دون أفعال التحقيق لأنّها تخلّص الفعل للاستقبال، وليس فيها تأكيد كما في "أنّ"، فلم يكن بينها وبين فعل التحقيق نسبة (زر، بحر٢، ٢٧٧، ١٥)

- المصدر يضاف إليه فيقال: جئت مخافة ضربك، ولا يضاف إلى "أن" فلا يقال: مخافة أن تضرب (زر، بحر٢، ٢٧٧، ١٩)

- أنْ، وتكون مصدرية تنصب بنفسها، وتأتي مفسّرة، وهي المسبوقة بجملة فيها معنى القول دون حروفه ولم تقترن بجار لا لفظًا ولا تقديرًا، نحو قوله تعالى: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ، قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ (الصافات: ١٠٤- ١٠٥). وتأتي زائدة بعد لما، نحو: ﴿فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلْبَشِيرُ﴾ (يوسف: ٩٦) وبعد إذا نحو قوله: "فأمهله حتى إذا أن كأنه معاطي يد في لجّة الماء غامر" - لأوس بن حجر - وبين القسم وجوابه، نحو قوله: "فأقسم أن لو التقينا وأنتم لكان لكم يوم من الشر مظلم" - للمسيب بن أعلس - وبين الكاف ومجرورها (سو، حصل، ١٩٦، ١١)

إن

- "إنْ" المكسورة الخفيفة فلها أربعة مواضع: تكون للجحدِ نحو قولك: إنْ زَيْدٌ منطلِقٌ. وتكون زائدة نحو قولِك، ما إن في الدار أحدَ. وتكون للجزاء نحو قولك: إن تُكْرِمْني أُكْرِمْكَ. وتكون مخفّفة من الثقيلة نحو قوله تعالى: ﴿وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾ (يٓس: ٣٢) (بج، حكف١، ٦٤، ٢)

- "إنَّ" المكسورة المثقلة، فتكون للتوكيد نحو قولك: إنَّ زيدًا منطلق. وتكون بمعنى "نعم" نحو قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ (طه: ٦٣) (بج، حكف١، ٦٤، ٨)

- أنَّ النحويِّينَ سَمُّوا كلمةَ "إنْ" حرفَ شرطٍ، والشرطُ مَا ينتفِي الحكمُ - عندَ انتفائِهِ، فيلزمُ أنْ يكونَ المعلّقُ بهذا الحرفِ منتفيًا عندَ انتفاءِ

المعلّقِ عليهِ (رز، مح١، ٢٠٥، ٧)

- إن بكسر الهمزة وسكون النون للشرط أي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون أخرى نحو إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف والنفي نحو إنّ الكافرون إلّا في غرور إن أردنا إلّا الحسنى أي ما، والزيادة نحو ما إن زيد قائم ما إن رأيت زيدًا (سب، عطر١، ٤٣٧، ٤)

- إن تجيء للشرط، نحو ﴿إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ (الأنفال: ٣٨) والغالب استعمالها فيما يمكن وقوعه نحو إن قام زيد (زر، بحر٢، ٢٧٨، ١)

- "إنْ" "وإذا" يشتركان في عدم الدخول على المستحيل إلّا لنكتة، نحو ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ﴾ (الزخرف: ٨١) وتنفرد "إن" بالمشكوك فيه والموهوم، وتنفرد "إذا" بالمجزوم به، وهل تدخل على المظنون؟ خلاف. وتجيء للنفي إن تلاها "إلّا" نحو ﴿إِنِ ٱلْكَٰفِرُونَ إِلَّا فِى غُرُورٍ﴾ (الملك: ٢٠) أو "لَمّا" نحو ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ (الطارق: ٤) أو غيرهما، نحو ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَٰنٍۭ بِهَٰذَآ﴾ (يونس: ٦٨) (زر، بحر٢، ٢٧٨، ١٢)

- "إنّ" للتأكيد و"ما" حرف زائد للتأكيد ولا فائدة لهما مجتمعين إلّا الحصر لأنّه تأكيد ثانٍ (زر، بحر٢، ٣٣٠، ٨)

- (إن) بكسر الهمزة وسكون النون (للشرط) وهو تعليق أمر على آخر نحو إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف، (وللنفي) نحو إنّ الكافرون إلّا في غرور إن أردنا إلّا الحسنى أي ما، (وللتوكيد) وهي الزائدة نحو ما إن زيد قائم ما إن رأيت زيدًا (نص، لب، ٥٣، ٧)

- إن للتعليق بما هو على خطر الوجود أي متردّد بين أن يكون وأن لا يكون وقد تقترن إن بلا النافية فيظنّ أنها إلا الاستثنائية نحو: وإلا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين. وقد تكون نافية فتدخل على الجملة الإسمية نحو: إن الكافرون إلا في غرور وقد تكون زائدة نحو: ما إن أتيت بشيء أنت تكرهه. وقد تزاد بعد ما الموصولة الإسمية وبعد ما المصدرية وبعد إلا الاستفتاحية، وقد تدخل عليها الواو فتكون بمعنى لو نحو: أنا أفعل هذا وإن عزّ على غيري فعله. قال في المصباح: وقد تتجرّد إن عن معنى الشرط فتكون بمعنى لو نحو صل وإن عجزت عن القيام، ونحو: زيد وإن كثر ماله بخيل أن فيه زائدة على التحقيق أي لوصل الكلام بعضها ببعض والواو للحال لكن ليس المراد بالشرط فيه حقيقة التعليق، إذ لا يعلّق على الشيء ونقيضه معًا بل التعميم أي أنه بخيل على كل حال (صد، أمل، ٢٨، ٣)

- إن ولو الوصليتان: ويكون نقيض مدخولهما أولى بالحكم من مدخولهما، فهو من باب دلالة النص، أي مفهوم الموافقة الأصولي، نحو: أحسن إلى أبيك وإن أساء إليك، ولا تغفل عن ذكر الله ولو نفسًا (سو، حصل، ٢١٤، ٣)

- أحرف الجواب: وهي نعم، وإي، وجير، وأجل، وجلل، وإنَّ. وتستعمل هذه الحروف تصديقًا للخبر، مثبتًا كان الخبر أو منفيًا، وإعلامًا للمستخبر، ووعدًا للطالب، سواء كان آمرًا أو ناهيًا (سو، حصل، ٢١٤، ٧)

إن الشرطية

- أنْ المفتوحَة السَاكنة تدخل على المضارع لتخلّصه للاستقبال، وتلي الماضي فلا تغيّره

عن معناه نحو سرّني أن ذهبَ زيدٌ. واختلف هل هي الداخلة على المضارع لأنّها في الموضعين مؤولة بالمصدر؟ والصحيح: أنّها غيرها وإلّا لزم انصراف الماضي معها إلى الاستقبال، كما أنّ "إنْ" الشرطية الداخلة على الماضي لما كانت بمعنى الداخلة على المضارع قلبت الماضي إلى الاستقبال، وما ذكرناه من تخليصها المضارع إلى الاستقبال مجمع عليه بين النحاة (زر، بحر٢، ٢٧٤، ٦)

أن المفتوحة الساكنة

- أنْ المفتوحَة السَاكنة تدخل على المضارع لتخلّصه للاستقبال، وتلي الماضي فلا تغيّره عن معناه نحو سرّني أن ذهبَ زيدٌ. واختلف هل هي الداخلة على المضارع لأنّها في الموضعين مؤولة بالمصدر؟ والصحيح: أنّها غيرها وإلّا لزم انصراف الماضي معها إلى الاستقبال، كما أنّ "إنْ" الشرطية الداخلة على الماضي لما كانت بمعنى الداخلة على المضارع قلبت الماضي إلى الاستقبال، وما ذكرناه من تخليصها المضارع إلى الاستقبال مجمع عليه بين النحاة (زر، بحر٢، ٢٧٤، ٢)

إنابة

- التكليفات أقسام ثلاثة: قسم يقبل الإنابة وهو كل التكليفات المالية، وقسم لا يقبل الإنابة، وهو العبادات البدنية كالصلاة والصوم، وقسم يقبل الإنابة عند قيام العذر، وهو العبادات التي تجمع في أدائها بين البدن والمال، وهي الحجّ، فإن له جانبين أحدهما مالي، والآخر بدني، فلا إنابة عند القدرة البدنية عليه، وإذا كان عاجزًا عن أداء الحجّ تجوز الإنابة ويكون النائب عنه قد أدّى الحجّ قبل ذلك (زه، زهص، ٣٢٣، ١٠)

إنتزاعيات

- الحجّية هل هي من الأمور الاعتبارية المجعولة بنفسها وذاتها، أو أنها من الانتزاعيات التي تنتزع من المجعولات. وهذا النزاع في الحجّية فرع - في الحقيقة - عن النزاع في أصل الأحكام الوضعية. . . . على أن هذا النزاع في أصله غير محقّق ولا مفهوم لأن لكلمتي الاعتبارية والانتزاعية مصطلحات كثيرة، في بعضها تكون الكلمتان متقابلتين، وفي البعض الآخر متداخلتين. وتفصيل ذلك يخرجنا عن وضع الرسالة. ونكتفي أن نقول على سبيل الاختصار: إن الذي يظهر من أكثر كلمات المتنازعين في المسألة أن المراد من الأمر الانتزاعي هو المجعول، ثانيًا وبالعرض في مقابل المجعول أولًا وبالذات، بمعنى أن الإيجاد والجعل الاعتباري ينسب أولًا وبالذات إلى شيء هو المجعول حقيقة ثم ينسب الجعل ثانيًا وبالعرض إلى شيء آخر. فالمجعول الأول هو الأمر الاعتباري، والثاني هو الأمر الانتزاعي. فيكون هناك جعل واحد ينسب إلى الأول بالذات وإلى الثاني بالعرض، لا أنه هناك جعلان واعتباران ينسب أحدهما إلى شيء ابتداءً وينسب ثانيهما إلى آخر بتبع الأول، فإن هذا ليس مراد المتنازعين قطعًا. فيقال في الملكية - مثلًا - التي هي من جملة موارد النزاع أن المجعول أولًا وبالذات هو إباحة تصرّف الشخص بالشيء المملوك، فينتزع منها أنها مالك، أي أن الجعل ينسب ثانيًا وبالعرض إلى الملكية. فالملكية يقال لها: إنها مجعولة بالعرض ويقال لها: إنها منتزعة من

الإباحة. هذا إذا قيل إن الملكية انتزاعية، أما إذا قيل إنها اعتبارية فتكون عندهم هي المجعولة أولًا وبالذات للشارع أو العرف. وعلى هذا، فإذا أريد من الانتزاعي هذا المعنى - فالحق أن الحجّية أمر اعتباري، وكذلك الملكية والزوجية ونحوها من الأحكام الوضعية. وشأنها في ذلك شأن الأحكام التكليفية المسلّم فيها أنها من الاعتباريات الشرعية (مظ، مصف٢، ٤١، ٩)

إنتقال

- الانتقال الذي هو مذموم فلا يكون إلّا انقطاعًا، وهو مثل أن يستدلّ بدليل فيتركه إلى دليل أو قَبْل القدح من السائل فيه أو بعْد القدح، فهذا إنّما يكون انقطاعًا إذا لم يكن انتقاله إلى دليل آخر من قبل العجز من قبل السائل (جون، جهك، ٥٥٢، ١٢)

- لِمَ سمّي الانقطاع في الجدل: انقطاعًا؟ وما معناه؟ قيل - لأنّه عجز عن بلوغ مقصده بسفره، كذلك إذا صار عاجزًا عن إقامة دلالة، أو عن النقص عمّا أُلزم، أو انتقل انتقالًا مذمومًا، سمّي: منقطعًا، ولحاله: انقطاعًا. فعلى هذا: كل انقطاع عجز، وليس كل عجز انقطاعًا. (جون، جهك، ٥٥٦، ١٤)

- الانتقال على أربعة أوجه: انتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات الأولى بها، وانتقال من حكم إلى حكم لإثباته بالعلة الأولى، وانتقال من حكم إلى حكم آخر لإثباته بعلة أخرى. وهذه الأوجه الثلاثة مستقيمة على طريق النظر لا تعد من الانقطاع. فأما الوجه الرابع وهو الانتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول، فمن أهل النظر من صحح ذلك أيضًا ولم يجعله انقطاعًا (سر، صوس٢، ٢٨٦، ٨)

- القسم الأول من الانتقال إنما يتحقّق في الممانعة لأن السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد في إثباته بدليل آخر. والثاني والثالث منه في القول بموجب العلة لأنه لما سلّم الحكم الذي رتّبه المجيب على العلة وادّعى النزاع في حكم آخر لم يتم مرام المجيب فينتقل إلى إثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة إن أمكنه أو بعلة أخرى إن لم يمكنه ذلك. والرابع في فساد الوضع والمناقضة إن لم يمكنه دفعهما ببيان الملائمة والتأثير (بخ، بزد٤، ٢٢١، ٩)

- (الإنتقال) أربعة: الأول الإنتقال إلى علّة أخرى لإثبات علّة القياس. والثاني الإنتقال إلى علّة لإثبات حكم القياس. الثالث الإنتقال إلى علّة أخرى لإثبات حكم آخر يحتاج إليه حكم القياس. الرابع الإنتقال إلى حكم يحتاج إليه حكم القياس بأن يثبت بعلّة القياس (تف، وضح٢، ١٠٠، ٢٧)

إنتقال ليس بانقطاع

- (من الانتقال الذي ليس بانقطاع) أن يطالب بتصحيح شيء تعلّق به فبناه على ما يصحّ بناؤه عليه وانتقل إلى تصحيحه ليبني ما وقعتْ فيه المطالبة عليه وقد مضت من ذلك جملة تأمّلتها، فهذا في الصورة انتقال، ولا يعدُّ انتقالًا في الحقيقة؛ لأنّه لم يترك ما ابتدأ بنُصرته؛ بل هو في صَميم ذلك غير خارج عنه (جون، جهك، ٥٥١، ٧)

إنتقام

- الصفح وضدّه الانتقام (كل، كف١، ٢٢، ٢)

إنحصار الماهية في شيء

- إنحصار الماهية في شيء يقتضي أنّه لا فرد لما سواه نظير ما قاله المناطقة في الكلّي المنحصر في فرد (سب، عطر١، ٨، ٤)

إنس

- الخطاب هو التوجيه وخطاب الله تعالى توجيه ما أفاد إلى المستمع أو من في حكمه، لكن مرادهم هنا بخطاب الله تعالى هو ما أفاد وهو الكلام النفساني لأنّه الحكم الشرعي لا توجيه ما أفاد، لأنّ التوجيه ليس بحكم، فأطلق المصدر وأريد ما خوطب به على سبيل المجاز، من باب إطلاق المصدر على إسم المفعول، فالخطاب جنس، وبإضافته إلى الله تعالى خرج عنه الملائكة والجنّ والإنس (اس، مهس١، ٤٢، ١)

إنساء

- النسخ هو الإذهاب إلى بدل والإنساء هو الإذهاب لا إلى بدل، واعترض عليه بأنّ الآية تدلّ على وجوب البدل فيهما جميعًا والجواب أنّ المراد بالبدل حكم آخر متعلّق بذلك الفعل والآية الأخرى لا يلزم أن نكون كذلك بل قد تدلّ على ما لا تعلّق له بذلك الفعل هذا (تف، نهي٢، ١٩٣، ٨)

- النسخ هو الإذهاب إلى بدل والإنساء هو الإذهاب لا إلى بدل، واعترض عليه بأنّ الآية تدلّ على وجوب البدل فيهما جميعًا والجواب أنّ المراد بالبدل حكم آخر متعلّق بذلك الفعل والآية الأخرى لا يلزم أن نكون كذلك بل قد تدلّ على ما لا تعلّق له بذلك الفعل هذا (تف، نهي٢، ١٩٣، ٩)

- النسخ هو الإذهاب إلى بدل، والإنساء هو الإذهاب لا إلى بدل (بد، بدخ٢، ٢٤٢، ٩)

إنسان

- التضمّن وهي دلالة اللفظ على جزء المسمّى كدلالة الإنسان على الحيوان فقط أو على الناطق فقط وسمّي بذلك لتضمّنه إيّاه (اس، مهس١، ٢٤١، ٢)

إنشاء

- صيغ العقود، كبعث واشتريت، والفسوخ، كفسخت وطلّقت والإلتزامات؛ كقول القاضي: حكمت، إخبارات في أصل اللغة، وقد تستعمل في الشرع أيضًا كذلك، فإن استعملت لإحداث حكم؛ كانت منقولة إلى الإنشاء عندنا. وقالت الحنفية: إنّها إخبارات عن ثبوت الأحكام، وبذلك بتقدير وجودها قبل التلفّظ. والفرق بين الإنشاء والخبر، أنّ الإنشاء لا يكون معناه إلّا مقارنًا للفظه، بخلاف الخبر، فقد يتقدّم، وقد يتأخّر. وأيضًا، فالإنشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب، بخلاف الخبر (اس، مهد، ٢٠٤، ١٢)

- الفرق بين الإنشاء والخبر من وجود أحدها أنّ الإنشاء لا يتحمّل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر. والثاني أنّ الإنشاء لا يكون معناه إلّا مقارنًا للفظ بخلاف الخبر فقد يتقدّم وقد يتأخّر. الثالث الإنشاء هو الكلام الذي ليس له متعلّق خارجي يتعلّق الحكم النفساني به بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف الخبر، الرابع الإنشاء سبب لثبوت متعلّقه، وأمّا الخبر فمظهر له (اس، مهس١، ٣٥٤، ١)

- الإنشاء سبب لمدلوله، وليس الخبر سببًا لمدلوله، فإنّ العقود إنشاءات مدلولاتها ومنطوقاتها بخلاف الأخبار (زر، بحر٤، ٢٢٧، ٨)

- الإنشاء يقع منقولًا غالبًا عن أصل الصيغ في صيغ العقود، والطلاق والعتاق ونحوها، ولهذا لو قال لامرأتيه: إحداكما طالق مرّتين يجعل الثاني خبرًا لعدم الحاجة إلى النقل، وقد يكون إنشاء بالوضع الأول كالأوامر والنواهي، فإنّها للطلب بالوضع اللغوي، والخبر يكفي فيه الوضع الأول في جميع صوره (زر، بحر٤، ٢٢٧، ١٥)

- أقسام الإنشاء: القَسَم، والأوامر، والنواهي، والترجّي، والتمنّي، والعرض، والتحضيض. والفرق بين هذين الأخيرين: أنّ العرض طلب بلين، بخلاف التحضيض، والفرق بين الترجّي والتمنّي أنّ الترجّي لا يكون في المستحيلات، والتمنّي يكون فيها وفي الممكنات. وقال التَّنُوخي في "الأقصى القريب": المتمنّي يكون متشوقًا للنفس، والمرجو قد لا يكون كذلك، ويكون المرجوّ متوقّعًا، والمتمنَّى قد لا يكون كذلك، فالترجّي أعمّ من التمنّي من وجه (زر، بحر٤، ٢٢٨، ٤)

- النداء نحو يا زيد، فاتّفقوا على أنّه إنشاء، لكن اختلفوا: فقيل: فيه فعل مضمر، تقديره أنادي، أو الحرف وحده مفيد للنداء. فقيل على الأول: لو كان الفعل مضمرًا لقبل التصديق والتكذيب. وأجاب المبرد بأنّ الفعل مضمر، ولا يلزم قبوله لهما، لأنّه إنشاء، والإنشاء لا يقبلهما (زر، بحر٤، ٢٢٨، ١٣)

- الإنشاء ما أي كلام (يحصل به مدلوله في الخارج) كأنت طالق وقم ولا تقم فإنّ مدلولها من إيقاع الطلاق وطلب القيام وعدمه يحصل به لا بغيره، فالإنشاء بهذا المعنى أعمّ منه بالمعنى الأول لشموله الطلب بأقسامه السابقة بخلافه بالمعنى الأولى، فإنّه قسيم للطلب بالوضع وللخبر فلا يشمل الاستفهام والأمر والنهي (والخبر خلافه)، أي ما يحصل بغيره مدلوله في الخارج بأن يكون له خارج صدق أو كذب نحو قام زيد فإنّ مدلوله أي مضمونه من قيام زيد يحصل بغيره وهو محتمل لأن يكون واقعًا في الخارج فيكون هو صدقًا وغير واقع فيكون هو كذبًا، (ولا مخرج له) أي للخبر من حيث مضمونه (عن الصدق والكذب لأنّه إما مطابق للخارج) فالصدق (أو لا) فالكذب (فلا واسطة) بينهما (نص، لب، ٩٤، ١٣)

- الخبر لغةً واصطلاحًا، أما لغةً فهو مشتقّ من الخبار وهي الأرض الرخوة لأن الخبر يثير الفائدة كما أن الأرض الخبار تثير الغبار إذا قرعها الحافر ونحوه، وهو نوع مخصوص من القول وقسم من الكلام اللساني وقد يستعمل في غير القول كقول الشاعر. وتخبرك العينان ما القلب كاتم. ولكنه استعمال مجازي لا حقيقي لأن من وصف غيره بأنه أخبر بكذا لم يسبق إلى فهم السامع إلا القول. وأما اصطلاحًا فالأولى أن يقال هو ما يصحّ أن يدخله الصدق والكذب لذاته وهذا الحدّ لا يرد عليه شيء مما يرد على سائر الحدود المذكورة في كتب الأصول، واختلف هل الخبر حقيقة في اللفظي والنفسي أم حقيقة في اللفظي مجاز في النفسي أم العكس وما لا يكون كذلك ليس بخبر ويسمّونه إنشاء وتنبيهًا ويندرج فيه الأمر والنهي والاستفهام والنداء والتمنّي والعرض والترجّي والقَسَم (صد، أمل، ٥٣، ١٧)

إنصاف

- الطريقة العقلية الاستنجاد بالعقل ليرسم مقدّمات ونتائج منطقية مجرّدة لا علاقة لها بالحياة كما كان الشأن في الطريقة التقليدية، بل المراد من هذه الطريقة العقلية الاستنجاد بالعقل ليكشف حلولًا وأحكامًا للمسائل تكون متناسية مع فكرة الإنصاف والحاجات العملية (دوا، دخل، ٣٣٦، ٩)

إنصراف الذهن من اللفظ

- انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسّك بالإطلاق، وإن تمّت مقدّمات الحكمة، مثل انصراف المسح في آيتي التيمّم والوضوء إلى المسح باليد وبباطنها خاصة. والحق أن يقال: إن انصراف الذهن إن كان ناشئًا من ظهور اللفظ في المقيّد بمعنى أن نفس اللفظ ينصرف منه المقيّد لكثرة استعماله فيه وشيوع إرادته منه - فلا شكّ في أنه حينئذٍ لا مجال للتمسّك بالإطلاق، لأن هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيّد بالتقييد اللفظي، ومعه لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق حتى يتمسّك بأصالة الإطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة إلى أصالة الظهور. وأما إذا كان الانصراف غير ناشئ من اللفظ، بل كان من سبب خارجي، كغلبة وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارف الممارسة الخارجية له، فيكون مألوفًا قريبًا إلى الذهن من دون أن يكون للفظ تأثير في هذا الانصراف، كانصراف الذهن من لفظ الماء في العراق - مثلًا - إلى ماء دجلة أو الفرات فالحق أنه لا أثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في أطلاقه فلا يمنع من التمسّك بأصالة الإطلاق، لأن هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المقيّد بخصوصه من اللفظ. ولذا يسمّى هذا الانصراف باسم (الانصراف البدوي) لزواله عند التأمّل ومراجعة الذهن (مظ، مصف١، ١٧٢، ١٧)

إنعكاس

- الإنعكاس بأنّه كلّما وجد المحدود وجد الحدّ موافق للعرف حيث يقال كل إنسان ناطق وبالعكس وكل إنسان حيوان ولا عكس (تف، نهي١، ٧٠، ٣)
- الإطراد في العلّة أنّه كلما وجدت العلّة وجد الحكم، ومعنى الإنعكاس أنّه كلما انتفت العلّة انتفى الحكم كما في الحدّ والمحدود (تف، وضح٢، ١١٤، ٧)
- العكس ويسمّى الانعكاس أيضًا وهو عدم الحكم عند عدم العلّة فعند بعض المتأخّرين لا عبرة به لأنّ عدم العلّة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لأنّه ليس بشيء، فلا يصلح مرجّحًا لأنّ الرجحان لا بدّ له من سبب ومختار عامة الأصوليين أنّه صالح للترجيح، لأنّ عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل حجّة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ووكادة تعلّقه به فصلح مرجّحًا من هذا الوجه لكنّه ترجيح ضعيف (أم، قرر٣، ٢٣٥، ١٧)

إنقراض العصر

- الإنقراض الإنقطاع وانقراض العصر أي أهله عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها. واختلفوا في اشتراطه لانعقاد الإجماع فقال عامة العلماء: إنه ليس بشرط لانعقاد الإجماع لا لصيرورته حجّة وهو أصحّ مذاهب

الشافعي. وذهب أحمد بن حنبل وأبو بكر بن فورك إلى أنه شرط لانعقاد الإجماع وإليه ذهب الشافعي في قول وقال بعض أصحابه كأبي إسحق الإسفرائني إن كان الإجماع لاتفاقهم على الحكم قولًا وفعلًا لا يشترط الانقراض لانعقاد الإجماع، وإن كان الإجماع بنص البعض وسكوت الباقين يُشترط. وهو قول بعض المعتزلة. وقال بعضهم: إن كان الإجماع عن قياس كان شرطًا وإلا فلا. وإليه ذهب إمام الحرمين (بخ، بزد٣، ٤٥٠، ٦)

إنقراض المجمعين

- إنقراض المجمعين أي موتهم على ما أجمعوا عليه (ليس شرطًا لحجّيته) (الإجماع) أي لحجّية إجماعهم (عند المحققين) منهم الحنفية، ونص أبو بكر الرازي والقاضي عبد الوهاب على أنّه الصحيح وابن السمعاني على أنّه أصحّ المذاهب لأصحاب الشافعي فهو حجّة بمجرّد انعقاده (فيمتنع رجوع أحدهم) أي المجمعين عن ذلك الحكم لدلالة إجماعهم على أنّه حكم الله تعالى يقينا، (و)يمتنع (خلاف من حدث) من المجتهدين بعد انعقاد إجماعهم (وشرطه) أي انقراضهم (أحمد وابن فورك) وسليم الرازي والمعتزلة على ما نقله ابن برهان والأشعري على ما ذكره الأستاذ أبو منصور (مطلقًا)، أي سواء كان سنده قياسًا أو غيره، وقال إمام الحرمين (إن كان سنده قياسًا) لا إن كان نصًّا قاطعًا، كذا ذكره ابن الحاجب وغيره، قال السبكي: وهو وهم، فإمام الحرمين لا يعتبر الانقراض البتّة بل يفرّق بين المستند إلى قاطع وغيره فلا يشترط فيه تمادي زمان (وقيل) يشترط الانقراض (في السكوتي)، وهو ما كان بفتوى البعض وسكوت الباقين وهو مذهب أبي إسحاق الأسفرايني وبعض المعتزلة، واختاره الآمدي، ثم من المشترطين من اشترط انقراض جميع أهله، ومنهم من اشترط انقراض أكثرهم فإن بقي من لا يقع العلم بصدق خبره كواحد واثنين لم يعتبر ببقائه، ثم قال الغزالي قيل يكتفي بموتهم تحت هدم دفعة إذ الغرض انتهاء أعمارهم عليه، والمحقّقون لا بدّ من انقضاء مدّة تفيد فائدة فإنّهم قد يجمعون على رأي وهو معرض للتغيير، ثم القائلون بالاشتراط. منهم من شرط في انعقاد، ومنهم في كونه حجّة (با، يسر٣، ٢٣٠، ١٩)

إنقطاع

- الانقطاع: العجزُ عن نصرة الدليل (بج، حكف١، ٥٣، ٩)
- الانقطاع يكون بالانتقال وبغير الانتقال (جون، جهك، ٥٥١، ٣)

إنقطاع باطن

- الإنقطاع الباطن نوعان انقطاع لنقصان وقصور في الناقل لانتفاء الشرائط المعتبرة في الراوي من العقل والعدالة والضبط والإسلام ... وانقطاع بسبب المعارضة. أمّا الأول فأربعة أنواع: خبر المستور وخبر الفاسق وخبر المعتوه والصبي والمغفل والمساهل وخبر صاحب الهوى (مل، مرق٢، ٢١٩، ٤)

إنكار

- المعرفة وضدّها الإنكار (كل، كف١، ٢٢، ٨)

إنكار المنكر

- إنكار المنكر أربع درجات، الأولى: أن يزول

ويخلفه ضدّه، الثانية: أن يقلّ وإن لم يزل بجملته، الثالثة: أن يخلفه ما هو مثله، الرابعة: أن يخلفه ما هو شرّ منه؛ فالدرجتان الأولَيانِ مشروعتان، والثالثة موضع اجتهاد، والرابعة محرّمة (جو، علم٣، ٤، ٢٠)

أنما

- ادّعى الزمخشري في "كشافه" أنّ "أنّما" المفتوحة للحصر (زر، بحر٢، ٣٣٣، ١٤)

إنما

- "إنما" تدخل في الكلام لإثبات الحكم في المذكور وحده، ونفيه عمّا عداه، وبه قال القاضي أبو حامد، مع نفيه لدليل الخطاب. وقال كثير من المتكلمين: لا يقتضي نفي الحكم عمّا عداه. لنا: هو أن هذا اللفظ لا يُستعمل في عُرْفِ أهل اللسان إلا فيما ذكرناه. يدلّك عليه: هو أن رجلًا لو قال لغيره: "هل في الدار غير زيد؟" فقال له: "إنما في الدار زيد"، كان ذلك بمنزلة قوله: "ليس في الدار غير زيد" ولو لم يقتضِ إثبات الحكم في المذكور، والنفي عمّا عداه (شي، تبص، ٢٣٩، ٢)
- (إنما) للحصر وهو جمع الشيء فيما أشير إليه ونفيه عما سواه (شي، جا، ٣٦، ٨)
- "إنما" للحصر، على ما تقرّر في الأصول، فإن ابن عباس رضي الله عنه فهم الحصر من قوله صلى الله عليه وسلم "إنما الربا في النسيئة" وعورض بدليل آخر يقتضي تحريم ربا الفضل. ولم يعارَض في فهمه للحصر. وفي ذلك اتفاق على أنها للحصر. ومعنى الحصر فيها: إثبات الحكم في المذكور، ونفيه عمّا عداه. وهل نفيه عمّا عداه: بمقتضى موضوع اللفظ، أو هو من طريق المفهوم؟ فيه بحث (دق، عمد١، ٦٠، ٥)
- (إنّما) هل هي تفيد الحصر أو لا؟ قولان. وإذا قلنا: تفيده، فهل هو بالمنطوق يعني أنّها وضعت للإثبات والنفي معًا أي: لإثبات المذكور ونفي ما عداه أو للإثبات خاصة وللنفي بطريق المفهوم؟ قولان. وبالأول قال القاضي أبو حامد المروزي فيما حكاه الشيخ أبو إسحاق في "التبصرة" قال: مع نفيه القول بدليل الخطاب لكن الماوردي في أقضية "الحاوي" نقل عن أبي حامد المروزي وابن سريج أنّ حكم ما عدا الإثبات موقوف على الدليل من الاحتمال. وبالثاني قال القاضي والغزالي وذكراه في بحث المفاهيم، وقال سليم الرازي في "التقريب": إنّه الصحيح (زر، بحر٢، ٣٢٤، ٢٣)
- (إنّما) المكسورة هي الأصل وأنّ المفتوحة فرعها على الصحيح وإذا ثبت هذا الحكم في المكسورة، ثم عرض لها الفتح لقيامها مقام المفرد، فالقياس يقتضي بقاء ذلك المعنى (زر، بحر٢، ٣٣٣، ١٩)

أنواع الإجتهاد

- أنواع (الاجتهاد) ثلاثة هي: أولًا - البيان والتفسير لنصوص الكتاب والسنّة، ثانيًا - القياس على الأشباه والأمثال مما في الكتاب والسنّة، ثالثًا - الرأي الذي لا يعتمد على نص خاص، وإنما على روح الشريعة المبثوثة في جميع نصوصها، معلنة: "أن غاية الشرع إنما هي المصلحة، وحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله"، وأن "ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن" (دوا، دخل، ٧٦، ١٤)

أنواع العام

- (أنواع العام) أولها: عام يراد به العموم قطعًا. وهو العام الذي صحبته عند التكلّم قرينة تنفي احتمال تخصيصه كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود: ٦)، ... وثانيها: عام دخله التخصيص وهو الذي دلّت القرينة على أن المتكلّم قصّر حكمه على بعض أفراده عند التكلّم مثل كثير من النصوص التكليفية، ويسمّى ذلك بالعام المخصوص لأن القرينة تنفي بقاء حكمه على عمومه. وثالثها: عام لم توجد معه إحدى القرينتين لا النافية لاحتمال تخصيصه ولا النافية لبقائه على عمومه، ويسمّى بالعام المحتمل للتخصيص في ذاته (شل، شلص، ٤١٦، ٤)

أنواع القلب

- أنواع القلب: جعل المعلول علّة، والعلّة معلولًا. وإذا أمكن ذلك تبيّن أنّ لا علّة، فإنّ العلّة هي الموجبة، والمعلول هو الحكم الواجب به، كالفرع مع الأصل، فلم يجز أن يكون الحكم علّة والعلّة حكمًا (زر، بحر٥، ٢٩٦، ٢٢)

أنواع القياس

- أنواع القياس أربعة: "قياس العلة" وهو ما جمع فيه بالعلة نفسها. و"قياس الدلالة" وهو ما جمع فيه بدليل العلة ليلزم من اشتراكهما فيه وجودها. و"قياس الشبه" وقد اختلف في تفسيره فقال القاضي يعقوب: هو أن يتردّد الفرع بين حاظر ومبيح فيلحق بأكثرهما شبهًا. وقيل هو الجمع بوصف يوهم اشتماله على المظنة من غير وقوف عليها. وهو صحيح في إحدى الروايتين وأحد قولي الشافعي. و"قياس الطرد" وهو ما جمع فيه بوصف غير مناسب أو ملغى بالشرع وهو باطل (حن، قعد، ٣٨، ٢٢)

- أنواع القياس سبعة: قياس الأولى، والمساوي، والأدنى، والعلّة، والعكس، والتركيب، والدلالة. فالأول: ما قطع فيه بنفي الفارق، أو كان ثبوته فيه ضعيفًا، كقياس الضرب على التأفيف في التحريم، وقياس العمياء على العوراء في المنع من التضحية. والثاني: ما يكون ثبوت الحكم فيه في الفرع مساويًا للأصل، كقياس إحراق مال اليتيم على أكله في التحريم. والثالث: القياس الأدون، كقياس التفاح على البُر في الربا. والرابع: قياس العلّة، وهو ما صرّح فيه بها، نحو: يحرّم النبيذ كالخمر للإسكار. والخامس: قياس العكس، وهو إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع، باعتبار علّة تناقض علّة الأصل. وذلك كما إذا نذر أن يعتكف صائمًا، فلا يصحّ الاعتكاف إلا مع الصوم، وإذا نذر أن يعتكف مصلّيًا صحّ اعتكافه بدونها، وعند عدم نذر الصوم ذهب الشافعي إلى صحّة الاعتكاف بدونه، وأبو حنيفة إلى عدمه، واستدلّ بقياس العكس، وهو لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر؛ وجب بغير النذر، قياسًا على عكسه في الصلاة، فإنها لما لم تجب في النذر لم تجب بدونه. والسادس: قياس الدلالة، وهو ما جمع فيه بلازم العلّة فأثرها فحكمها. فالأول نحو: النبيذ حرام كالخمر، بجامع الرائحة القوية، وهي لازمة للإسكار. والثاني نحو: القتل بمثقل يوجب القياس كالقتل بمحدّد، بجامع الإثم، وهي أثر العلّة التي هي القتل العدوان. والثالث نحو: يقطع الجماعة بالواحد، كما

يقتلون به بجامع وجوب الدّية عليهم في ذلك، حيث كان غير عمد، وهو حكم للعلّة التي هي القطع منهم في الصورة الأولى، والقتل في الصورة الثانية. والسابع: القياس المركّب، وهو ما كان الحكم فيه في الأصل متّفقًا عليه بين المتناظرين، ولا يخلو إما أن يكون ذلك الحكم ثابتًا بعلّتين مختلفتين، كما في قياس حلي البالغة على حلي الصبية في عدم وجوب الزكاة في الأصل متّفق عليه بينهم وبين الحنفية، والعلّة فيه عند الشافعية كونه حليًّا مباحًا، وعند الحنفية كونه مال صبية، فهذا القياس مركّب الأصل (سو، حصل، ٢٤٢، ٢)

أنّى

- حيثما وأين وأنّى للمكان المبهم بمعنى إن مجازًا، فإذا قال: أنت طالق حيث أو أين أو أنّى شئت؛ لم يقع ما لم تشأ، وتتوقّف مشيئتها على المجلس (سو، حصل، ١٩١، ١١)

إنية

- لا يثبت الشيء إلّا بإنيّة ومائيّة (كل، كف١، ٥٥٣، ١٠)

إهانة

- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم، والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالًا، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ﴿أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (يونس: ٨٠) (مل، مرق١، ١٥٦، ١١)

أهل الاجتهاد

- لا يكون الرجل من أهل الاجتهاد في طلب أحكام الحوادث حتى يكون عالمًا بجمل الأصول: من الكتاب، والسنة الثابتة، وما ورد من طريق أخبار الآحاد، وما هو ثابت الحكم منها، ممّا هو منسوخ، وعالمًا بالعام والخاص منها. ويكون عالمًا بدلالات القول بالحقيقة والمجاز، ووضع كل منه موضعه، وحمله على بابه. ويكون مع ذلك عالمًا بأحكام العقول ودلالتها، وما يجوز فيها ممّا لا يجوز. ويكون عالمًا بمواضع الإجماعات من أقاويل الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من أهل الأعصار قبله. ويكون عالمًا بوجوه الاستدلالات، وطرق المقاييس الشرعية، ولا يكتفي في ذلك بعلمه بالمقاييس العقلية، لأن المقاييس الشرعية مخالفة للمقاييس العقلية، وهي طريقة متوارثة عن الصحابة والتابعين، ينقلها خلف عن سلف، فسبيلها أن تؤخذ عن أهلها من الفقهاء الذين يعرفونها (جص، فص٤، ٢٧٣، ٣)

- إذا ابتلي العامي الذي ليس من أهل الاجتهاد

بنازلةٍ، فعليه مساءلة أهل العلم عنها (جص، فص٤، ٢٨١، ٣)

أهل الأهواء

- لفظ "أَهل الأَهواءِ" وعبارة "أَهل البدع" إِنّما تطلق حقيقة على الذين ابتدعوها، وقدّموا فيها شريعة الهوى بالاستنباط والنصر لها، والاستدلال على صحّتها في زعمهم، حتى عدَّ خلافهم خلافًا، وشبههم منظورًا فيها، ومحتاجًا إِلى ردّها والجواب عنها (شط، عصم١، ١١٨، ٢٢)

أهل البدع

- أَهل البدع وقاعدتهم التي يؤسّسون عليها بنيانهم، فإِنّهم يرون أنّ ما ذكره الله في كتابه وما سنَّه نبيّه صلى الله عليه وسلم دون ما اهتدوا إِليه بعقولهم (شط، عصم١، ٩٧، ٢٥)

- لفظ "أَهل الأَهواءِ" وعبارة "أَهل البدع" إِنّما تطلق حقيقة على الذين ابتدعوها، وقدّموا فيها شريعة الهوى بالاستنباط والنصر لها، والاستدلال على صحّتها في زعمهم، حتى عدَّ خلافهم خلافًا، وشبههم منظورًا فيها، ومحتاجًا إِلى ردّها والجواب عنها (شط، عصم١، ١١٨، ٢٢)

- أَهل البدع أَهل الأَهواءِ لأَنّهم اتّبعوا أهواءهم فلم يأْخذوا الأَدلّة الشرعية مأْخذ الإفتقار إِليها، والتعويل عليها، حتى يصدروا عنها، بل قدّموا أَهواءَهم، واعتمدوا على آرائهم، ثم جعلوا الأَدلّة الشرعية منظورًا فيها من وراءِ ذلك، وأَكثر هؤلاءِ هم أَهل التحسين والتقبيح (شط، عصم٢، ٣٩٨، ٢٢)

أهل البيت

- اتفاق أهل البيت ليس بحجة خلافًا للرافضة. لنا: أن أدلّة الإِجماع لا تقع عليهم، لأنهم بعض المؤمنين وبعض الأمة (كلو، تم٣، ٢٧٧، ١٣)

أهل السنة

- أَهل السنة إِنّما يطلق على ناصريها، وعلى من استنبط على وفقها، والحامين لذمارها (شط، عصم١، ١١٩، ٢)

أهل العلم

- ما تقومُ به الحجة على أهل العلم، حتّى يَثبتَ عليهم خبرُ الخاصّة. فقلتُ: خبرُ الواحدِ عن الواحدِ حتى يُنْتَهى به إلى النبيِّ أو مَن انْتَهى به إليه دونَه (شف، رس، ٣٦٩، ٥)
- يقول غيرُهُم من أهل العلمِ: ما عدا النصَّ من الكتاب أو السنة فكان في معناه فهو قياسٌ، والله أعلم (شف، رس، ٥١٦، ٨)

إهلال

- الإِهلال: أصله رفع الصوت. ثم استعمل في التلبية استعمالًا شائعًا. ويعبر به عن الإِحرام (دق، عمد٢، ٨٦، ١)

أهلية

- الأهلية هي صلاحية الشخص للإلزام والالتزام بمعنى أن يكون الشخص صالحًا لأن تلزمه حقوق لغيره، وتثبت له حقوق قبل غيره، وصالحًا لأن يلتزم بهذه الحقوق، وبذلك يتبيّن أن الأهلية ذات شعبتين: إحداهما: أهليته لأن تثبت له حقوق، وأن تثبت عليه حقوق.

والثانية: أهليته لأن ينشئ التزامات على نفسه، وتصرّفات تجعل له حقوقًا قبل غيره. والأولى: تسمّى أهلية الوجوب، هذه تثبت له بمقتضى إنسانيته، فالأصل في ثبوته كونه إنسانًا. والثانية: أهلية الأداء، والأصل في ثبوتها ليس بمجرّد الإنسانية، بل الأصل في ثبوتها التمييز (زه، زهص، ٣٢٩، ١٠)

- أهلية الإنسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه، وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي الأمانة التي أخبر الله عزّ وجلّ بحمل الإنسان لها (برد، برص، ١٣٥، ٧)

- عوارض الأهلية: عوارض الأهلية هي الأمور التي تطرأ على الإنسان بعد كمال أهلية الأداء فتؤثّر فيها بالإزالة كالجنون والنقصان كالعته أو تؤثّر فيها بتغيير بعض الأحكام بالنسبة لمن عرضت له من غير تأثير في أهلية كالسفه والغفلة والدين، وقد تكلّم علماء الحنفية الأصوليون على هذه العوارض فقسّموها إلى عوارض سماوية وهي التي لا كسب للإنسان فيها ولا اختيار وإلى عوارض مكتسبة وهي التي يكون للإنسان فيها كسب واختيار (برد، برص، ١٣٩، ١٩)

- الأهلية. وهي صلاحية الشخص للإلزام والالتزام أي إثبات الحقوق له وعليه (عج، أصل، ٧٥، ١٤)

أهلية الأداء

- المحكوم عليه: هو المكلّف الذي تعلّق حكم الشارع بفعله. ويشترط في المكلّف لصحّة تكليفه شرعًا شرطان: أحدهما: أن يكون قادرًا على فهم دليل التكليف بأن يكون في استطاعته أن يفهم النصوص القانونية التي يكلّف بها من القرآن والسنّة بنفسه أو بالواسطة، لأن من لم يستطع فهم دليل التكليف لا يمكنه أن يمتثل ما كلّف به ولا يتّجه قصده إليه، والقدرة على فهم أدلّة التكليف إنما تتحقّق بالعقل . . . وثانيهما: أن يكون أهلًا لما كلّف به. والأهلية معناها في اللغة: الصلاحية. يقال فلان أهل للنظر على الوقف أي صالح له. وأما في اصطلاح الأصوليين فالأهلية تنقسم إلى قسمين: أهلية وجوب، وأهلية أداء، فأهلية الوجوب هي صلاحية الإنسان لأن تثبت له حقوق وتجب عليه واجبات، وأساسها الخاصة التي خلق الله عليها الإنسان واختصّه بها من بين أنواع الحيوان، وبها صلح لأن تثبت له حقوق وتجب عليه واجبات. وهذه الخاصة هي التي سمّاها الفقهاء الذمّة. فالذمّة هي الصفة الفطرية الإنسانية التي بها ثبتت للإنسان حقوق قبل غيره، ووجبت عليه واجبات لغيره. . . . وأما أهلية الأداء: فهي صلاحية المكلّف لأن تعتبر شرعًا أقواله وأفعاله. بحيث إذا صدر منه عقد أو تصرّف كان معتبرًا شرعًا وترتّبت عليه أحكامه، وإذا صلّى أو صام أو حجّ أو فعل أي واجب كان معتبرًا شرعًا ومسْقطًا عنه الواجب، وإذا جنى على غيره في نفس أو مال أو عرض أخذ بجنايته وعوقب عليها بدنيًا وماليًا (خل، خلص، ١٣٦، ٩)

- الأهلية هي صلاحية الشخص للإلزام والالتزام بمعنى أن يكون الشخص صالحًا لأن تلزمه حقوق لغيره، وتثبت له حقوق قبل غيره، وصالحًا لأن يلتزم بهذه الحقوق، وبذلك يتبيّن أن الأهلية ذات شعبتين: إحداهما: أهليته لأن

تثبت له حقوق، وأن تثبت عليه حقوق. والثانية: أهليته لأن ينشئ التزامات على نفسه، وتصرّفات تجعل له حقوقًا قبل غيره. والأولى: تسمّى أهلية الوجوب، هذه تثبت له بمقتضى إنسانيته، فالأصل في ثبوته كونه إنسانًا. والثانية: أهلية الأداء، والأصل في ثبوتها ليس بمجرّد الإنسانية، بل الأصل في ثبوتها التمييز (زه، زهص، ٣٢٩، ١٨)

- أهلية الأداء هي أهلية المعاملة بمعنى أن يكون الشخص صالحًا لاكتساب حقوق من تصرّفاته، وإنشاء حقوق لغيره بهذه التصرّفات، وهي تقترن في كمالها بالتكليف الشرعي، وحدهما هو البلوغ رشيدًا، ولقد عرّفها علماء الأصول تعريفًا يعمّ المعلامات والعبادات، فقالوا إنها صلاحية الإنسان تصدر عنه أفعال معتبره شرعًا، بحيث يكون مؤاخذة بها، فيصدر عنه تصرّفات شرعية ملزمة. ومناط هذه الأهلية هو العقل، فإذا كمل العقل ثبت أهلية أداء كاملة، وإذا نقص العقل ثبتت أهلية أداء ناقصة، وإذا فقد العقل لم تثبت أهلية أداء مطلقًا، وعلى هذا يترتّب أمران: أولهما: أن أهلية الأداء قسمان: أهلية أداء كاملة، وهي تثبّت عند كمال العقل ببلوغ الشخص بالنسبة للتكليفات الشرعية، وبالبلوغ مع الرشد بالنسبة للمعاملات المالية، وأهلية أداء ناقصة، وهي تكون بالنسبة للصبي المميّز ومن يشبهه، وهي لا تكون إلا في المعاملات المالية وسائر العقود والتصرّفات، أما التكليفات الشرعية من صوم وصلاة وحجّ وغيرها فالصبي المميّز فيها كغير المميّز. الأمر الثاني: أن أدوار الإنسان بعد ولادته بالنسبة لأهلية الأداء تتبع سنة فيكون له بعد الولادة ثلاثة أدوار (زه، زهص، ٣٣٢، ٢٠)

- أهلية الأداء: صلاحية المكلّف لأن تعتبر أقواله وأفعاله شرعًا بحيث إذا صدر منه عقد أو تصرّف ترتّب عليه حكمه وإذا صلّى أو صام أو حجّ اعتبر ذلك شرعًا وسقط عنه الواجب وإذا جنى على غيره أخذ بجنايته وعوقب عليها بدنيًّا وماليًّا (برد، برص، ١٣٦، ٤)

- أهلية الأداء: لأهلية الأداء نوعان: أهلية أداء قاصرة، وأهلية أداء كاملة. أهلية الأداء القاصرة: هي التي تثبت للإنسان من مناهزته السابعة من عمره حتى البلوغ، إذ هذه المدّة يكون الإنسان فيها ناقص العقل فلا يطالب بأداء شيء من العبادات كالصلاة والصوم والحجّ إلا على جهة التأديب والتهذيب أو التعوّد ولا يؤاخذ بأقواله مؤاخذة بدنية. . . . أهلية الأداء الكاملة: وهي التي تثبت للإنسان منذ ظهور علامة من علامات البلوغ المعروفة أو منذ تمام الخامسة عشرة عند أكثر الفقهاء، فمنذ بلوغ الإنسان تثبت له أهلية أداء كاملة فيصحّ من البالغ العاقل جميع العقود والتصرّفات الشرعية وتترتّب عليها آثارها. وكما يصحّ منه ذلك يؤاخذ بأعماله الصادرة منه مؤاخذة كاملة (برد، برص، ١٣٧، ٨)

أهلية الأداء القاصرة

- أهلية الأداء: لأهلية الأداء نوعان: أهلية أداء قاصرة، وأهلية أداء كاملة. أهلية الأداء القاصرة: هي التي تثبت للإنسان من مناهزته السابعة من عمره حتى البلوغ، إذ هذه المدّة يكون الإنسان فيها ناقص العقل فلا يطالب بأداء شيء من العبادات كالصلاة والصوم والحجّ إلا على جهة التأديب والتهذيب أو التعوّد ولا يؤاخذ بأقواله مؤاخذة بدنية. . . .

أهلية الأداء الكاملة: وهي التي تثبت للإنسان منذ ظهور علامة من علامات البلوغ المعروفة أو منذ تمام الخامسة عشرة عند أكثر الفقهاء، فمنذ بلوغ الإنسان تثبت له أهلية أداء كاملة فيصحّ من البالغ العاقل جميع العقود والتصرّفات الشرعية وتترتّب عليها آثارها. وكما يصحّ منه ذلك يؤاخذ بأعماله الصادرة منه مؤاخذة كاملة (برد، برص، ١٣٧، ١٠)

أهلية الأداء الكاملة

- أهلية الأداء: لأهلية الأداء نوعان: أهلية أداء قاصرة، وأهلية أداء كاملة. أهلية الأداء القاصرة: هي التي تثبت للإنسان من مناهزته السابعة من عمره حتى البلوغ، إذ هذه المدّة يكون الإنسان فيها ناقص العقل فلا يطالب بأداء شيء من العبادات كالصلاة والصوم والحجّ إلا على جهة التأديب والتهذيب أو التعوّد ولا يؤاخذ بأقواله مؤاخذة بدنية. . . . أهلية الأداء الكاملة: وهي التي تثبت للإنسان منذ ظهور علامة من علامات البلوغ المعروفة أو منذ تمام الخامسة عشرة عند أكثر الفقهاء، فمنذ بلوغ الإنسان تثبت له أهلية أداء كاملة فيصحّ من البالغ العاقل جميع العقود والتصرّفات الشرعية وتترتّب عليها آثارها. وكما يصحّ منه ذلك يؤاخذ بأعماله الصادرة منه مؤاخذة كاملة (برد، برص، ١٣٨، ٦)

أهلية الإنسان

- أهلية الإنسان للشيء: صلاحيته لصُدور ذلك الشيء وطلبه منه وهي في لسان الشرع: عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه (بخ، بزد٤، ٣٩٣، ٥)

أهلية قاصرة

- الأهلية الكاملة: عبارة عن بلوغ القدرتين أولى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع. والقاصرة: عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما أو بلوغ إحداهما درجة الكمال ثم الشرع بنى على الأهلية القاصرة صحّة الأداء وعلى الكاملة وجوب الأداء وتوجّه الخطاب، لأنه لا يجوز إلزام الأداء على العبد في أول أحواله (بخ، بزد٤، ٤١١، ١٦)

أهلية القياس

- أهلية القياس، القياس لا يصحّ إلا من مجتهد، فأهلية القياس هي أهلية الاجتهاد، لأنه أبرز ضروبه، فلا يقيس إلا من توفّرت فيه شروط الاجتهاد. وهي العلم بأحكام القرآن وما فيه من عام وخاص ومطلق ومقيّد وناسخ ومنسوخ والعلم بالسنّة كذلك مع معرفة أسانيدها ودرجاتها وأقوال السلف ومواضع الإجماع والاختلاف ومعرفة معنى القياس الصحيح وشروطه وكيفية القياس ولسان العرب مع كونه صحيح العقل (شل، شلص، ٢٥٣، ٧)

أهلية كاملة

- الأهلية الكاملة: عبارة عن بلوغ القدرتين أولى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع. والقاصرة: عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما أو بلوغ إحداهما درجة الكمال ثم الشرع بنى على الأهلية القاصرة صحّة الأداء وعلى الكاملة وجوب الأداء وتوجّه الخطاب، لأنه لا يجوز إلزام الأداء على العبد في أول أحواله (بخ، بزد٤، ٤١١، ١٤)

أهلية الوجوب

- الأهلية هي صلاحية الشخص للإلزام والالتزام بمعنى أن يكون الشخص صالحًا لأن تلزمه حقوق لغيره، وتثبت له حقوق قبل غيره، وصالحًا لأن يلتزم بهذه الحقوق، وبذلك يتبيّن أن الأهلية ذات شعبتين: إحداهما: أهليته لأن تثبت له حقوق، وأن تثبت عليه حقوق. والثانية: أهليته لأن ينشئ التزامات على نفسه، وتصرّفات تجعل له حقوقًا قبل غيره. والأولى: تسمّى أهلية الوجوب، هذه تثبت له بمقتضى إنسانيته، فالأصل في ثبوته كونه إنسانًا. والثانية: أهلية الأداء، والأصل في ثبوتها ليس بمجرّد الإنسانية، بل الأصل في ثبوتها التمييز (زه، زهص، ٣٢٩، ١٦)

- أهلية الوجوب: صلاحية الإنسان لأن يكون له حقوق وعليه واجبات وأساس ثبوت هذه الأهلية الحياة، ولهذا كانت موجودة منذ بدء ظهور الحياة في الإنسان إلى انتهائها، وهذه الأهلية لا تثبت إلا بعد وجود ذمّة صالحة لأن الذمّة هي محل الوجوب ولهذا يضاف إليها ولا يضاف إلى غيرها بحال، ولهذا اختصّ الإنسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمّة (برد، برص، ١٣٥، ١٥)

- أهلية الوجوب: لأهلية الوجوب نوعان: أهلية وجوب ناقصة وأهلية وجوب كاملة. فأما أهلية الوجوب الناقصة فهي التي تثبت للإنسان وهو جنين في بطن أمه إذ له في هذه الحالة اعتباران: أحدهما من جهة أنه كجزء من أمه ينتقل بانتقالها ويقرّ بقرارها، وثانيهما من جهة أنه نفس مستقلّة بحياة خاصة وعمّا قريب ستنفصل هذه النفس عن الأم وتصير إنسانًا قائمًا بذاته. . . . وأما أهلية الوجوب الكاملة فهي التي تثبت للإنسان منذ ولادته فالإنسان حين يولد يصلح لاكتساب الحقوق وتحمّل الواجبات إما إصالة وإما نيابة فحتى يبلغ يؤدّي الولي عنه بعض الواجبات كالنفقات والزكاة وصدقة الفطر. أما بعد البلوغ فيؤدّي الواجبات عليه بنفسه دون نيابة عنه (برد، برص، ١٣٦، ١١)

أهلية وجوب

- المحكوم عليه: هو المكلّف الذي تعلّق حكم الشارع بفعله. ويشترط في المكلّف لصحّة تكليفه شرعًا شرطان: أحدهما: أن يكون قادرًا على فهم دليل التكليف بأن يكون في استطاعته أن يفهم النصوص القانونية التي يكلّف بها من القرآن والسنّة بنفسه أو بالواسطة، لأن من لم يستطع فهم دليل التكليف لا يمكنه أن يمتثل ما كلّف به ولا يتّجه قصده إليه، والقدرة على فهم أدلّة التكليف إنما تتحقّق بالعقل . . . وثانيهما: أن يكون أهلًا لما كلّف به. والأهلية معناها في اللغة: الصلاحية. يقال فلان أهل للنظر على الوقف أي صالح له. وأما في اصطلاح الأصوليين فالأهلية تنقسم إلى قسمين: أهلية وجوب، وأهلية أداء، فأهلية الوجوب هي صلاحية الإنسان لأن تثبت له حقوق وتجب عليه واجبات، وأساسها الخاصة التي خلق الله عليها الإنسان واختصّه بها من بين أنواع الحيوان، وبها صلح لأن تثبت له حقوق وتجب عليه واجبات. وهذه الخاصة هي التي سمّاها الفقهاء الذمّة. فالذمّة هي الصفة الفطرية الإنسانية التي بها ثبتت للإنسان حقوق قبل غيره، ووجبت عليه واجبات لغيره. . . . وأما أهلية الأداء: فهي صلاحية المكلّف لأن تعتبر

شرعًا أقواله وأفعاله. بحيث إذا صدر منه عقد أو تصرّف كان معتبرًا شرعًا وترتّبت عليه أحكامه، وإذا صلّى أو صام أو حجّ أو فعل أي واجب كان معتبرًا شرعًا ومسْقطًا عنه الواجب، وإذا جنى على غيره في نفس أو مال أو عرض أخذ بجنايته وعوقب عليها بدنيًا وماليًا (خل، خلص، ١٣٥، ٢٣)

أهلية الوجوب الكاملة

- أهلية الوجوب: لأهلية الوجوب نوعان: أهلية وجوب ناقصة وأهلية وجوب كاملة. فأما أهلية الوجوب الناقصة فهي التي تثبت للإنسان وهو جنين في بطن أمه إذ له في هذه الحالة اعتباران: أحدهما من جهة أنه كجزء من أمه ينتقل بانتقالها ويقرّ بقرارها، وثانيهما من جهة أنه نفس مستقلّة بحياة خاصة وعمّا قريب ستنفصل هذه النفس عن الأم وتصير إنسانًا قائمًا بذاته. . . . وأما أهلية الوجوب الكاملة فهي التي تثبت للإنسان منذ ولادته فالإنسان حين يولد يصلح لاكتساب الحقوق وتحمّل الواجبات إما إصالة وإما نيابة فحتى يبلغ يؤدّي الولي عنه بعض الواجبات كالنفقات والزكاة وصدقة الفطر. أما بعد البلوغ فيؤدّي الواجبات عليه بنفسه دون نيابة عنه (برد، برص، ١٣٧، ٤)

أهلية الوجوب الناقصة

- أهلية الوجوب: لأهلية الوجوب نوعان: أهلية وجوب ناقصة وأهلية وجوب كاملة. فأما أهلية الوجوب الناقصة فهي التي تثبت للإنسان وهو جنين في بطن أمه إذ له في هذه الحالة اعتباران: أحدهما من جهة أنه كجزء من أمه ينتقل بانتقالها ويقرّ بقرارها، وثانيهما من جهة أنه نفس مستقلّة بحياة خاصة وعمّا قريب ستنفصل هذه النفس عن الأم وتصير إنسانًا قائمًا بذاته. . . . وأما أهلية الوجوب الكاملة فهي التي تثبت للإنسان منذ ولادته فالإنسان حين يولد يصلح لاكتساب الحقوق وتحمّل الواجبات إما إصالة وإما نيابة فحتى يبلغ يؤدّي الولي عنه بعض الواجبات كالنفقات والزكاة وصدقة الفطر. أما بعد البلوغ فيؤدّي الواجبات عليه بنفسه دون نيابة عنه (برد، برص، ١٣٦، ١٢)

أو

- (أوْ) لتناول أحد المذكورين، ولهذا لو قال: هذا حرّ أوْ هذا، كان بمنزلة قوله أحدهما حرّ، حتى كان له ولاية البيان (شش، شلشا، ٢١٣، ٣)
- قد يكون. (أو) بمعنى (حتّى) قال الله تعالى ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ (آل عمران: ١٢٨) قيل معناه: حتّى يتوب عليهم (شش، شلشا، ٢١٨، ١٠)
- "أو" فإن أهل اللغة قالوا هي للشك أو للتخيير وأصلُها أنها تتناول أحد ما تدخل عليه لا جميعه وهذا حقيقتها وبابها (جص، فص١، ٨٩، ١)
- إذا دخلت (أو) على الإثنين أثبتت أحدهما بغير عينه، وكل واحد منهما إذا فعل على الانفراد كان فاعلًا بموجب حكم الآية لا (على) معنى الجمع (جص، فص١، ٨٩، ١٥)
- قد تجيء "أو" بمعنى "الواو" (جص، فص١، ٩٠، ١)
- أو – للشك وللتخيير مثل: قولك خذ هذا أو

هذا. فإنما ملكت أخذ أحدهما وفي الشك قولك: جاءني زيد أو عمرو. فلم تقطع بمجيء أحدهما بعينه لكن حقّقت أن أحدهما أتاك ولم تعينه (حز، حكا١، ٥١، ١٨)

- "أو" لا توجب تساوي ما عطف بها واجتماعه. وإنما يوجب ذلك الواو والفاء وثم (حز، حكا٣، ٧٥، ١١)

- "أو": فلها سبعةُ مواضع: تكون للشك، نحو قولك: رأيتُ زيدًا أو عمرًا. وتكون للتخيير، نحو قولك: كُلِ السمكَ أو اشربِ اللبنَ. وتكون بمعنى الواو، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ (الصافات: ١٤٧). وتكون لتساوي الجنسين فيمَا تتناوله من حظر أو إباحة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٢٤). وتكون للتقسيم، نحو قولك: لا يخلو الجسمُ أن يكونَ ساكنًا أو متحركًا. وتكون للإبهام، كقولك: رأيت زيدًا أو عمرًا إذا كنتَ عالمًا بمن رأيتَ منهما، ولم تُرِدْ أن تعينه للسائل. وتكون بمعنى "إلى" أن كقولك: لأُلْزِمَنَّكَ أو تقضيَني حقِّي (بج، حكف١، ٦١، ٦)

- (أو) تدخل في الشك للخبر تقول كلّمني زيد أو عمرو وتدخل في التخيير في الأمر (شي، جا، ٣٥، ١٨)

- أو فهي كلمة تدخل بين اسمين أو فعلين، وموجبها باعتبار أصل الوضع يتناول أحد المذكورين (سر، صوس١، ٢١٣، ٢)

- "أو" فإنها تدخل في ثلاث مواضع. أحدها: في الخبر والاستخبار، فتكون فيهما للشك نقول: رأيت زيدًا أو عمرًا فهذا إخبار مشكوك فيما أخبر، وأما الاستخبار فتقول أعندك زيد أو عمرو؟ والثاني: يدخل في الأمر والإباحة للتخيير: فأما في الأمر فكقوله تعالى: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (المائدة ٨٩). وأما الإباحة: فكقولك: إجلس مع أحمد أو الشافعي. والثالث: يدخل في النهي تارة للجمع، وتارة للتخيير كقول الرجل: لا تدخل إلا هذه الدار أو هذه الدار. وأما الجمع: فكقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٢٤) معناه آثمًا وكفورًا (كلو، تم١، ١١٠، ١)

- "أو" فإنها تدخل بين إسمين أو فعلين فيتناول أحد المذكورين هذا موضوعها الذي وضعت له، يُقال: جاءني زيد أو عمرو أي أحدهما ولم يوضع للشك وليس الشك بأمر مقصود يُقصد بالكلام وضعًا (بخ، بزد٢، ٢٦٦، ٢)

- "أو" في مَوضع الابتداء للتخيير والتوكيل إنشاء والتخيير لا يمنع الامتثال (بخ، بزد٢، ٢٧٢، ٢)

- أو من حروف العطف للشك من المتكلّم نحو قالو لبثنا يومًا أو بعض يوم والإبهام على السامع نحو أتاها أمرنا ليلًا أو نهارًا والتخيير بين المعطوفين سواء امتنع الجمع بينهما نحو خُذ من مالي ثوبًا أو دينارًا أم جاز نحو جالس العلماء أو الوعاظ، وقصر ابن مالك وغيره التخيير على الأوّل وسمّوا الثاني بالإباحة ومطلق الجمع كالواو نحو. وقد زعمت ليلى بأنّي فاجر. لنفسي تقاها أو عليها فجورها، أي وعليها. والتقسيم نحو الكلمة إسم أو فعل أو حرف أي مقسّمة إلى الثلاثة تقسيم الكلّي إلى جزئياته فيصدق على كل منها. وبمعنى إلى فينصب بعدها المضارع بأن مضمرة نحو لألزمنّك أو تقضيني حقي أي إلى أن

تقضينيه. والإضراب كبل نحو وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون أي بل يزيدون (سب، عطر١، ٤٣٧، ٧)

- أو: لأحد الشيئين أو الأشياء شاكًا كان أو إبهامًا تخييرًا كان أو إباحة، فإن كانا مفردين أفادا ثبوت الحكم لأحدهما، وإن كانا جملتين أفاد حصول مضمون أحدهما، ولذلك يفرد ضميرهما نحو زيد، أو عمرو قام، ولا تقل: قاما. بخلاف الواو فتقول: زيد وعمرو قاما، ولا تقل: قام. وحقيقتها أنّها تفرد شيئًا من شيء، ووجوه الإفراد تختلف فتتقارب تارة وتتباعد أخرى حتى توهم أنّها قد تضادت، وهي في ذلك ترجع إلى الأصل الذي وضعت له، وقد وضعت للخبر والطلب، فأما في الخبر فمعناها الأصلي قيام الشكّ، فقولك: زيد أو عمرو قام، أصله أنّ أحدهما قام (زر، بحر٢، ٢٧٨، ٢٠)

- النهي إذا دخل على "أو" التي للإباحة حظر الكل جملة وتفصيلًا كما في: لا تتعلّم الشعر أو أحكام النجوم، فهي نهي جمعًا وإفرادًا كما كان له في الأمر في الإباحة فعلهما جمعًا وإفرادًا، وإذا دخل على "أو" التي للتخيير كقولك: لا تأخذ درهمًا أو دينارًا فالأشبه في أنّه يجب عليه الامتناع من أحدهما (زر، بحر٢، ٢٨٢، ٢١)

- "أو" لها استعمالان في التخيير: أحدهما: أن يستوي طرفاه عند المأمور ولا يؤمر فيه باجتهاد، كآية الكفارة. والثاني: أن يكون مأمورًا فيه بالاجتهاد، كقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ (محمد: ٤) فإنّ الإمام يتخيّر في الأسير تخيّر اجتهاد ومصلحة لا تشهٍّ. وقد تدخل "أو" للتبعيض والتفصيل، وهو أن يذكر عن جماعة قولين مختلفين على أنّ بعضهم قال أحد القولين وبعضهم قال أحد القولين وبعضهم قال القول الآخر، كقولك: أجمع القوم، فقالوا: حاربوا أو صالحوا أي: قال بعضهم حاربوا. وقال بعضهم صالحوا (زر، بحر٢، ٢٨٤، ٨)

- قد تستعار "أو" لحتّى إذا وقع بعدها مضارع منصوب، نحو لألزَمّنك حتى تعطيني، ولهذا قال النحاة: إنّها بمعنى "إلى" لأنّ الفعل الأول يمتدّ إلى وقوع الثاني، أو يمتدّ في جميع الأوقات إلى وقت وقوع الثاني بعده فينقطع امتداده (زر، بحر٢، ٢٨٥، ٣)

- (أو) من حروف العطف (للشكّ) من المتكلّم نحو قالوا لبثنا يومًا أو بعض يوم، ونحو ما أدري أسلم أو ودّع وقول الحريري إنّها فيه للتقريب (نص، لب، ٥٣، ٩)

- (أو) للإبهام على السامع نحو أتاها أمرنا ليلًا أو نهارًا، (وللتخيير) بين المتعاطفين سواء امتنع الجمع بينهما نحو خذ من مالي درهمًا أو دينارًا أم جاز نحو جالس العلماء أو الزهّاد وقصر ابن مالك وغيره التخيير على الأول وسمّوا الثاني بالإباحة. وقال الزركشي الظاهر أنهما قسم واحد لأن حقيقة الإباحة التخيير وإنما امتنع في خذ درهمًا أو دينارًا للقرينة العرفية لا من مدلول اللفظ، كما أنّ الجمع بين العلماء والزهّاد وصف كمال لا نقص (ولمطلق الجمع) كالواو نحو: وقد زعمت ليلى بأني فاجر لنفسي تقاها أو عليها فجورها أي وعليها، (وللتقسيم) نحو الكلمة اسم أو فعل أو حرف أي مقسّمة إلى الثلاثة تقسيم الكلّي إلى جزئيّاته فتصدق على كل منها ونحو السكنجبين خلّ أو ماء أو عسل، تقسيمه إلى

الثلاثة تقسيم الكلّ إلى أجزائه فلا يصدّق على كل منها، (وبمعنى إلى) المساوية لإلا فتنصب المضارع بأن مضمرة نحو لألزمنك أو تقضيني حقّي إلى أن تقضينيه، (وللإضراب) كبل نحو وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون أي بل يزيدون أخبر عنهم أولًا بأنهم مائة ألف نظرًا لغلط الناس (نص، لب، ٥٣، ١١)

- تستعار أو (للغاية) أي للدلالة على أنّ ما بعدها غاية لما قبلها، وهي ما ينتهي أو يمتدّ إليه الشيء (قبل مضارع منصوب وليس قبلها) أي أو (مثله)، أي مضارع منصوب بل فعل ممتدّ (كلألزمنّك أو تعطيني) حقّي، فإنّ المراد أنّ ثبوت اللزوم ممتدّ إلى وقت إعطاء الحقّ (با، يسر٢، ٩٦، ٢)

- (أو) إسمين أو فعلين أو أكثر، فإن كانا مفردين تفيد ثبوت الحكم لأحدهما وإن كانا جملتين تفيد حصول مضمون أحدهما. (قوله فيجب أن تجعل الحرية ثابتة الخ) قال في التلويح وهذا معنى كونه إنشاء شرعًا وعرفًا أخبارًا حقيقة ولغة. (قوله بطريق الاقتضاء) هو ما يقدر لصحّة الكلام. (قوله تصحيحًا لمدلوله اللغوي) لأنه وضع للإخبار لغة. (قول المصنّف فأوجب التخيير الخ) أي من حيث إنه إنشاء شرعًا يوجب التخيير أي يكون له ولاية إيقاع هذا العتق في أيّهما شاء ويكون هذا الإيقاع إنشاء ومن حيث إنه إخبار لغة يوجب الشكّ ويكون إخبارًا بالمجهول، فعليه أن يظهر ما في الواقع وهذا الإظهار لا يكون إنشاء بل إظهارًا لما هو الواقع. فلما كان للبيان وهو تعيين أحدهما شبهان شبه الإنشاء وشبه الإخبار عملنا بهما فمن حيث إنه إنشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان فلا يصحّ في الميت ومن حيث إنه إخبار قلنا يجبر على البيان وقول الشرح كلمة أو صوابه لفظًا ولقوله فأوجب بضميرًا يذكر (عا، نسم، ٨٧، ١٤)

- أو ذكر لها المتأخّرون معاني انتهت إلى اثني عشر: أحدها إبهام وهو إخفاء المتكلّم مراده على السامع قال الله تعالى ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ: ٢٤). الثاني التخيير وتقع بعد الطلب نحو كن عالمًا أو متعلّمًا وقال قوم ما يمتنع فيه الجمع نحو تزوّج هندًا أو اختها. الثالث وقوع الشكّ من قبل المتكلّم نحو قوله تعالى ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ (الكهف: ١٩). الرابع الجمع المطلق كالواو وهو مذهب الجرمي وأهل الكوفة. الخامس التقسيم نحو الاسم إما معرب أو مبني. السادس الإباحة وهي ما يقع الطلب بعدها نحو جالس المحدثين أو المفسّرين وأكثر ورودها للإباحة في التشبيه نحو فهي كالحجارة أو أشدّ قسوة ذكره ابن مالك. السابع الإضراب كبل ويشترط في ذلك عند سيبويه إعادة العامل وتقدّم نهي أو نفي وقال الكوفيون وغيرهم تأتي للإضراب مطلقًا واو في قوله تعالى ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ (الصافات: ١٤٧) بمعنى بل وهو قول الفراء، وقال بعضهم بمعنى الواو وفيها أقوال للبصريين. الثامن التقريب نحو ما أدري أسلم أو ودع قاله الحريري. التاسع الشرطية نحو لأضربنه عاش أو مات أي إن عاش أو مات بعد الضرب قاله ابن الشجري. العاشر أن تكون بمعنى إلى نحو لألزمنك أو تعطيني حقي. الحادي عشر أن تكون للاستثناء كقوله: وكنت إذا غمزت قناة قوم كسرت كعوبها أو تستقيما. الثاني عشر التبعيض كما في قوله تعالى ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا

﴿أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟﴾ (البقرة: ١٣٥) والضمير في قالوا لليهود والنصارى فاليهود قالوا للنصارى كونوا هودًا والنصارى قالوا لليهود كونوا نصارى فالتبعيض دلّ عليه (صد، أمل، ٢١، ١١)

- أو العاطفة، وهي بعد الخبر للشكّ، نحو: ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ (الكهف: ١٩) أو للتشكيك، نحو: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ: ٢٤) وهي بعد الطلب للإباحة إذا جاز الجمع بين المتعاطفين، نحو: جالس الحسن أو ابن سيرين، وللتخيير إذا لم يجز الجمع، نحو تزوّج هندًا أو أختها، وتكون بمعنى الواو، نحو قوله: وقد زعمت ليلى بأني فاجر لنفسي تقاها أو عليَّ فجورها وللتقيم، نحو: الكلمة اسم أو فعل أو حرف، أي منقسمة إلى الثلاثة تقسيم الكلّي إلى جزئياته، وبمعنى إلى، فينصب بعدها المضارع بأن مضمرة، نحو: لألزمنك أو تقضيني حقّي، أو بمعنى إلّا، نحو: لأقتلنَّ الكافر أو يسلم، أي إلّا أن يسلم، وبمعنى بل، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَـٰهُ إِلَىٰ مِا۟ئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ (الصافات: ١٤٧) وللتقريب، نحو: ما أدري أسلّم أو ودع، وما أدري أأذن أو أقام، لمن قصر تسليمه وأسرع في أذاته (سو، حصل، ١٧٦، ٢)

أوامر

- الأوامر في نسخها وإثباتها تنقسم أقسامًا أربعة لا خامس لها. فقسمٌ ثبتَ لفظه وحكمه، وقسمٌ ارتفعَ حكمه ولفظه، وقسمٌ ارتفعَ لفظه وبقي حكمه، وقسمٌ ارتفعَ حكمه وبقي لفظه (حز، حكا٤، ٦١، ١٣)

- النسخ إنما يقعُ على الأمر، ولا يجوز أن يقعَ على المأمور به أصلًا، لأن المأمور به هو فعلنا (حز، حكا٤، ٦٥، ٩)

- الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساو في دلالة الإقتضاء؛ والتفرقةُ بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تعلم من النصوص؛ وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم. وما حصل لنا الفرق بينها إلّا باتّباع المعاني، والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع؟ وبالاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرّد الصيغة، وإلّا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلّا على قسم واحد (شط، وفق٣، ١٥٣، ١)

- الأوامر والنواهي غير الصريحة فضروب. أحدها ما جاء مجيء الأخبار عن تقرير الحكم، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ (البقرة: ١٨٣) ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَـٰدَهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٣٣) ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٤١) ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ﴾ (المائدة: ٨٩) وأشباه ذلك ممّا فيه معنى الأمر. فهذا ظاهر الحكم، وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهي. والثاني ما جاء مجيء مدحه أو مدح فاعله في الأوامر، أو ذمّه أو ذمّ فاعله في النواهي، وترتيب الثواب على الفعل في الأوامر وترتيب العقاب في النواهي، أو الإخبار بمحبة الله في الأوامر، والبغض والكراهية أو عدم الحب في النواهي... والثالث ما يتوقّف عليه المطلوب: كالمفروض في مسألة "ما لا يتمّ الواجب إلّا به" وفي مسألة "الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضدّه" و"كون المباح مأمورًا به" بناءً على قول الكعبي، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهي

التي هي لزومية للأعمال، لا مقصودة لأنفسها؛ وقد اختلف الناس فيها وفي اعتبارها (شط، وفق٣، ١٥٥، ٨)

أوامر في الشريعة

- الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحدًا وأنّها لا تدخل تحت قصد واحد، فإنّ الأوامر المتعلّقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلّقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكمّلة للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وازن واحد، كالطلب المتعلّق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس ولا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات. والحاجياتُ كذلك؛ فليس الطلب بالنسبة إلى الممتعات المباحة التي لا معارض لها كالطلب بالنسبة إلى ما له معارض كالتمتّع باللذات المباحة مع استعمال القرض والسلم والمساقاة وأشباه ذلك؛ ولا أيضًا طلب هذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة؛ ولا طلب هذه كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق. وكذلك التحسينيات حرفًا بحرف (شط، وفق٣، ٢٠٩، ١)

أوصاف طردية

- الأوصاف الطردية نوعان: نوع منها أوصاف فاسدة في ذواتها لخلوها من التأثير والملائمة. ونَوع منها أوصاف صحيحة في أنفسها لكونها ملائمة ومؤثّرة، إلا أن أهل الطّرد تمسّكوا باطّرادها لا بتأثيرها ومناسبتها إذ المنظور عندهم نفس الاطراد لا غير (بخ، بزد٤، ١٧٥، ٦)

أولى

- الأولىٰ لا يخلو إما أن يكون أولىٰ عقلًا وهو باطل. وإما أن يكون أولَى بمعنى أنه عَلَمٌ على الحكم دون غيره، فهو الحق دون غيره إذًا، وما سواه خطأ (جون، جه، ٦٧، ١٢)

- قيل: لفظ "أوْلى" ما وضع إلّا للترجيح، فلا يصحّ استعمالها إلّا للترجيح؟ قيل: بل وُضع للتنبيه، على أنّ الذي وقع الاتفاق من المعنى الموجِب للحكم، فهو في موضع النزاع أظهر وأكثر (جون، جهك، ٣٧٨، ٨)

أوليات

- الأوليات: وهي العقليات المحضة التي قضى العقل بمجرده بها من غير استعانة بحسّ وتخيّل، كعلم الإنسان بوجود نفسه وأن القديم ليس بحادث واستحالة اجتماع الضدّين (قد، روض، ٢٧، ٧)

- الضروريات منها المشاهدات الباطنة وهي ما لا يفتقر إلى عقل كالجوع والألم ومنها الأوّليات، وهي ما يحصل بمجرّد العقل كعلمك بوجودك وأن النقيضين يصدّق أحدهما، ومنها المحسوسات، وهي ما يحصل بالحسّ، ومنها التجربيات، وهي ما يحصل بالعادة كإسهال المسهّل والإسكار، ومنها المتواترات، وهي ما يحصل بالأخبار تواترًا كبغداد ومكّة (حا، تلو١، ٨٩، ٢٦)

- الأوليات: تُقبل بغريزة العقل، مثل الكل أعظم من الجزء (عج، أصل، ٢٠٠، ١٤)

أي

- أيُّ فإنَّها تقع لمن يعقل ولما لا يَعْقِلُ، وهي من ألفاظ العموم. وحكى القاضي أنّ لها ثلاثة

مواضع: الاستفهام: نحو قولك: بأيِّهِمْ مررتَ، والشرط نحو قولك: أيّهم تَرَ يَأْتِكَ. وبمعنى الذي نحو قولك: جاءني أيُّهم في الدَّارِ. زاد غيره من النحاة فيما حكاه ... وجهين: أحدُهما: أن تكون صفةً نحو قولك: مررتُ برجل أيِّ رَجُلٍ. والثاني: أن تكون بمعنى الحال نحو قولك: مررتُ بزيد أيَّ رَجُلٍ، وقد يجوز فيها وجهٌ سادسٌ وهو: أن تكونَ موصوفةً نحو قولك: مررتُ بأيٍّ معجبٍ لك (بج، حكف١، ٥٧، ٣)

- العموم ثمانية ألفاظ: لفظ الجمع: كالمسلمين، والمؤمنين، والأبرار، والفجار. ولفظ الجنس: كالحيوان، والإبل، والناس. والألفاظ الموضوعة للنفي، نحو قولك: ما جاءني من أحد. والألفاظ المبهمة: كـ "مَن" فيمَن يعقل، و"ما" في ما لا يعقل، و"أي" فيهما، و"أين" في المكان، و"متى" في الزمان، و"هذان"، و"هؤلاء". والأسماء الموضوعة للاستيعاب: كالكل، والجميع والعول، والشُّمول، والاستيعاب، والاستيفاء، وضمير التثنية. والجمع: نحو قولك: أنتما، وأنتم، وعليكما، وعليكم. وما جرى مجراه. والإسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، وهذا على حزبين: فإن علم أنه أريد به العهد حمل عليه، وإنْ لم ترد معه قرينة تدل على العهد فقد اختلف أصحابنا فيه (بج، حكف١، ١٢٩، ١٢)

- (أي) تدخل في الاستفهام والشرط والجزاء والخبر (شي، جا، ٣٤، ٢٤)

- "أيّ" فلا يكون إلّا بعد "ما" حتى إذا قال: ما ثوبك؟ فقال: قطن، كان جوابًا مبهمًا فتقول: أيّ قطن. فكان دخول "ما" للجنس. ودخول "أي" لتنويع الجنس. فكان أخصَّ مِن "ما" فلذلك كان بعد "ما" و"من" يؤكّد "ما". وعمومَها: أنّه يستفهم به عمّن لا يعقل (جون، جهك، ٧٥، ١٣)

- اختلفَ الناسُ في صيغةِ "كلٌّ"، و"جميع"، و"أيٌّ"، و"ما"، و"مَنْ" في المجازَاةِ، والاستفهام. فذهبت المعتزلةُ، وجماعةٌ من الفقهاءِ: إلَى أنَّها للعمومِ فقط؛ وهو المختار. وأنكرت الواقفيّةُ ذلكَ (رز، مح١، ٥٢٣، ٢)

- صيغةَ "مَنْ"، و"مَا"، و"أَيٌّ" في المجازاةِ - يصحُّ إدخالُ لفظِ "الكلِّ" عليها تارةً، و"البعضِ" أخرَى؛ تقولُ: كلُّ مَنْ دخَلَ داري فأكرِمْهُ، بعضُ من دخلَ داري فأكرِمْهُ" (رز، مح١، ٥٧٠، ٤)

- أي بالفتح للهمزة والسكون للياء للتفسير بمفرد نحو عندي عسجد أي ذهب وهو عطف بيان أو بدل أو بجملة نحو وترمينني بالطرف أي أنت مذنب. وتقلينني لكن إيّاك لا أقلي فأنت مذنب، تفسير لما قبله إذ معناه تنظر إليّ نظر مغضب ولا يكون ذلك إلّا عن ذنب وإسم لكن ضمير الشأن، وقدّم المفعول من خبرها لإفادة الإختصاص أي أتركك بخلاف غيرك. ولنداء القريب أو البعيد أي ربّ وقد قال تعالى ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ وقيل لا يدلّ لجواز نداء القريب بما للبعيد توكيدًا (سب، عطر١، ٤٣٨، ٤)

- أي بالفتح وبالتشديد إسم للشرط نحو إيّما الأجلين قضيت فلا عدوان علي والإستفهام نحو أيّكم زادته هذه إيمانًا، وموصولة نحو لننزعنّ من كل شيعة أيّهم أشدّ أي الذي هو أشدّ، ودالّة على معنى الكمال بأن تكون صفة لنكرة أو حالًا من معرفة نحو مررت برجل أي رجل أو بعالمٍ أي عالم كامل في صفات

الرجولية أو العلم ومررت بزيد أي رجل أو أي عالم أي كاملًا في صفات الرجولية أو العلم ووصلة لنداء ما فيه أل نحو يا أيّها الناس (سب، عطر١، ٤٣٨، ١٠)

- صيغ العموم وكل... والذي والتي نحو أكرم الذي يأتيك والتي تأتيك أي كل آت وآتية لك، وأي وما الشرطيتان والإستفهاميتان والموصولتان... وأطلقهما للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك، ومتى للزمان إستفهامية أو شرطية نحو متى تجئني متى جئتني أكرمتك وأين وحيثما (سب، عطر٢، ٣، ١)

- أي إنّما يطلب بها تمييز الشيء بما يخصّه شخصًا كان أو غيره (تف، وضح١، ٢٨، ٧)

- (أي بالفتح) للهمزة (وللتخفيف) للياء (للتفسير) إما بمفرد نحو عندي عسجد أي ذهب وهو بدل أو عطف بيان أو بجملة نحو: وترمينني بالطرف أي أنت مذنب وتقلينني لكن إيّاك لا أقلي فأنت مذنب تفسير لما قبله إذ معناه تنظرين إليّ نظر مغضب ولا يكون ذلك إلّا عن ذنب، واسم لكن ضمير الشأن وخبرها الجملة بعده وقدم مفعول أقلي للاختصاص أي لا أتركك بخلاف غيرك، (ولنداء البعيد) حسًّا أو حكمًا (في الأصحّ) فإن نودي بها القريب فمجاز وقيل هي لنداء القريب نحو أي رب وهو قريب قال تعالى ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ وقيل لنداء المتوسّط (نص، لب، ٥٣، ٢٤)

- أيّ بالفتح و(بالتشديد) اسم (للشرط) نحو إيّما الأجلين قضيت فلا عدوان عليّ، (وللاستفهام) نحو أيّكم زادته هذه إيمانًا. وتأتي (موصولة) نحو لننزعنّ من كل شيعة أيّهم أشدّ أيّ الذي هو أشدّ، (ودالّة على كمال) بأن تكون صفة لنكرة أو حالًا من معرفة نحو مررت برجل أيّ رجل أي كامل في صفات الرجولية ومررت بزيد أيّ رجل أي كاملًا في صفات الرجولية، (ووصلة لنداء ما فيه أل) نحو يا أيّها الإنسان. أما إي بالكسر وسكون الياء فحرف جواب بمعنى نعم ولا يجاب بها إلّا مع القسم نحو ويستنبئونك أحقّ هو قل إي وربي، وتركت لقلّة احتياج الفقيه إليها (نص، لب، ٥٣، ٣٠)

- صيغ العموم (كل) ... في مبحث الحروف، (والذي والتي) نحو أكرم الذي يأتيك والتي تأتيك أي كل آتٍ وآتية لك، (وأي وما) الشرطيتان والاستفهاميتان والموصولتان ... ثم أطلقتا للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك كأيّ الواقعة صفة لنكرة أو حالًا وما الواقعة نكرة موصوفة أو تعجبية، (ومتى) للزمان المبهم استفهامية أو شرطية نحو متى تجئني متى جئتني أكرمتك، (وأين وحيثما) للمكان شرطيتين نحو أين أو حيثما كنت آتك وتزيد أين بالاستفهام نحو أين كنت، (ونحوها) مما يدلّ على العموم لغة كجميع ولا يضاف إلّا إلى معرفة وكجمع الذي والتي وكمن الاستفهامية والشرطية والموصولة ... وأما عدم عمومها وعموم أيّ الموصولة في نحو مررت بمن أو بأيّهم قام فلقيام قرينة الخصوص، واستشكل عموم من وما بقول الفقهاء لو قال من دخل داري فله درهم فدخلها مرّة بعد أخرى لا يتكرّر الاستحقاق. وأجيب بأنّ العموم في الأشخاص لا في الأفعال إلّا أن تقتضي الصيغة التكرار نحو كلما أو يحكم به قياسًا لكون الشرط علّة نحو من عمل صالحًا فلنفسه (نص، لب، ٧٠، ٣٠)

- أيّ فلبعض ما أضيف إليه حان كون ما أضيف إليه (كلًا) ذا أبعاض (معرفة) فلا ينتقض بمثل:

أي النقطة كذا لانتفاء الكلّية بالمعنى المذكور: نعم إن جعل اللام للعهد الذهني كان: أي الجزئي داخلًا في القسم الآتي (ولو) كان تعريفه (باللام) فعلم أنّه إذا كان بغير اللام فكونها لبعض ما أضيف إليه بالطريق الأولى، وذلك لأن مدخول اللام إنّما يكون مفهومًا كلّيًا، فيتبادر من إضافتها إليه إرادة الجزئيات، بخلاف غيره من المعارف كالعلم فإنّ المتبادر من إضافتها إليه إرادة البعض، مثل: أيّ زيد أحسن (وإلا) أي وإن لم يكن ما أضيف إليه كلا معرف (فلجزئيه) أي فأيّ لجزئيّ ما أضيف إليه، لأنّه حينئذٍ يكون كليًّا نكرة أو معرفة لفظًا كالمعهود الذهني (با، يسرا، ٢٢٦، ١٤)

- أيّ (ابتداء للعموم الاستغراقي) قيد العموم به لئلّا يتوهّم إرادة العموم الذي يكون في النكرات، فإنّ الفرد المنتشر يعمّ جميع الأفراد على سبيل الاحتمال (با، يسرا، ٢٢٨، ٩)

- أي بالفتح والسكون للتفسير ونداء القريب أو البعيد أو المتوسط أقوال. ومنها أي، بالتشديد للشرط والاستفهام وموصولة ودالّة على معنى الكمال ووصلة لنداء ما فيه أل (صد، أمل، ٢٦، ٢٤)

- لفظ أي فإنها من جملة صيغ العموم إذا كانت شرطية أو استفهامية كقوله تعالى ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ (الإسراء: ١١٠) (صد، أمل، ٩٥، ٧)

- أي، وتأتي للتفسير بمفرد، نحو: عندي عسجد أي ذهب، وهو عطف بيان أو بدل عند البصريين، وعطف نسق عند الكوفيين، لأن أي عندهم من حروف العطف... وتأتي لنداء القريب (سو، حصل، ٢٠٩، ٢)

- أيّ بالتشديد، وتكون شرطية، نحو: ﴿أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ﴾ (القصص: ٢٨). واستفهامية، نحو: ﴿أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِ إِيمَانًا﴾ (التوبة: ١٢٤). وموصولة: نحو: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا﴾ (مريم: ٦٩) أي الذي هو أشدّ. ودالّة على معنى الكمال: بأن تكون صفة لنكرة، أو حالًا من معرفة، نحو: مررت برجل أي رجل، وبزيد أيَّ رجل، أي كاملًا في صفات الرجولية، ووصلة لنداء ما فيه أل، نحو: يا أيها الناس (سو، حصل، ٢١٠، ٤)

إي

- أحرف الجواب: وهي نعم، وإي، وجير، وأجل، وجلل، وإنَّ. وتستعمل هذه الحروف تصديقًا للخبر، مثبتًا كان الخبر أو منفيًا، وإعلامًا للمستخبر، ووعدًا للطالب، سواء كان آمرًا أو ناهيًا (سو، حصل، ٢١٤، ٧)

آيات

- الكتاب هو القرآن الكريم وهو أجلّ من أن يعرّف أو يحدّ بحدّ، وهو الأصل الأول والمصدر الأساسي لأحكام الشريعة الإسلامية، وقد أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم منجمًا من ليلة اليوم السابع عشر من رمضان للسنة الحادية والأربعين من ميلاده إلى تاسع ذي الحجّة يوم الحجّ الأكبر للسنة العاشرة من الهجرة والثالثة والستين من ميلاده. وقد كان نزول القرآن كما أشرنا إليه منجمًا، أي مجزّأً، تنزل منه الآية أو الآيات حسب مقتضيات الزمن، ومطالب المجتمع. وقد قسّم القرآن إلى سور، وبلغ مجموع ما فيه من

سور أربع عشرة ومئة سورة، أولها سورة الفاتحة وآخرها سورة الناس. وتتألّف كل سورة من آيات، وقد بلغ مجموع ما في القرآن من آيات "٦٣٤٢" آية، ومنها نحو خمسمئة آية فقط هي آيات تتعلّق بالأحكام. وقيل أن أول ما نزل منه قوله سبحانه وتعالى: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: ١- ٥). وآخر ما نزل منه قوله تعالى يوم حجّة الوداع: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣). والمدّة بين مبتدإ التنزيل ومختتمه اثنتان وعشرون سنة، وشهران، واثنان وعشرون يومًا (دوا، دخل، ٢١، ٩)

آية خاصة

- إذا وَرَدَت آية عامة توجب حكمًا ووردت آية خاصة توجب حكمًا بضد موجب الآية العامة فإن ذلك ليس يخلو من أحد وجوه أربعة: إما أن يعلم ورود الآية الخاصة بعد استقرار (حكم العامة) والتمكين من فعله أو يعلم نزول الآية الخاصة واستقرار حكمها ثم نزول الآية العامة بعدها. أو يعلم ورودهما معًا متصلًا بعضها ببعض كاتصال الاستثناء بالجملة. أو لا يعلم تاريخ نزولها (جص، فص١، ٣٨١، ٥)

آية عامة

- إذا وَرَدَت آية عامة توجب حكمًا ووردت آية خاصة توجب حكمًا بضد موجب الآية العامة فإن ذلك ليس يخلو من أحد وجوه أربعة: إما أن يعلم ورود الآية الخاصة بعد استقرار (حكم العامة) والتمكين من فعله أو يعلم نزول الآية الخاصة واستقرار حكمها ثم نزول الآية العامة بعدها. أو يعلم ورودهما معًا متصلًا بعضها ببعض كاتصال الاستثناء بالجملة. أو لا يعلم تاريخ نزولها (جص، فص١، ٣٨١، ٥)

آية علامة

- الآية العلامة (بد، بدخ٢، ٢٣٠، ١١)

إيتاء

- الإيتاء في اللغة إنما هو الإعطاء (حز، حكا٤، ٤٥، ٢١)

إيثار في القرب

- الإيثار في القرب مكروه وفي غيرها محبوب قال الله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ (الحشر: ٩). وقال الشيخ عز الدين: لا إيثار في القربات فلا إيثار بماء الطهارة ولا بستر العورة ولا بالصف الأول لأنّ الغرض بالعبادات التعظيم والإجلال؛ فمن آثر به فقد ترك إجلال الإله وتعظيمه. وقال الإمام: لو دخل الوقت ومعه ماء يتوضّأ به فوهبه لغيره ليتوضّأ به لم يجز، لا أعرف فيه خلافًا، لأنّ الإيثار إنّما يكون فيما يتعلّق بالنفوس لا فيما يتعلّق بالقرب والعبادات (نج، نظر، ١٣٢، ٣)

إيجاب

- ما يستدلّ به على حكم فعله عليه السلام: أن يرد فعلَه موردَ بيان جملة تقتضي الإيجاب، أو الندب، أو الإباحة، فيكون حكمُ فعلِه تابعًا لحكم الجملة (جص، فص٣، ٢٣١، ٤)
- الخطاب إما أن يقتضي الفعل جازمًا وهو الإيجاب أو غير جازم وهو الندب، أو الترك جازمًا وهو التحريم، أو غير جازم وهو الكراهة وإما أن لا يقتضيها وهو التخيير والإباحة (رم،

تحص١، ١٧٢، ٨)

- الوجوب لغة: اللزوم، ومنه وجب البيع إذا لزم، والسقوط. ومنه ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ (الحج: ٣٦) والثبوت ومنه (اللّهم إنّا نسألك موجبات رحمتك). وفي الاصطلاح: لنا إيجاب ووجوب وواجب. فالإيجاب: الطلب القائم بالنفس وليس للعقل منه صفة، فإنّ القول ليس لمتعلّقه منه صفة لتعلّقه بالمعدوم. والوجوب: تعلّقه بأفعال المكلّفين. فالواجب: نفس فعل المكلّف، وهو المقصود ههنا بالتحديد (زر، بحر١، ١٧٦، ٧)

- ينقسم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام: الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة. وذلك لأنه إذا اقتضى طلب فعل، فإن كان اقتضاؤه له على وجه التحتيم والإلزام فهو الإيجاب؛ وأثره الوجوب والمطلوب فعله هو الواجب. وإن كان اقتضاؤه له ليس على وجه التحتيم والإلزام فهو الندب؛ وأثره الندب، والمطلوب فعله هو المندوب. وإذا اقتضى كفًا عن فعل فإن كان اقتضاؤه على وجه التحتيم والإلزام فهو التحريم وأثره الحرمة والمطلوب الكف عن فعله هو المحرّم. وإن كان اقتضاؤه له ليس على وجه التحتيم والإلزام فهو الكراهة، وأثره الكراهة، والمطلوب الكف عن فعله هو المكروه. وإذا اقتضى تخيير المكلّف بين فعل شيء وتركه فهو الإباحة، وأثره الإباحة، والفعل الذي خيِّر بين فعله وتركه هو المباح (خل، خلص، ١٠٥، ٢)

إيجاد

- الإيجاد أمر يتوقّف عليه وجود الممكن، والحق أنّه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار إضافة العلّة إلى المعلول فهو في الذهن متأخّر عنهما، وفي الخارج غير متحقّق أصلًا (تف، وضح١، ١٧٧، ٢١)

إيماء

- الإيماء، والإشارة، وفحوى الكلام، ولحنه كفهم علّية السرقة في قوله تعالى ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨) (حن، قعد، ٢٧، ١٢)

- من أنواع الإيماء أن يذكر الشارع وصفًا لو لم يؤثّر في الحكم أي لو لم يكن علّة فيه لم يكن ذكره مفيدًا (اس، مهس٣، ٦٦، ٨)

- من الإيماء أن يفرّق الشارع في الحكم بين شيئين بذكر وصف لأحدهما فيعلم أنّ ذلك الوصف علّة لذلك الحكم وإلّا لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة، ومثل له المصنّف بمثالين إشارة إلى ما قاله في المحصول من كونه على نوعين. أحدهما أن لا يكون حكم الشيء الآخر وهو قسيم الموصوف مذكورًا معه، كقوله عليه الصلاة والسلام "القاتلُ لا يَرِث" (سنن ابن ماجه، كتاب الديات، باب القاتل لا يرث، (ح ٢٦٤٥) ٢/ ٨٨٣) فإنّ هذا الحديث ليس فيه التنصيص على توريث غير القاتل، والثاني أن يكون مذكورًا معه (اس، مهس٣، ٦٧، ٧)

- الإيماء اقتران الحكم بوصف لو لم يكن هو أي الوصف أو نظيره أي الوصف علّة لذلك الحكم كان ذلك الاقتران بعيدًا، ثم تمثيل الثاني بقوله صلى الله عليه وسلم وقد سألته الخثعمية عن وفاة أبيها وعليه الحجّ أفيجزيه حجّها عنه أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته الخ غير مطابق، لأنّ النظير دين العباد وليس دين العباد

العلّة لأنّه نفس الأصل ودين الله الفرع بل العلّة للحكم الذي هو سقوطه بفعل المتبرّع كونه أي المقضي دينًا، وذكره أي الشارع دين العباد ليظهر أنّ المشترك بينهما وهو كونه دينًا العلّة للحكم المذكور (أم، قرر٣، ١٩٣، ٢٤)

- (من الإيماء) ترتيب الحكم على الوصف بالفاء، وتكون الفاء إمّا في الوصف والحكم متقدّم، أو تكون في الحكم والوصف متقدّم، وذلك إمّا في لفظ الشارع، أو لفظ الراوي (بد، بدخ٣، ٥٨، ٣)

- من الإيماء أن يحكم الشارع بحكم عقب علمه بصفة المكلّف المحكوم عليه بذلك الحكم، كقول الأعرابي أفطرت يا رسول الله فقال عليه السلام عقيب علمه بأنّ السائل أفطر بالوقاع أعتق رقبة فإنّه يعلم منه أنّ الأفطار بالواقع علّة للكفارة، لأنّ كلامه هذا صالح للجواب عن سؤاله ولا خفاء، أنّ صلاحية جوابه تغلب على الظنّ، كونه جوابًا إذا ذكر عقيب السؤال (بد، بدخ٣، ٦٢، ٨)

- من الإيماء النهي عن مفوّت الواجب أي فعل يفوّته مثل قوله تعالى: ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ (الجمعة: ٩) فإنّه لمّا وجب السعي وقت النداء، وقد نهانا عن البيع المفوّت لهذا الواجب علم أنّ علّة التحريم كونه مفوّتًا للواجب في ذلك الوقت (بد، بدخ٣، ٦٥، ١٥)

- مسالك العلّة (الإيماء وهو) لغة الإشارة الخفية واصطلاحًا (اقتران وصف ملفوظ بحكم ولو) كان الحكم (مستنبطًا) كما يكون ملفوظًا (لو لم يكن للتعليل هو) أي الوصف (أو نظيره) لنظير الحكم، حيث يشار بالوصف والحكم إلى نظيرهما أي لو لم يكن ذلك من حيث اقترانه بالحكم لتعليل الحكم به (كان) ذلك الاقتران (بعيدًا) من الشارع لا يليق بفصاحته وإتيانه بالألفاظ في محالها، والإيماء (كحكمه) أي الشارع (بعد سماع وصف) (نص، لب، ١٢٠، ٧)

- العلل الثابتة بأدلّة نقلية من كتاب أو سنّة، وهذه تقسّم تبعًا لقوتها إلى ثلاثة أضرب: "الصريح" وذلك أن يراد فيه لفظ التعليل نحو قوله تعالى: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ (الحشر: ٧)؛ ثم "الإيماء" وذلك أن لا يرد فيه لفظ التعليل ولكن يومأ فيه إلى العلّة نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾ (المائدة: ٩٠)، ففي الإخبار عن رجس هذه الأشياء إيماء إلى أن الرجس هو العلّة؛ ثم "التنبيه على الأسباب" بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط وبالفاء، "نحو من أحيا أرضًا ميّتة فهي له" (دوا، دخل، ٤١٩، ٥)

- الإيماء وهو في اللغة التنبيه والإشارة، وفي الاصطلاح ما يدلّ على علّية الوصف بقرينة من القرائن ... بمعنى أن يدلّ اللفظ على أن الوصف علّة للحكم بقرينة من القرائن: كاقتران الحكم بوصف أو ترتيب الحكم عليه فإن كلا من الاقتران أو الترتيب يدلّ على أن الوصف علّة وإلا خلا كل منهما عن الفائدة (شل، شلص، ٢٤٠، ٥)

إيماء وتنبيه

- الإيماء وَالتَنبيه وهو يدلّ على العِلّية بالالتزام، لأنّه يفهمها من جهة المعنى لا اللفظ، وإلّا لكان صريحًا، ووجه دلالته أنّ ذكره مع الحكم يمنع أن يكون لا لفائدة، لأنّه عبث، فتعيّن أن يكون لفائدة، وهي إما كونه علّة أو جزء علّة أو

شرطًا، والأظهر كونه علّة لأنّه الأكثر في تصرّف الشارع (زر، بحر٥، ١٩٧، ١٩)

- الإيماء والتنبيه وهو أنواع: الأول تعليق الحكم على العلّة بالفاء. الثاني أن يذكر الشارع مع الحكم وصفًا لو لم يكن علّة لعري عن الفائدة. الثالث أن يفرّق بين حكمين لوصف نحو للراجل سهم وللفارس سهمان. الرابع أن يذكر عقب الكلام أو في سياقه شيئًا لو لم يعلّل به الحكم المذكور لم ينتظم الكلام نحو: وذروا البيع، لأن البيع لا يمنع منه مطلقًا. الخامس ربط الحكم باسم مشتق فإن تعليق الحكم به مشعر بالعلّية نحو أكرم زيدًا العالم. السادس ترتّب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء نحو: ومن يتّق الله يجعل له مخرجًا، أي لأجل تقواه. السابع تعليل عدم الحكم بوجود المانع منه نحو قوله تعالى ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ (الشورى: ٢٧). الثامن إنكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لفائدة ولا لحكمة بقوله ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾ (المؤمنون: ١١٥)... التاسع إنكاره سبحانه أن يسوّي بين المختلفين ويفرّق بين المتماثلين فالأول كقوله ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ﴾ (القلم: ٣٥) والثاني كقوله ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١). وقد اختلف في اشتراط مناسبة الوصف المومي إليه للحكم في الأنواع السابقة فاشترطه الجويني والغزالي وذهب الأكثرون إلى عدم اشتراطه، وذهب قوم إلى التفصيل فقالوا إن فهم التعليل من المناسبة كما في قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان اشترط وأما غيره فلا يشترط (صد، أمل، ١٦٦، ١٢)

إيماءات

- الإيماءات بأنواعها تدلّ على أنّ المشرّع اعتبر الشيء الفلاني ولم يُلْغِه. وأما أنّه علّة تامة، أو جزء علّة، أو شرط علّة، فكل ذلك لا يدلّ عليه الدالّ على اعتباره، وقد يدلّ بقرينة (زر، بحر٥، ٢٠٤، ٣)

أَيْمان

- الأيمان مبنيّة على الألفاظ لا على الأغراض، فلو حلف ليغدينه اليوم بألف فاشترى رغيفًا بألف وغداه به بَرَ (نج، نظر، ٢١٥، ١٤)
- الأَيْمان لو قال: والله. وسكَّنَ أو رفع أو نصب كان يمينًا، ولو حذف الواو لا يكون يمينًا إلّا بالخفض. والفرق أنّ الخفض قائم مقام حرف القسم إلّا في رواية ولو قال: إن دخلت الدار والله، لا يكون يمينًا. ولو قال: لا أدخل الدار والله، يكون يمينًا (نج، نظر، ٤٩٣، ١٤)

إيمان

- كَمَالَ ابتداءِ الإيمان، الذي ما سواهُ تَبَعٌ لَهُ: الإيمانَ بالله ثم برسوله (شف، رس، ٧٥، ٣)
- الإيمان وضدُّه الكفر (كل، كف١، ٢١، ١٢)
- ﴿فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ﴾ (البقرة: ٢٥٦؛ لقمان: ٢٢) قال: هي الإيمان بالله وحده لا شريك له (كل، كف٢، ١٤، ١٢)
- ﴿أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الفتح: ٤) قال: هو الإيمان (كل، كف٢، ١٥، ٥)
- السكينة الإيمان (كل، كف٢، ١٥، ١٠)
- الإيمان إقرارٌ وعمل، والإسلام إقرارٌ بلا عمل (كل، كف٢، ٢٤، ١١)
- الإيمان يشارك الإسلام والإسلام لا يشارك الإيمان (كل، كف٢، ٢٥، ١٣)
- الإيمان لا يكون إلّا بعمل والعمل منه ولا يثبت

الإيمان إلّا بعمل (كل، كف٢، ٣٨، ٥)

- الإيمان له أركانٌ أربعة: التوكّل على الله، وتفويض الأمر إلى الله، والرّضا بقضاء الله، والتسليم لأمر الله عزَّ وجلَّ (كل، كف٢، ٤٧، ١٠)

- الإيمان على أربع دعائم: على الصبر واليقين والعدل والجهاد (كل، كف٢، ٥٠، ١٣)

- الإيمان - أصله في اللغة التصديق باللسان والقلب معًا، لا بأحدهما دون الثاني: وهو في الدين التصديق بالقلب بكل ما أمر الله تعالى به على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم والنطق بذلك باللسان، ولا بد من استعمال الجوارح في جميع الطاعات واجبها، وندبها، واجتناب محرمها ومكروهها (حز، حكا١، ٤٩، ٥)

- الإيمان في اللغة التصديق وفي الشرع فعل الواجبات (رم، تحص١، ٢٢٦، ٤)

- سأله صلى الله عليه وسلم رجل: ما الإسلام؟ فقال: "أن يسلم قلبك لله، وأن يسلم المسلمون من لسانك ويدك" قال: فأي الإسلام أفضل؟ قال: "الإيمان" قال وما الإيمان؟ قال: "تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت" قال: فأي الإيمان أفضل؟ قال: "الهجرة" قال: وما الهجرة؟ قال: "أن تهجر السوء" قال: فأي الهجرة أفضل؟ قال: "الجهاد" قال: وما الجهاد؟ قال: "أن تقاتل الكفار إذا لقيتهم" قال: فأي الجهاد أفضل؟ قال: "من عقر جواده وأهريق دمه، ثم عملان هما أفضل الأعمال إلا من عمل بمثلهما، حجة مبرورة أو عمرة" ذكره أحمد (جو، علم٤، ٣١١، ٧)

- الإيمان فإنّه في الشرع مستعمل في معناه اللغوي أي تصديق القلب وإن اعتبر الشارع في الإعتداد به التلفّظ بالشهادتين من القادر (سب، عطر١، ٣٩٧، ١)

- الإيمان تصديق محمد صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به من الدين ضرورة (نج، نظر، ٢٢٠، ٣)

- يتصوّر للعباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء؛ لأنّ حقيقة الإيمان دائرة بينهما (شط، وفق٣، ٣٦٥، ١٨)

- الإيمان في اللغة والعرف هو التصديق فقط ولا تعلّق له باللسان فإطلاقه على غير التصديق إخراج عن معناه الحقيقي وبأنّ الشيء لا يوجد إلّا مع ركنه وكل من آمن موصوف بالإيمان على التحقيق من حين آمن إلى أن مات بل إلى الأبد فيكون مؤمنًا بوجود الإيمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للإقرار حقيقة في كل لحظة يكفي وجوده مرّة في عمره فدلّ أنّه مؤمن لما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم تجدّدًا مثاله أو لبقاء الأعراض، لكن الله أوجب الإقرار ليكون شرطًا لإجراء أحكام الدنيا إذ لا وقوف للعباد على ما في القلب فلا بدّ لهم من دليل ظاهر ليمكنهم بناء الأحكام عليه والنصوص معاضدة لهذا القول (مل، مرق١، ٢٨٨، ٩)

أين

- "أين": فسؤالٌ عن مكان، وهي تقتضي العموم في الأماكن (بج، حكف١، ٦٢، ٥)

- العموم ثمانية ألفاظ: لفظ الجمع: كالمسلمين، والمؤمنين، والأبرار، والفجار. ولفظ الجنس: كالحيوان، والإبل، والناس. والألفاظ الموضوعة للنفي، نحو قولك: ما جاءني من أحد. والألفاظ المبهمة: كـ "مَن" فيمَن يعقل، و"ما" في ما لا يعقل، و"أي"

فيهما، و"أين" في المكان، و"متى" في الزمان، و"هذان"، و"هؤلاء". والأسماء الموضوعة للاستيعاب: كالكل، والجميع والعول، والشُّمول، والاستيعاب، والاستيفاء، وضمير التثنية. والجمع: نحو قولك: أنتما، وأنتم، وعليكما، وعليكم. وما جرى مجراه. والإسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، وهذا على حزبين: فإن علم أنه أريد به العهد حمل عليه، وإنْ لم ترد معه قرينة تدل على العهد فقد اختلف أصحابنا فيه (بج، حكف١، ١٢٩، ١٢)

- (أين) ظرف مكان تقول أين جلست (شي، جا، ٣٦، ٢)
- أيْنَ وحيثُ للتعميم في الأمكنة (سر، صوس١، ١٥٧، ٩)
- حيث، وأين: اسمان للمكان (نس، كشف١، ٣٦٣، ٤)
- لفظ الأين الذي هو عند الجهمية بمنزلة متى في الاستحالة، ولا فرق بين اللفظين عندهم البتة، فالقائل: "أين الله" و"متى كان الله" عندهم سواء (جو، علم٢، ٣٠٢، ٥)
- صيغ العموم وكل... والذي والتي نحو أكرم الذي يأتيك والتي تأتيك أي كل آت وآتية لك، وأي وما الشرطيتان والإستفهاميتان والموصولتان... وأطلقهما للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك، ومتى للزمان إستفهامية أو شرطية نحو متى تجئني متى جئتني أكرمتك وأين وحيثما (سب، عطر٢، ٣، ٢)
- صيغ العموم (كل) ... في مبحث الحروف، (والذي والتي) نحو أكرم الذي يأتيك والتي تأتيك أي كل آتٍ وآتية لك، (وأي وما) الشرطيتان والاستفهاميتان والموصولتان ... ثم أطلقتا للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك كأيّ الواقعة صفة لنكرة أو حالًا وما الواقعة نكرة موصوفة أو تعجبية، (ومتى) للزمان المبهم استفهامية أو شرطية نحو متى تجئني متى جئتني أكرمتك، (وأين وحيثما) للمكان شرطيتين نحو أين أو حيثما كنت آتك وتزيد أين بالاستفهام نحو أين كنت، (ونحوها) مما يدلّ على العموم لغة كجميع ولا يضاف إلّا إلى معرفة وكجمع الذي والتي وكمن الاستفهامية والشرطية والموصولة ... وأما عدم عمومها وعموم أيّ الموصولة في نحو مررت بمن أو بأيّهم قام فلقيام قرينة الخصوص، واستشكل عموم من وما بقول الفقهاء لو قال من دخل داري فله درهم فدخلها مرّة بعد أخرى لا يتكرّر الاستحقاق. وأجيب بأنّ العموم في الأشخاص لا في الأفعال إلّا أن تقتضي الصيغة التكرار نحو كلما أو يحكم به قياسًا لكون الشرط علّة نحو من عمل صالحًا فلنفسه (نص، لب، ٧١، ١)
- في من وما وأين ومتى للاستفهام فهذه الصيغ إما أن تكون للعموم فقط أو للخصوص أو لهما على سبيل الاشتراك أو لا لواحد منهما والكل باطل إلا الأول (شو، فح، ١٠٩، ٢٣)
- (حيث وأين) بمعنى أن مجازًا أي لتعذّر العمل بالظرفية في المثال - أنت طالق على... - لأنّ الطلاق لا تعلّق له بالمكان فيلغى ويبقى ذكر المشيئة فصار بمنزلة أن لمشاركتهما في الإبهام (عا، نسم، ٩٧، ١٦)
- حيثما وأين وأنّى للمكان المبهم بمعنى إن مجازًا، فإذا قال: أنت طالق حيث أو أين أو أنّى شئت؛ لم يقع ما لم تشأ، وتتوقّف مشيئتها على المجلس (سو، حصل، ١٩١، ١١)

ب

باء

- الباء للإلصاق في وضع اللغة ولهذا تصحب الأثمان. وتحقيق هذا: أنّ المبيع أصلٌ في البيع، والثمن شرطٌ فيه، ولهذا المعنى هلاكُ المبيع يوجب ارتفاع البيع دون هلاك الثمن، إذا ثبتَ هذا. فنقول: الأصل أن يكون التبع ملصقًا بالأصل، لا أنْ يكون الأصل ملصقًا بالتبع. فإذا دخل حرف الباء في البدل في باب البيع، دلّ ذلك على أنه تبعٌ ملصقٌ بالأصل فلا يكون مبيعًا فيكون ثمنًا (شش، ششا، ٢٤٠، ٤)
- الباء: فإن النحويين يقولون هي للإلصاق كقوله كتبت بالقلم ومسحتُ برأسي. وقال غيرهم هي مع ذلك للتبعيض، لأنهم يفرّقون بين قول القائل مسحتُ برأس اليتيم ومسحتُ رأسَه، ويقول مسحتُ يدي بالحائط، ومسحتُ الحائط (جص، فص١، ٩٤، ٧)
- "الباء"، فلها ستةُ مواضع: أحدُها: الحال تقول: خرج زيد بسلاحه، أي خرج مسلحًا. والثاني: تقول: ذا بِذَا. والثالث: الممازجة نحو قولك: مزجت الماء باللبن. والرابع: الإلزاق تقول: مررت بزيد. والخامس: بمعنى "في" تقول: زيد بالشام أي في الشام. والسادس: أن تكون زائدة تقول: جاء زيد بنفسه، وقد قال الشافعي: إنها للتبعيض، ولم أر ذلك لأحدٍ من أهل البيان، وإنما اضطره إلى ذلك تجويزُ المسح ببعضِ الرأس في الطهارة (بج، حكف١، ٦٢، ١٤)
- الباء إذا دخلت على فعل يتعدّى من غير باء اقتضت التبعيض في قول بعض أصحابنا، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ (المائدة: ٦) وقال أصحاب أبي حنيفة: لا تقتضي التبعيض. لنا: هو أن أهل اللسان فرّقوا بين قولهم: أخذتُ قميص فلان، وبين قولهم: أخذت بقميص فلان، فيحملون الأول على أخذ جميعه، والثاني على التعلّق ببعضه. ويدلّ عليه: هو أنه إذا قال: مسحتُ يدي بالمنديل، ومسحت يدي بالحائط، عقل من ذلك كله التبعيض، فدلّ على أن ذلك مقتضاه (شي، تبص، ٢٣٧، ٢)
- (الباء) تدخل للإلصاق كقولك مررت بزيد وكتبت بالقلم وتدخل للتعبيض كقوله مسحت بالرأس. وقال أصحاب أبي حنيفة رحمه الله لا تدخل للتبعيض وهذا غير صحيح (شي، جا، ٣٥، ٢٢)
- الباء فإنها تراد للإلصاق والامتزاج (كلو، تم١، ١١٢، ١)
- "الباء" فللإلصاق، كقولك، بِهِ داءٌ. وقد تكونُ للإستعانة، كقولك، كتبت بالقلم. والمصاحبة، كقولك، اشتريت الفَرَسَ بسَرجِهِ؛ وقد تَرِدُ بمعنى على (أمد، حكم١، ٨٦، ٢)
- الباء للإلصاق نحو مررت بزيد، والاستعانة نحو كتبت بالقلم، والتعليل نحو سعدت بطاعة الله، والتبعيض عند بعضهم، وهو منكر عند بعض أئمة اللغة (قر، نقح، ١٠٤، ١٤)
- الباء للإلصاق حقيقة وقد تجيء للتعدية بمعنى

الهَمْزة كقولك: ذهب به وخَرج به أي أذهبه وأخرجه (بخ، بزد٢، ٣١٦، ١٥)

- (الباء) صلة للفعل المقدّر وعليه يرد ما أوردوه من التعارض بين الحديثين وممّا أجابوا به أنّ الزمان الذي اعتبروه في مقارنة الحال لوقوع مضمون عاملها جعلوه أعمّ ممّا لا يفضل عمّا وقع فيه وما يفضل عنه فيجوز أن يكون التلبسان في زمان بهذا المعنى وأمكن وقوع الإبتداء في حال التلبسين من غير لزوم تدافع الإبتداءين وأنّه يجوز أن يكون أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة، والآخر بآخر منها أو يكونا معًا بالجنان لجواز إخطار الشيئين معًا بالبال (سب، عطر١، ٢، ٣)

- الباء للإلصاق حقيقة نحو به داء أي ألصق به، ومجازًا نحو مررت بزيد أي ألصقت مروري بمكان يقرب منه، والتعدية كالهمزة نحو ذهب الله بنورهم أي أذهبه، والإستعانة بأن تدخل على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم، والسببية نحو فكلا أخذنا بذنبه، والمصاحبة نحو قد جاءكم الرسول بالحقّ أي مصاحبًا له، والظرفية المكانية أو الزمانية نحو: ولقد نصركم الله ببدر، نجيناهم بسحر، والبدلية كما في قول عمر رضي الله عنه استأذنت النبي صلى الله عليه وسلم في العمرة فأذن وقال لا تنسنا يا أخي من دعائك فقال: كلمة ما يسرني إنّ لي بها الدنيا أي بدلها رواه أبو داود وغيره. وأخي ضبط بضم الهمزة مصغّر التقريب المنزلة، والمقابلة نحو اشتريت الفرس بألف، والمجاوزة كعن نحو ويوم تشقّق السماء بالغمام أي عنه، والاستعلاء نحو ومن أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار أي عليه. القسم نحو: بالله لأفعلن كذا، والغاية كإلى نحو وقد أحسن بي أي إلى، والتوكيد نحو: كفى بالله شهيدًا، وهزي إليك بجذع النخلة، والأصل كفى الله، وهزي جذع، وكذا التبعيض كمن وفاقًا للأصمعي والفارسي وابن مالك نحو: عينًا يشرب بها عباد الله، أي منها وقيل ليست للتبعيض ويشرب في الآية بمعنى يروي أو يلتذّ مجازًا والباء للسببية (سب، عطر١، ٤٤١، ١)

- الباء: وهي للإلصاق الحقيقي والمجازي أي إلصاق الفعل بالمفعول، وهو تعليق الشيء بالشيء واتّصاله به، وقال عبد القاهر: قولهم الباء للإلصاق إنّ حمل على ظاهره أدّى إلى الاستحالة لأنّها تجيء بمعنى الإلصاق نفسه كقولنا: ألصقت به، وحينئذٍ فلا بدّ من تأويل كلامهم، والوجه فيه أن يكون غرضهم أن يقولوا للمتعلّم: انظر إلى قولك: ألصقته بكذا، وتأمّل الملابسة التي بين الملصق والملصق به تعلم أنّ الباء أينما كانت الملابسة التي تحصل بها شبيهة بهذه الملابسة التي تراها في قولك: ألصقته به. وتجيء للاستعانة، نحو ضربت بالسيف، وكتبت بالقلم، وبمعنى المصاحبة، كاشتريت الفرس بسرجه، وجاء زيد بسلاحه. وبمعنى الظرف، نحو جلست بالسوق. وتكون لتعدية الفعل، نحو مررت بزيد. قال القرطبي ويمكن أن يقال: إنّ هذه المواضع كلها راجعة إلى معنى الملابسة فيشترك في معنى كلّي، وهو أولى دفعًا للاشتراك (زر، بحر٢، ٢٦٦، ٨)

- إدخالهم الباء مع فعل الاختصاص على المختصّ، والصواب: إدخالها على المختصّ به، لأنّ التخصيص إفراد بعض الشيء عمّا لا يشاركه فيه بالجملة فإذا قلت: اختصّ زيد بالمال. فمعناه أنّ زيدًا منفرد عن غيره بالمال فهو المختصّ بمعنى اسم الفاعل، والمال

مختصّ به. والمختصّ أبدًا هو المنفرد المحتوي أبدًا على الشيء فهو كالظرف له، والمختصّ به أبدًا هو المأخوذ كالمظروف (زر، بحر٢، ٢٧١، ٢)

- الباء مشكّك للإلصاق أي تعليق الشيء بالشيء وإيصاله به الصادق في أصناف الاستعانة أي طلب المعونة بشيء على شيء وهي الداخلة على آلة الفعل ككتبت بالقلم لإلصاقك الكتابة بالقلم، والسببية وهي الداخلة على اسم لو أسند الفعل المعدى بها إليه صلح أن يكون فاعله مجازًا نحو قوله تعالى ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ (البقرة: ٢٢) إذ يصلح أن يكون الضمير المجرور فاعلًا لإخراج فيكون التقدير فأخرج هو أي الماء فيندرج فيها باء الاستعانة (أم، قرر٢، ٦٢، ١)

- الباء للإلصاق وهو أصل معانيها (حقيقة) نحو به داء أي ألصق به، (ومجازًا) نحو مررت بزيد أي ألصقت مروري بمكان يقرب منه المرور إذ المرور لم يلصق بزيد، (وللتعدية) كالهمزة في تصيير الفاعل مفعولًا نحو ذهب الله بنوره أي أذهبه. وفرّق الزمخشري بينهما بأنّ الأول أبلغ لأنّه يفيد أنّ الفاعل أخذ النور وأمسكه فلم يبق منه شيء بخلاف الثاني. (وللسببية) نحو فكلًّا أخذنا بذنبه، ومنها الاستعانة بأن تدخل الباء على آلة الفعل نحو كتبت القلم فادراجي لها في السببية كابن مالك أولى من عدّها قسمًا برأسه كما فعله الأصل، (وللمصاحبة) بأن تكون الباء بمعنى مع أو تغنى عنها وعن مصحوبها الحال ولهذا تسمّى بالحال نحو ﴿قَدْ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلْحَقِّ﴾ (النساء: ١٧٠) أي مع الحق أو محقًّا، (وللظرفية) المكانية أو الزمانية نحو ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ﴾ (آل عمران ١٢٣) ونجّيناهم بسحر، (وللبدلية) بأن يحلّ محلّها لفظ بدل كقول عمر رضي الله عنه ما يسرّني أنّ لي بها الدنيا أي بدلها قاله حين استأذن النبي صلى الله عليه وسلم في العمرة فأذن له وقال لا تنسنا يا أخيّ من دعائك، وضمير بها راجع إلى كلمة النبي المذكورة وأخي مصغّر لتقريب المنزلة، (وللمقابلة) وهي الداخلة على الأعواض نحو اشتريت فرسًا بدرهم ولا تشتروا بآياتي ثمنًا قليلًا، (وللمجاوزة) كعن نحو سأل سائل بعذاب واقع أي عنه، (وللاستعلاء) كعلى نحو ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار أي عليه، (وللقسم) نحو بالله لأفعلنّ كذا، (وللغاية) كإلى نحو وقد أحسن بي أي إليّ وبعضهم ضمن أحسن معنى لطف، (وللتوكيد) وهي الزائدة مع الفاعل أو المفعول أو المبتدأ أو الخبر نحو ﴿قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ (الرعد: ٤٣) ﴿وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ﴾ (مريم: ٢٥) وبحسبك درهم وأليس الله بكاف عبده، (وكذا للتبعيض) كمن (في الأصحّ) نحو عينًا يشرب بها عباد الله أي منها وقيل ليست له ويشرب في الآية بمعنى يروي أو يلتذّ مجازًا والباء سببية (نص، لب، ٥٤، ٢١)

- (الباء) للإلصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وإيصاله به (الصادق في أصناف الاستعانة) بدل بعض، وهو طلب المعونة بشيء على شيء، وهي الداخلة على آلة الفعل نحو: كتبت بالقلم لإلصاقك الكتابة بالقلم، (والسببية) وهي الداخلة على اسم لو أسند الفعل المعدّي بها إليه صلح أن يكون فاعلًا له مجازًا كقوله تعالى ﴿فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ (البقرة: ٢٢): إذ يصحّ أن يقال أخرج الماء الثمرات مجازًا. وقال ابن مالك يندرج فيها باء الاستعانة: إذ يصحّ أن

يقال كتبت القلم، نعم في مثل قوله تعالى ﴿وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ﴾ (التوبة: ٤٠) استعمال السببية يجوّز الاستعانة لأنّ الله تعالى غنيّ عن العالمين انتهى، وفيه أنّ استغناءه كما يقتضي عدم الاستعانة بحسب الحقيقة كذلك يقتضي عدم السبب بحسبها، وأما بحسب الظاهر فلا يمنع شيئًا منهما: اللهمّ إلّا أن يقال لم يرد في الشرع استعانته ولو تجوّزا فليتأمّل، (والظرفية) مكانًا أو زمانًا وهو ما يحسن في موضعها كلمة في - ولقد نصركم الله ببدر. نجيناهم بسحر - (والمصاحبة) وهي ما يحسن في موضعها مع - قد جاءكم الرسول بالحق (با، يسر٢، ١٠٢، ١٦)

- الإلصاق معنى لا يفارق الباء فلذا اقتصر سيبويه عليه. وسيذكره الشارح وحينئذٍ فلا مانع من أن تكون لهما، ولذا قال في التوضيح الباء للاستعانة والإلصاق فتدخل على الوسائل (عا، نسم، ٩١، ١٥)

- الباء للإلصاق حقيقةً ومجازًا والتعدية والاستعانة والسببية والمصاحبة والظرفية والبدلية والمقابلة والمجاورة والاستعلاء والقسم والغاية والتوكيد وكذا التبعيض وفاقًا للأصمعي والفارسي وابن مالك وصاحب القاموس (صد، أمل، ٢٢، ٢٠)

- الباء للإلصاق، وهو تعليق الشيء وإيصاله بالشيء حقيقة، نحو: أمسكت الحبل بيدي، أو مجازًا، نحو: مررت بزيد، وللتعدية، نحو: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ (البقرة: ١٧) أي: أذهبه، وللاستعانة وهي التي تدخل على الآلة، والمنزل منزلة الآلة، وللسببية، نحو: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ﴾ (العنكبوت: ٤٠)، وللمصاحبة وهي التي تكون بمعنى مع، ويغني عنها وعن مصحوبها الحال، نحو: ﴿ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ﴾ (هود: ٤٨) أي مع سلام، أي حال كونك مسلمًا الأمر لله، وللظرفية الزمانية أو المكانية، وللبدلية، نحو: ما يسرني أن لي بها الدنيا، أي بدلها، والمقابلة، نحو: اشتريت الفرس بألف، والمجاوزة كعن، نحو: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ﴾ (الفرقان: ٢٥) أي عنه، والاستعلاء، نحو: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ (آل عمران: ٧٥) أي عليه، والقسم، والغاية كإلى، نحو: ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِىٓ﴾ (يوسف: ١٠٠) أي إليَّ، والتوكيد، نحو: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ (النساء: ٧٩) وللتبعيض، نحو قوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ (الإنسان: ٦) أي منها (سو، حصل، ١٨٠، ٦)

- الباء: قيل للتبعيض، فيما يتعدَّى بنفسه. وإنَّما: للحصر بالنقل (ح، مبا، ٨٧، ٢)

باء الاستعانة

- باء الإستعانة هي الداخلة على الآلة ككتبت بالقلم (سب، عطر١، ٤، ٢٥)

باء للملابسة

- (تأتي) الباء للملابسة (سب، عطر١، ٢، ٢)

باحث عن الحكم الشرعي

- الباحث عن الحكم الشرعي إما في إثباته أو في نفيه، ففي الأول لا بدّ له من دليل مثبت، وهو الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، وما يتبع ذلك كما سيأتي، وفي الثاني إما أن يكون لعدم دليل، فهو المعبّر عنه بالبراءة الأصلية. ومعنى ذلك أنّ ما لم يتعرّض له الشرع باق على النفي الأصلي (زر، بحر١، ٤١، ٢)

باطل

- الحقّ وضدّه الباطل (كل، كف١، ٢٢، ٧)
- الباطل - ما ليس حقًا (حز، حكا١، ٤١، ١٦)
- الباطل ما لا يتعلّق به النفوذ ولا يحصل به المقصود كالصلاة بغير طهارة وبيع ما لا يملك وغير ذلك مما لا يُعتدّ به من الأمور الفاسدة (شي، جا، ٤، ٧)
- الباطلُ والفاسد: فهما في اللغة، بمعنى: العَدَم. فيقال: بطلَ، إذا عُدم. وفَسَد، إذا عدم وتلاشى. ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، أي عدمتا ولم تحصلا في الوجود. وهما نقيضُ الصحّة والثبوت؛ فإذا أُضيف الفساد، أو البطلان إلى حاصلٍ موجود، فعلى معنى: سقوطِ حكمه ونفي الاعتداد به في المراد. ويستعملان في الشريعة في كل واقعٍ على غير حَدِّه وحقيقته. والبُطلان، والفسادُ: سواء في كل ما يستعمل من أحكام الشريعة، وليس أحدهما بآكدَ من الآخر، في أنّ كلَّ واحد منهما يُستعمل فيما لا يقعُ موقعَه؛ فيكون كأنّه لم يوجد (جون، جهك، ٤٤، ١٠)
- الباطل والفاسد والغلَط: اسم لما قبُحَ من الأفعال في الشريعة. وقد يوصف بالخطأ والغلَط ما لا يُوصف بالقبح. لكن لا يُوصف بالبُطلان في الشريعة، إلّا ما قَبُح من الأفعال في الشريعة (جون، جهك، ٥٩، ٧)
- الباطل والفاسد عبارتان عمّا يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء أو عدم موافقة الأمر في العبادات. وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات (تف، وضح١، ٢١٨، ١١)
- فرّقوا بين الفاسد والباطل في مواضع: أولها، وثانيها: الخلع والكتابة، فالباطل منهما ما كان على غير عوض مقصود كالميتة، أو رجع إلى خلل في العاقد كالصغر والسفه، والفاسد خلافه، وحكم الباطل أن لا يترتّب عليه مال، والفاسد يترتّب عليه العتق والطلاق، ويرجع الزوج بالمهر والسيّد بالقيمة. وثالثها: الحجّ يبطل بالردّة ويفسد بالجماع. وحكم الباطل أنّه لا يجب قضاؤه ولا يمضي بخلاف الفاسد (زر، بحر١، ٣٢١، ٢٠)
- قَسَّمَ ابن القاص في كتاب "أدب الجدل" الباطل إلى خمسة: الإحالة والمناقضة، والفحش والغلط، قال: وهذه الأربعة خارجة عن الأصول فمن صار إليها فهو منقطع، والخامس يسمّى الخطأ، فعليه تدور المناظرات، وإليه يقصد بالمطالبات (زر، بحر١، ٣٢٤، ٨)

باعث

- اختلفوا في جوازِ كونِ العلّةِ في الأصلِ بمعنى الأمارةِ المجرَّدةِ والمختارُ أنَّهُ لا بُدَّ وإنْ تكونَ العلةُ في الأصلِ بمعنى الباعثِ، أي مشتملة على حكمةٍ صالحةٍ أنْ تكونَ مقصودةً للشارع مِنْ شَرْعِ الحكم، وإلّا فلو كانت وصفًا طرديًا لا حكمةَ فيهِ، بل أمارة مجرَّدة فالتعليلُ بها في الأصلِ ممتنعٌ (أمد، حكم٣، ٢٨٩، ٩)
- في أصلِ القياس فقد بيَّنا أنهُ لا يجوزُ أن تكونَ العلةُ فيهِ بمعنى الأمارة المعرّفة، بل بمعنى الباعث، فإذا كان الحكمُ علةً لحكمِ أصل القياس، فلا بدَّ وأن يكونَ باعثًا عليهِ. وعلى هذا، فحكم الأصل إمّا أن يكونَ حكمًا تكليفيًا أو ثابتًا بخطابِ الوضع والأخبارِ (أمد، حكم٣، ٣٠٤، ١١)

- اختلفوا في العلّةِ الواحدةِ الشرعيَّةِ هل تكونُ علةً لحكمين شرعيّين أو لا؟ والمختارُ جوازُهُ. وذلك، لأنَّ العلَّةَ إمَّا بمعنى الأمارةَ أو الباعث فإن كانت بمعنى الأمارة فغيرُ ممتنعٍ لا عقلًا ولا شرعًا نصبُ أمارةٍ واحدةٍ على حكمين مختلفين. وذلك ممَّا لا نعرفُ فيهِ خلافًا كما لو قال الشارعُ: جعلتُ طلوعَ الهلال أمارةً على وُجوبِ الصومِ والصلاةِ ونحوهِ. وأمَّا إن كانت بمعنى الباعثِ، فلا يمتنعُ أيضًا أن يكونَ الوصفُ الواحدُ باعثًا للشرعِ على حكمينِ مختلفين، أي مناسبًا لهما. ولذلك كمناسبَةِ شربِ الخمرِ للتحريمِ، ووجوبِ الحدّ (أمد، حكم٣، ٣٤٤، ١٣)

- من شروط علة الأصل أن تكون بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم، لأنها إذا كانت مجرّد آمارة وهي مستنبطة من حكم الأصل كان دورًا (حا، تلو٢، ٢١٣، ٢١)

- المختار جواز تعليل حكمين بعلة بمعنى الباعث وأما الأمارة فإتّفاق، لنا لا يعدّ في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين. قالوا يلزم تحصيل الحاصل لأن أحدهما حصّلها وأجيب بأنه إما أن يحصّل أخرى أو لا تحصّل إلا بهما (حا، تلو٢، ٢٢٨، ١)

- (العلّة) في اللغة إسم لما يتغيّر الشيء بحصوله أخذًا من العلّة التي هي المرض لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلّة في ذات المريض، يقال اعتلّ فلان إذا حال عن الصحّة إلى السقم. وقيل إنها مأخوذة من العلل بعد النهل وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر مرة بعد مرة. وأما في الاصطلاح فاختلفوا فيها على أقوال. (الأول) إنها المعرّفة للحكم بأن جعلت علمًا على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم قاله الصيرفي وأبو زيد من الحنفية وحكاه سليم الرازي في التقريب عن بعض الفقهاء، واختاره صاحب المحصول وصاحب المنهاج. (الثاني) إنها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله وهو قول المعتزلة بناءً على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين والعلّة وصف ذاتي لا يتوقّف على جعل جاعل. (الثالث) إنها الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها وبه قال الغزالي وسليم الرازي، قال الصفي الهندي وهو قريب لا بأس به. (الرابع) إنها الموجبة بالعادة واختاره الفخر الرازي. (الخامس) إنها الباعث على التشريع بمعنى أنه لا بدّ أن يكون الوصف مشتملًا على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم. (السادس) إنها التي يعلم الله صلاح المتعبّدين بالحكم لأجلها وهو اختيار الرازي وابن الحاجب. (السابع) إنها المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها. وللعلّة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات فيقال لها السبب والأمارة والداعي والمستدعي والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضى والموجب والمؤثّر (شو، فح، ١٩٣، ٢)

باغ

- الباغي هو الخارج عن طاعة الإمام الحقّ بتأويل فاسد وشبهة طارئة (تف، وضح٢، ١٨٢، ١٣)

بتع

- البتع: نبيذ العسل (دق، عمد٢، ٢٩٣، ٢)

بتيراء

- البتيراء فهي تصغير بتراء وتأثيث أبتر وهي الركعة الواحدة (برد، برص، ٢٩٨، ١٣)

بجل

- بَجَلَ، بفتح الباء والجيم، وتستعمل حرفًا بمعنى نعم، واسمًا وهي على وجهين: اسم فعل بمعنى يكفي، واسم بمعنى حسب. ويقال على الأول: بجلني بنون الوقاية لا غير، وعلى الثاني: بجل بلا نون وندر إلحاق النون بها حينئذٍ (سو، حصل، ٢١٧، ٨)

بخل

- السخاء وضدُّه البخل (كل، كف١، ٢٣، ٣)

بداء

- البَداء هو إزالة نفس الحكم الثابت بالنص (بص، مع١، ٣٩٧، ١٠)
- البَداء هو الظهور. يقال: "بدا لنا سور المدينة"، إذا ظهر. وإنما يكون الشيء ظاهرًا للإنسان إذا تجلّى له، وصار معه على وجه يعلمه أو يظنه. فأما الأمر والنهي فليسا من البَداء بسبيل. لكنهما قد يدلان عليه (بص، مع١، ٣٩٨، ٦)
- البَداء فهو أن يظهر له ما كان خفيًا عليه من قولهم بدا لي الفجر إذا ظهر له، وذلك لا يجوز في الشرع (شي، جا، ٢٩، ١٩)
- البَدَآء عبارةٌ عن الظهورِ بعد الخفاءِ (أمد، حكم٣، ١٥٧، ٣)
- إذا عُرِفَ معنى البَدَآء، وأنَّهُ مُستلزِمٌ للعلم بعدَ الجهلِ والظهورِ بعد الخفاءِ، وأنَّ ذلكَ مستَحيلٌ في حقِّ اللهِ تعالى على ما بيَّناهُ، في كتبنا الكلاميَّةِ، فالنسخُ ليسَ كذلك، فإنَّهُ لا يبعدُ أن يَعلَم اللهُ تعالى في الأزلِ استلزامَ الأمرِ بفعلٍ من الأفعالِ للمصلحةِ في وقتٍ مُعيَّن، واستلزام نسخِهِ للمصلحةِ في وقتٍ آخر؛ فإذا نَسخهُ في الوقت الذي علم نسخهُ فيهِ فلا يلزمُ من ذلكَ أن يكونَ قد ظهرَ لهُ ما كان خفيًّا عنهُ، ولا أن يكونَ قد أمرَ بما فيهِ مفسدةٌ، ولا نهي عمَّا فيهِ مصلحةٌ، وذلك كإباحتِهِ الأكلَ في الليلِ من رمضان، وتحريمهِ في نهارِهِ (أمد، حكم٣، ١٥٩، ١٨)
- حكى ابن العارض المعتزلي في كتاب "النكت" عن بعضهم: أنّ لفظ البداء غير صحيح في اللغة، وإنّما هو البدو من بدا الشيء يبدو بَدْوًا وبُدُوًّا، إذا ظهر. قال ابن الصلاح في "فوائد رحلته": وهذا ليس بصحيح، فقد أورد هذا اللفظ ابن دريد في قصيدته في "الممدود والمقصور" فقال: توصي وعقلك في بدا فكذاك رأيك ذو بداء قال التبريزي: البدا المقصور موضع، وقيل: إنّه بغير ألف ولام، والبداء الممدود من قولهم: بدا لي في الأمر تريد تَغَيَّر رأيي فيه عمّا كان. قلت: وحكاه صاحب "المحكم" عن سيبويه، فقال: بَدا الشيء يبدو بَدْوًا وبُدُوًّا وبَدَاء، الأخيرة عن سيبويه. وفي "صحاح" الجوهري: بدا له في هذا الأمر بداء ممدود. وقد نبّه عليه أبو محمد بن بري، فقال: صوابه بداء بالرفع لأنّه الفاعل. وقال السهيلي في "الروض": المصدر البُدُوُّ والبَدْو، والاسم البداء. ولا يقال في المصدر بدا له بدوٌ، كما لا يقال: ظهر له ظهور بالرفع، لأنّ الذي يظهر ويبدو ههنا هو الاسم، نحو البداء. قال: ومن أجل أن البدو الظهور كان البداء في وصف الباري سبحانه

محالًا، لأنّه لا يبدو له شيء كان غائبًا عنه، وقد يجيء بدا بمعنى أراد مجازًا (زر، بحر٤، ٧١، ٥)

- إذا كان النسخ ... لأجل انتهاء أمد المصلحة، فينتهي أمد الحكم بانتهائها، فإنه - والحال هذه - إما أن يكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء أمد المصلحة من أول الأمر وإما أن يكون جاهلًا به. لا مجال للثاني، لأن ذلك مستحيل في حقّه تعالى، وهو البداء الباطل المستحيل فيتعيّن الأول، وعليه فيكون الحكم في الواقع موقّتًا وإن أنشأه الناسخ مطلقًا في الظاهر، ويكون الدليل على النسخ في الحقيقة مبيّنًا وكاشفًا عن مراد الناسخ (مظ، مصف٢، ٥٠، ٢٠)

- البداء فهو ظهور الشيء بعد خفائه سواء كان هذا الشيء حسيًّا كما يقال: بدَا لنا سور المدينة إذا ظهر، أو معنويًّا كظهور رأي جديد بعد فكر وتأمّل. وهذا مستحيل على الله، وإنما يجوز في جانب العباد، كما إذا أمر آمر في وقت معيّن، ثم نهى عنه في ذلك الوقت فإنه تبيّن له أن ما أمر به قبيح، أما إذا أمر بشيء ونهى عن شيء آخر، أو أمر بشيء في وقت آخر فلا يكون بداء لأنه لم يظهر له ما كان خافيًا عليه، فبطل بذلك قول القائل: إن النسخ يدلّ على البداء أو على تعبّد قبيح (شل، شلص، ٥٣٧، ٩)

- البِداء هو العلم بعد الجهل والظهور بعد الخفاء. ولهذا يقال إن البِداء مستحيل في حق الله، لأن الله لا يمكن أن يكون نسخه للآية بِدَاءً. إذ ظهر الأمر له لاحقًا فنسخ وأثبت. ولأن كلام الله قديم، والجهل في حقّه ممتنع (عج، أصل، ٩٧، ١٢)

- البَداء في وضعِ اللُّغةِ هو الظُّهورُ، وإنّما يُقالُ: "بَدَا لِفلانٍ في كَذا" إذا ظَهَرَ له مِن علمٍ أو ظَنٍّ ما لَم يَكُنْ ظاهرًا. ولِلْبَداءِ شرائطُ، وهي أربعةٌ: أن يَكونَ الفعلُ المَأمورُ به واحدًا، والمُكَلَّفُ واحدًا، والوجهُ كَذلكَ، والوَقتُ كذلكَ، فَمَا اخْتَصَّ بِهذِهِ الوجوهِ الأربعةِ مِن أمرٍ بعدَ نهيٍ، أو نهيٍ بعدَ أمرٍ؛ اقْتَضَى البَداء (م، ذر١، ٤٢١، ٢)

بدع

- أصل مادة "بدع" للإختراع على غير مثال سابق، ومنه قول الله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (البقرة: ١١٧) أي مخترعهما من غير مثال سابق متقدّم، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ (الأحقاف: ٩) أي ما كنت أول من جاءَ بالرسالة من الله إلى العباد بل تقدّمني من الرسل، ويقال: ابتدع فلان بدعة يعني ابتدأ طريقة لم يسبقه إليها سابق. وهذا أمر بديع، يقال في الشيء المستحسن الذي لا مثال له في الحسن، فكأنّه لم يتقدّمه ما هو مثله ولا ما يشبهه (شط، عصم١، ٢٧، ٣)

- تارك المطلوبات الشرعية ندبًا أو وجوبًا، هل يُسمّى مبتدعًا أم لا؟ فالجواب: أنّ التارك للمطلوبات على ضربين: أحدهما: أن يتركها لغير التديّن إمّا كسلًا أو تضييعًا أو ما أشبه ذلك من الدواعي النفسية. فهذا الضرب راجع إلى المخالفة للأمر، فإن كان في واجب فمعصية وإن كان في ندب فليس بمعصية، إذا كان الترك جزئيًّا، وإن كليًّا فمعصية حسبما تبيّن في الأصول. والثاني: أن يتركها تديّنًا. فهذا الضرب من قبيل البدع حيث تديّن بضدّ ما شرع الله، ومثاله أهل الإباحة القائلين بإسقاط التكاليف إذا بلغ السالك عندهم المبلغ الذي حدّوه (شط، عصم١، ٣٤، ١)

- "قصد السبيل" أي المقتصد منها بين الغلو والتقصير، وذلك يفيد أنّ الجائر هو الغالي أو المقصّر، وكلاهما من أوصاف البدع (شط، عصم١، ٤٥، ١٧)

- أهل البدع وقاعدتهم التي يؤسّسون عليها بنيانهم، فإنّهم يرون أنّ ما ذكره الله في كتابه وما سنّه نبيّه صلى الله عليه وسلم دون ما اهتدوا إليه بعقولهم (شط، عصم١، ٩٧، ٢٥)

- البدع ضلالة، وأنّ المبتدع ضال ومضلّ، والضلالة مذكورة في كثير من النقل المذكور، ويشير إليها في آيات الاختلاف والتفرّق شيعًا وتفرّق الطرق، بخلاف سائر المعاصي، فإنّها لم توصف في الغالب بوصف الضلالة إلّا أن تكون بدعة أو شبه البدعة (شط، عصم١، ٩٨، ١٦)

- الشرع قد دلّ على أنّ الهوى هو المتّبع الأول في البدع (شط، عصم١، ١٠٥، ٢١)

- من البدع ما هو مندوب إليه، وهو ما تناولته قواعد الندب وأدلّته، كصلاة التراويح، وإقامة صور الأئمة والقضاةَ وولاة الأُمور على خلاف ما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم، بسبب أنّ المصالح والمقاصد الشرعية لا تحصل إلّا بعظمة الولاة في نفوس الناس (شط، عصم١، ١٣٦، ١٢)

- يمكن أن يدخل في البدع الإضافية كل عمل اشتبه أمره فلم يتبيّن أهو بدعة فينهى عنه؟ أم غير بدعة فيعمل به؟ فإنّا إذا اعتبرناه بالأحكام الشرعية وجدناه من المشتبهات التي قد ندبنا إلى تركها حذرًا من الوقوع في المحظور. والمحظور هنا هو العمل بالبدعة، فإذًا العامل به لا يقطع أنّه عمل ببدعة، كما أنّه لا يقطع أنّه عمل بسنّة، فصار من جهة هذا التردّد غير عامل ببدعة حقيقية، ولا يقال أيضًا: إنّه خارج عن العمل بها جملة (شط، عصم٢، ٢٧٥، ١٦)

- إنقسام البدع إلى القسمين، فمنها بدعة محرّمة، ومنها بدعة مكروهة، وذلك أنّها داخلة تحت جنس المنهيات وهي لا تعدو الكراهة والتحريم، فالبدع كذلك. هذا وجه. ووجه ثان: أنّ البدع إذا تؤمّل معقولها وجدت رتبها متفاوتة؛ فمنها ما هو كفر صراح، كبدعة الجاهلية التي نبّه عليها القرآن... وكذلك بدعة المنافقين حيث اتّخذوا الدين ذريعة لحفظ النفس والمال، وما أشبه ذلك ممّا لا يشكّ أنّه كفر صراح. ومنها؛ ما هو من المعاصي التي لست بكفر أو يختلف هل هي كفر أم لا! كبدعة الخوارج والقدرية والمرجئة ومن أشبههم من الفرق الضالّة. ومنها؛ ما هو معصية ويتّفق على أنّها ليست بكفر كبدعة التبتّل والصيام قائمًا في الشمس، والخصاءِ بقصد قطع شهوة الجماع. ومنها؛ ما هو مكروه كما يقول مالك في إتباع رمضان بست من شوال، وقراءَة القرآن بالإدارة، والاجتماع للدعاءِ عشيّة عرفة، وذكر السلاطين في خطبة الجمعة - على ما قاله ابن عبد السلام الشافعي - وما أشبه ذلك. فمعلوم أنّ هذه البدع ليست في رتبة واحدة فلا يصحّ مع هذا أن يقال: إنّها على حكم واحد، هو الكراهة فقط، أو التحريم فقط. ووجه ثالث: إنّ المعاصي منها صغائر ومنها كبائر، ويعرف ذلك بكونها واقعة في الضروريات أو الحاجيات أو التكميليات، فإن كانت في الضروريات فهي أعظم الكبائر، وإن وقعت في التحسينات فهي أدنى رتبة بلا إشكال، وإن وقعت في الحاجيات فمتوسّطة بين الرتبتين (شط، عصم٢، ٢٩٦، ١٧)

- البدع من جملة المعاصي... فمنها ما يقع في الضروريات أي أنّه إخلال بها، ومنها ما يقع في رتبة الحاجيات، ومنها ما يقع في رتبة التحسينيات، وما يقع في رتبة الضروريات، منه ما يقع في الدين أو النفس أو النسل أو العقل أو المال (شط، عصم٢، ٢٩٨، ٨)

- البدع تنقسم إلى ما هي كلّية في الشريعة وإلى جزئية، ومعنى ذلك أن يكون الخلل الواقع بسبب البدعة كليًّا في الشريعة، كبدعة التحسين والتقبيح العقليين، وبدعة إنكار الأخبار السنية اقتصارًا على القرآن، وبدعة الخوارج في قولهم: لا حكم إلّا لله. وما أشبه ذلك من البدع التي لا تختصّ فرعًا من فروع الشريعة دون فرع، بل ستجدها تنتظم ما لا ينحصر من الفروع الجزئية، أو يكون الخلل الواقع جزئيًّا إنّما يأتي في بعض الفروع دون بعض كبدعة التثويب بالصلاة الذي قال فيه مالك: التثوّب ضلال وبدعة الأذان والإقامة في العيدين، وبدعة الإعتماد في الصلاة على إحدى الرجلين، وما أشبه ذلك. فهذا القسم لا تتعدّى فيه البدعة محلّها، ولا تنتظم تحتها غيرها حتى تكون أصلًا لها (شط، عصم٢، ٣١٣، ١٨)

- البدع فثبت لها أمران: أحدهما: أنّها مضادّة للشارع ومراغمة له، حيث نصب المبتدع نفسه نصب المستدرك على الشريعة، لا نصب المكتفي بما حُدَّ له. والثاني: أنّ كل بدعة - وإن قلّت - تشريع زائد أو ناقص، أو تغيير للأصل الصحيح، وكل ذلك قد يكون على الإنفراد، وقد يكون ملحقًا بما هو مشروع، فيكون قادحًا في المشروع (شط، عصم٢، ٣١٤، ١٦)

- المصالح المرسلة يرجع معناها إلى اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصل معيّن، فليس له على هذا شاهد شرعيّ على الخصوص، ولا كونه قياسًا بحيث إذا عرض على العقول تلقّته بالقبول. وهذا بعينه موجود في البدع المستحسنة، فإنّها راجعة إلى أمور في الدين مصلحية - في زعم واضعيها - في الشرع على الخصوص. وإذا ثبت هذا، فإن كان اعتبار المصالح المرسلة حقًّا، فاعتبار البدع المستحسنة حق، لأنّهما يجريان من واد واحد (شط، عصم٢، ٣٥١، ١١)

- المصالح المرسلة ترجع إمّا إلى حفظ ضروري من باب الوسائل أو إلى التخفيف؛ فلا يمكن إحداث البدع من جهتها ولا الزيادة في المندوبات؛ لأنّ البدع من باب الوسائل. لأنّها متعبّد بها بالفرض. ولأنّها زيادة في التكليف وهو مضادّ للتخفيف. فحصل من هذا كلّه أن لا تعلق للمبتدع بباب المصالح المرسلة إلّا القسم الملغى باتّفاق العلماء (شط، عصم٢، ٣٦٨، ١٩)

- البدع لا تقع من راسخ في العلم، وإنّما تقع ممن لم يبلغ مبلغ أهل الشريعة المتصرفين في أدلّتها. والشهادة بأنّ فلانًا راسخ في العلم وفلانًا غير راسخ، في غاية الصعوبة، فإنّ كل من خالف وانحاز إلى فرقة يزعم أنّه الراسخ، وغير قاصر النظر، فإن فرض على ذلك المطلب علامة وقع النزاع إمّا في العلامة، وإمّا في مناطها (شط، عصم٢، ٤٦٨، ١٤)

- البدع مثلًا إنّها فعل ما سكت الشارع عن فعله، أو ترك ما أذن في فعله. أو تقول: فعل ما سكت الشارع عن الإذن فيه، أو ترك ما أذن في فعله، أو أمرٌ خارج عن ذلك (شط، وفق٢،

٤١١، ٦)

- البدع التي تفترق بها الأمة مختلفة الرتب في القبح، وبسبب ذلك يظهر أنّها كثيرة جدًّا، وما في الحديث محصور؛ فيمكن أن يكون بعضها غير داخل في الحديث، أو يكون بعضها جزءًا من بدعة فوقها أعظم منها، أو لا تكون داخلة من حيث هي عند العلماء من قبيل المكروه فصار القطع على خصوصياتها فيه نظر واشتباه، فلا يقدم على ذلك إلّا ببرهان قاطع، وهذا كالمعدوم فيها، فمن هذه الجهات صار الأولى ترك التعيين فيها (شط، وفق٤، ١٨٤، ٨)

بدع إضافية

- من البدع الإضافية التي تقرب من الحقيقية أن يكون أصل العبادة مشروعًا إلّا أنّها تخرج عن أصل شرعيّتها بغير دليل توهّمًا أنّها باقية على أصلها تحت مقتضى الدليل، وذلك بأن يقيّد إطلاقها بالرأي، أو يطلق تقييدها، وبالجملة فتخرج عن حدّها الذي حُدَّ لها (شط، عصم٢، ٢٧٩، ٢)

- البدع الإضافية هل يعتدّ بها عبادات حتى تكون من تلك الجهة متقرّبًا بها إلى الله تعالى أم لا تكون كذلك؟ فإن كان الأول فلا تأثير إذًا لكونها بدعة، ولا فائدة في ذكره، إذا لا يخلو من أحد الأمرين: إمّا أن لا يعتبر بجهة الابتداع في العبادة المفروضة. فتقع مشروعة يثاب عليها، فتصير جهة الابتداع مغتفرة، فلا على المبتدع فيها أن يبتدع. وإمّا أن يعتبر بجهة الابتداع، فقد صار للابتداع أثر في ترتّب الثواب، فلا يصحّ أن يكون منفيًّا عنه بإطلاق، وهو خلاف ما تقرّر من عموم الذمّ فيه. وإن كان الثاني فقد تحدث البدعة الإضافية مع الحقيقية (شط، عصم٢، ٢٨٥، ١٧)

بدع مباحة

- البدع المباحة، وهي ما تناولته أدلّة الإباحة وقواعدها من الشريعة، كاتّخاذ المناخل للدقيق (شط، عصم١، ١٣٧، ١٧)

- للبدع المباحة أمثلة. منها المصافحة عقب صلاة الصبح والعصر، ومنها التوسّع في اللذيذ من المأكل والمشرب والملابس والمساكن، ولبس الطيالسة وتوسيع الأكمام (شط، عصم١، ١٣٨، ١٦)

بدع محرّمة

- البدع المحرّمة: إنّها تنقسم إلى الصغيرة والكبيرة اعتبارًا بتفاوت درجاتها (شط، عصم٢، ٣١١، ١٤)

بدعة

- البدعة كل ما قيل أو فعل ممّا ليس له أصل فيما نسب إليه صلى الله عليه وسلم وهو في الدين كل ما لم يأتِ في القرآن ولا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن منها ما يؤجَر عليه صاحبه ويُعذر بما قصد إليه من الخير ومنها ما يؤجَر عليه صاحبه ويكون حسنًا، وهو ما كان أصله الإباحة كما روي عن عمر رضي الله عنه، نعمة البدعة هذه (حز، حكا١، ٤٧، ١٣)

- أصل مادة "بدع" للإختراع على غير مثال سابق، ومنه قول الله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (البقرة: ١١٧) أي مخترعهما من غير مثال سابق متقدّم، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ (الأحقاف: ٩) أي ما كنت أول من جاءَ بالرسالة من الله إلى العباد بل تقدّمني من الرسل، ويقال: ابتدع فلان بدعة يعني ابتدأ طريقة لم يسبقه إليها سابق. وهذا

أمر بديع، يقال في الشيء المستحسن الذي لا مثال له في الحسن، فكأنّه لم يتقدّمه ما هو مثله ولا ما يشبهه (شط، عصم١، ٢٧، ٦)

- البدعة بدعة، فاستخراجها للسلوك عليها هو الابتداع، وهيئتها هي البدعة، وقد يسمّى العلم المعمول على ذلك الوجه بدعة: فمن هذا المعنى سمّي العمل الذي لا دليل عليه في الشرع بدعة، وهو إطلاق أخصّ منه في اللغة حسبما يذكر بحول الله (شط، عصم١، ٢٧، ٩)

- (المطلوب تركه) على ضربين: أحدهما: أن يطلب تركه، وينهى عنه لكون مخالفة مع مجرّد النظر عن غير ذلك، وهو إن كان محرمًا سُمّي فعلًا معصية وإثمًا؛ وسمّي فاعله عاصيًا وآثمًا وإلّا لم يسمّ بذلك، ودخل في حكم العفو... ولا يسمّى بحسب الفعل جائزًا ولا مباحًا، لأنّ الجمع بين الجواز والنهي، جمع بين متنافيين. والثاني: أن يطلب تركه وينهى عنه لكونه مخالفة لظاهر التشريع من جهة ضرب الحدود، وتعيين الكيفيّات، والتزام الهيئات المعيّنة أو الأزمنة المعيّنة مع الدوام ونحو ذلك. وهذا هو الابتداع والبدعة، ويُسمّى فاعله مبتدعًا، فالبدعة إذن عبارة عن "طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبّد لله سبحانه"، وهذا على رأي من لا يدخل العادات في معنى البدعة، وإنّما يخصّها بالعبادات، وأمّا على رأي من أدخل الأعمال العادية في معنى البدعة فيقول: "البدعة طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية" (شط، عصم١، ٢٨، ٤)

- البدعة إنّما خاصتها أنّها خارجة عمّا رسمه الشارع، وبهذا القيد انفصلت عن كل ما ظهر لبادي الرأي أنّه مخترع ممّا هو متعلّق بالدين، كعلم النحو والتصريف ومفردات اللغة وأُصول الفقه وأُصول الدين، وسائر العلوم الخادمة للشريعة. فإنّها وإن لم توجد في الزمان الأول فأُصولها موجودة في الشرع، إذ الأمر بإعراب القرآن منقول، وعلوم اللسان هادية للصواب في الكتاب والسنّة، فحقيقتها إذًا أنّها فقه التعبّد بالألفاظ الشرعية الدالّة على معانيها كيف تؤخذ وتؤدّى (شط، عصم١، ٢٨، ١٥)

- البدعة إمّا أن تتعلّق بالعادات أو العبادات، فإن تعلّقت بالعبادات فإنّما أراد بها أن يأتي تعبّده على أبلغ ما يكون في زعمه ليفوز بأتمّ المراتب في الآخرة في ظنّه. وإن تعلّقت، بالعادات فكذلك، لأنّه إنّما وضعها لتأتي أمور دنياه على تمام المصلحة فيها (شط، عصم١، ٣١، ١٨)

- البدعة من حيث قيل فيها: إنّها طريقة في الدين مخترعة يدخل في عموم لفظها البدعة التَّرْكِيَّةُ، كما يدخل فيه البدعة غير التركية فقد يقع الابتداع بنفس الترك تحريمًا للمتروك أو غير تحريم، فإنّ الفعل - مثلًا - قد يكون حلالًا بالشرع فيحرّمه الإنسان على نفسه أو يقصد تركه قصدًا (شط، عصم١، ٣٢، ٣)

- البدعة لا يقبل معها عبادة من صلاة ولا صيام ولا صدقة ولا غيرها من القربات. ومجالس صاحبها تنزع منه العصمة يوكل إلى نفسه، والماشي إليه وموقره معيّن على هدم الإسلام، فما الظنّ بصاحبها وهو ملعون على لسان الشريعة، ويزداد من الله بعبادته بعدًا (شط، عصم١، ٧٩، ١٠)

- البدعة لا يقبل معها عمل، فقد روي عن الأوزاعي أنّه قال: كان بعض أهل العلم يقول:

لا يقبل الله من ذي بدعة صلاة ولا صيامًا ولا صدقة ولا جهادًا ولا حجًّا ولا عمرة ولا صرفًا ولا عدلًا (شط، عصم١، ٧٩، ١٩)

- كل مبتدع أي بدعة كانت؛ فأعماله لا تقبل معها - داخلتها تلك البدعة أم لا (شط، عصم١، ٨١، ٢)

- من جالس صاحب بدعة لم يسلم من إحدى ثلاث: إمّا أن يكون فتنة لغيره، وإمّا أن يقع بقلبه شيء يزلّ به فيدخله النار، وإمّا أن يقول: والله لا أبالي ما تكلّموا به، وإني واثق بنفسي. فمن يأمن بغير الله طرفة عين على دينه سلبه إيّاه (شط، عصم١، ٩٦، ٩)

- البدع ضلالة، وأنّ المبتدع ضال ومضلّ، والضلالة مذكورة في كثير من النقل المذكور، ويشير إليها في آيات الاختلاف والتفرّق شيعًا وتفرّق الطرق، بخلاف سائر المعاصي، فإنّها لم توصف في الغالب بوصف الضلالة إلّا أن تكون بدعة أو شبه البدعة (شط، عصم١، ٩٨، ١٨)

- المنسوب إلى البدعة أن يكون مجتهدًا فيها أو مقلّدًا، والمقلّد إمّا مقلّد مع الإقرار بالدليل الذي زعمه المجتهد دليلًا والأخذ فيه بالنظر، وإمّا مقلّد له فيه من غير نظر كالعامي الصرف (شط، عصم١، ١٠٧، ٢٢)

- إذا ثبت أنّ المبتدع آثم فليس الإثم الواقع عليه على رتبة واحدة، بل هو على مراتب مختلفة، من جهة كون صاحبها مستترًا بها أو معلنًا، ومن جهة كون البدعة حقيقية أو إضافية، ومن جهة كونها بيّنة أو مشكلة، ومن جهة كونها كُفرًا أو غير كفر، ومن جهة الإصرار عليها أو عدمه، إلى غير ذلك من الوجوه التي يقطع معها بالتفاوت في عظم الإثم وعدمه أو يغلب على الظنّ (شط، عصم١، ١٢١، ٨)

- البدعة إذا دخلت في الأصل سهلت مداخلتها الفروع (شط، عصم١، ١٨٩، ١٥)

- إذا تعارضت الأقوال على المقلّد في المسألة بعينها؛ فقال بعض العلماءِ: يكون العمل بدعة، وقال بعضهم: ليس ببدعة، ولم يتبيّن له الأرجح من العالمين بأعلمية أو غيرها؛ فحقّه الوقوف والسؤال عنهما حتى يتبيّن له الأرجح فيميل إلى تقليده دون الآخر؛ فإن أقدم على تقليد أحدهما من غير مرجّح كان حكمه حكم المجتهد إذا أقدم على العمل بأحد الدليلين من غير ترجيح، فالمثالان في المعنى واحد (شط، عصم٢، ٢٧٦، ١٣)

- حاصل المعصية أنّها مخالفة في فعل المكلّف لما يعتقد صحّته من الشريعة، والبدعة حاصلها مخالفة في اعتقاد كمال الشريعة (شط، عصم٢، ٣١٦، ١)

- الصغيرة من المعاصي لمن دوام عليها تكبر بالنسبة إليه، لأنّ ذلك ناشئ عن الإصرار عليها، والإصرار على الصغيرة يصيرها كبيرة، ولذلك قالوا: "لا صغيرة مع إصرار، ولا كبيرة مع استغفار" فكذلك البدعة من غير فرق، إلّا أنّ المعاصي من شأنها في الواقع أنّها قد يصرّ عليها، وقد لا يصرّ عليها، وعلى ذلك ينبني طرح الشهادة وسخطة الشاهد بها أو عدمه، بخلاف البدعة فإنّ شأنها في المداومة والحرص على أن لا تزال من موضعها وأن تقوم على تاركها القيامة، وتنطلق عليه ألسنة الملامة، ويرمى بالتسفيه والتجهيل، وينبز بالتبديع والتضليل، ضدّ ما كان عليه سلف هذه الأمّة، والمقتدى بهم من الأئمة (شط،

عصم٢، ٣١٨، ١٦)

- البدعة تنشأُ عن أَربعة أَوجه. أَحدها: وهو أَظهر الأَقسام - أَن يخترعها المبتدع. والثاني: أَن يعمل بها العالم على وجه المخالفة، فيفهمها الجاهل مشروعة. والثالث: أَن يعمل بها الجاهل مع سكوت العالم عن الإنكار، وهو قادر عليه، فيفهم الجاهل أَنّها ليست بمخالفة. والرابع: من باب الذرائع، وهي أَن يكون العمل في أَصله معروفًا، إلّا أَنّه يتبدّل الإعتقاد فيه مع طول العهد بالذكرى. إلّا أَنّ هذه الأَقسام ليست على وزان واحد، ولا يقع إسم البدعة عليها بالتواطؤ، بل هي في القرب والبعد على تفاوت؛ فالأَول هو الحقيق باسم البدعة، فإنّها تؤخذ علّة بالنص عليها، ويليه القسم الثاني، فإنّ العمل يشبهه التنصيص بالقول، بل قد يكون أَبلغ منه في مواضع... غير أَنّه لا ينزل ها هنا من كل وجه منزلة الدليل أَنّ العالم قد يعمل وينصّ على قبح عمله، ولذلك قالوا: لا تنظر إلى عمل العالم، ولكن سله يصدقه... ويليه القسم الثالث، فإن ترك الإنكار - مع أَنّ رتبة المنكر رتبة من يعدّ ذلك منه إقرارًا - يقتضي أَنّ الفعل غير منكر، ولكن يتنزّل منزلة ما قبله، لأَنّ الصوارف للقدرة كثيرة، قد يكون الترك لعذر بخلاف الفعل، فإنّه لا عذر في فعل الإنسان بالمخالفة، مع علمه بكونها مخالفة. ويليه القسم الرابع، لأَنّ المحظور الحالي فيما تقدّم غير واقع فيه بالعرض، فلا تبلغ المفسدة المتوقّعة أَن تساوي رتبة الواقعة أَصلًا، فلذلك كانت من باب الذرائع، فهي إذًا لم تبلغ أَن تكون في الحال بدعة، فلا تدخل بهذا النظر تحت حقيقة البدعة (شط، عصم٢، ٣٥٠، ٣)

- لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم تحدث في الزمان المتقدّم بدعة، وهو باطل باتفاق؛ لكن مثل هذا النظر من باب الإجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معيّن وهو الذي يسمّى المصالح المرسلة (شط، وفق٢، ٣٤١، ١٨)

- يطلق (لفظ السنّة) أيضًا في مقابلة البدعة، فيقال: فلان على سنّة إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي صلى الله عليه وسلم، كان ذلك ممّا نصّ عليه في الكتاب أو لا، ويقال: فلان على بدعة إذا عمل على خلاف ذلك (شط، وفق٤، ٤، ١)

بدعة إضافية

- الإختلاف من جهة كون البدعة حقيقية أَو إضافية، فإنّ الحقيقية أَعظم وزرًا، لأَنّها التي باشرها المنتهي بغير واسطة، ولأَنّها مخالفة محضة وخروج عن السّنة ظاهر: كالقول بالقدر، والتحسين والتقبيح، والقول بإنكار خبر الواحد، وإنكار الإجماع، وإنكار تحريم الخمر، والقول بالإمام المعصوم، وما أَشبه ذلك. فإذا فرضت إضافية: فمعنى الإضافية أَنّها مشروعة من وجه، ورأْي مجرّد من وجه. إذ يدخلها من جهة المخترع رأْي في بعض أَحوالها فلم تناف الأَدلّة من كل وجه. هذا وإن كانت تجري مجرى الحقيقة، ولكن الفرق بينهما ظاهر (شط، عصم١، ١٢٤، ٤)

- البدعة الإضافية فهي التي لها شائبتان: إحداهما لها من الأَدلّة متعلّق، فلا تكون من تلك الجهة بدعة. والأُخرى ليس لها متعلّق إلّا مثل ما للبدعة الحقيقية. فلمّا كان العمل الذي له شائبتان لم يتخلّص لأَحد الطرفين وضعنا له هذه التسمية وهي "البدعة الإضافية" أَي أَنّها

بالنسبة إلى إحدى الجهتين سنّة لأنّها مستندة إلى دليل، وبالنسبة إلى الجهة الأُخرى بدعة لأنّها مستندة إلى شبهة لا إلى دليل، أو غير مستندة إلى شيءٍ (شط، عصم١، ٢١٠، ١١)

بدعة حقيقية

- الإختلاف من جهة كون البدعة حقيقية أو إضافية، فإنّ الحقيقية أعظم وزرًا، لأنّها التي باشرها المنتهي بغير واسطة، ولأنّها مخالفة محضة وخروج عن السّنة ظاهر: كالقول بالقدر، والتحسين والتقبيح، والقول بإنكار خبر الواحد، وإنكار الإجماع، وإنكار تحريم الخمر، والقول بالإمام المعصوم، وما أشبه ذلك. فإذا فرضت إضافية: فمعنى الإضافية أنّها مشروعة من وجه، ورأي مجرّد من وجه. إذ يدخلها من جهة المخترع رأي في بعض أحوالها فلم تناف الأدلّة من كل وجه. هذا وإن كانت تجري مجرى الحقيقة، ولكن الفرق بينهما ظاهر (شط، عصم١، ١٢٤، ٤)

- البدعة الحقيقية هي التي لم يدلّ عليها دليل شرعي لا من كتاب ولا سنّة ولا إجماع ولا استدلال معتبر عند أهل العلم لا في الجملة ولا في التفصيل، ولذلك سمّيت بدعة لأنّها شيءٌ مخترع على غير مثال سابق، وإن كان المبتدع يأبى أن ينسب إلأيه الخروج عن الشرع، إذ هو مُدَّعٍ أنّه داخل بما استنبط تحت مقتضى الأدلّة، لكن تلك الدعوى غير صحيحة لا في نفس الأمر ولا بحسب الظاهر. أمّا بحسب نفس الأمر فبالعرض، وأمّا بحسب الظاهر فإن أدلّته شبه ليس بأدلّة إن ثبت أنّه استدلّ، وإلّا فالأمر واضح (شط، عصم١، ٢١٠، ٤)

بدعة محرّمة

- إنقسام البدع إلى القسمين، فمنها بدعة محرّمة، ومنها بدعة مكروهة، وذلك أنّها داخلة تحت جنس المنهيات وهي لا تعدو الكراهة والتحريم، فالبدع كذلك. هذا وجه. ووجه ثان: أنّ البدع إذا تؤمّل معقولها وجدت رتبها متفاوتة؛ فمنها ما هو كفر صراح، كبدعة الجاهلية التي نبّه عليها القرآن... وكذلك بدعة المنافقين حيث اتّخذوا الدين ذريعة لحفظ النفس والمال، وما أشبه ذلك ممّا لا يشكّ أنّه كفر صراح. ومنها؛ ما هو من المعاصي التي ليست بكفر أو يختلف هل هي كفر أم لا! كبدعة الخوارج والقدرية والمرجئة ومن أشبههم من الفرق الضالّة. ومنها؛ ما هو معصية ويتّفق على أنّها ليست بكفر كبدعة التبتّل والصيام قائمًا في الشمس، والخصاءِ بقصد قطع شهوة الجماع. ومنها؛ ما هو مكروه كما يقول مالك في إتباع رمضان بست من شوال، وقراءَة القرآن بالإدارة، والاجتماع للدعاءِ عشيّة عرفة، وذكر السلاطين في خطبة الجمعة - على ما قاله ابن عبد السلام الشافعي - وما أشبه ذلك. فمعلوم أنّ هذه البدع ليست في رتبة واحدة فلا يصحّ مع هذا أن يقال: إنّها على حكم واحد، هو الكراهة فقط، أو التحريم فقط. ووجه ثالث: إنّ المعاصي منها صغائر ومنها كبائر، ويعرف ذلك بكونها واقعة في الضروريات أو الحاجيات أو التكميليات، فإن كانت في الضروريات فهي أعظم الكبائر، وإن وقعت في التحسينات فهي أدنى رتبة بلا إشكال، وإن وقعت في الحاجيات فمتوسّطة بين الرتبتين (شط، عصم٢، ٢٩٦، ١٨)

بدعة مذمومة

- البدعة المذمومة فهي التي خالفت ما وضع الشارع من الأفعال أو التروك (شط، وفق٢، ٣٤٢، ٥)

بدعة مكروهة

- بدعة مكروهة وهي ما تناولته أدلّة الكراهة من الشريعة وقواعدها كتخصيص الأيام الفاضلة أو غيرها بنوع من العبادة (شط، عصم١، ١٣٧، ٣)

- إنقسام البدع إلى القسمين، فمنها بدعة محرّمة، ومنها بدعة مكروهة، وذلك أنّها داخلة تحت جنس المنهيات وهي لا تعدو الكراهة والتحريم، فالبدع كذلك. هذا وجه. ووجه ثان: أنّ البدع إذا تؤمّل معقولها وجدت رتبها متفاوتة؛ فمنها ما هو كفر صراح، كبدعة الجاهلية التي نبّه عليها القرآن... وكذلك بدعة المنافقين حيث اتّخذوا الدين ذريعة لحفظ النفس والمال، وما أشبه ذلك ممّا لا يشكّ أنّه كفر صراح. ومنها؛ ما هو من المعاصي التي ليست بكفر أو يختلف هل هي كفر أم لا! كبدعة الخوارج والقدرية والمرجئة ومن أشبههم من الفرق الضالّة. ومنها؛ ما هو معصية ويتّفق على أنّها ليست بكفر كبدعة التبتّل والصيام قائمًا في الشمس، والخصاءِ بقصد قطع شهوة الجماع. ومنها؛ ما هو مكروه كما يقول مالك في إتباع رمضان بست من شوال، وقراءَة القرآن بالإدارة، والاجتماع للدعاءِ عشيّة عرفة، وذكر السلاطين في خطبة الجمعة - على ما قاله ابن عبد السلام الشافعي - وما أشبه ذلك. فمعلوم أنّ هذه البدع ليست في رتبة واحدة فلا يصحّ مع هذا أن يقال: إنّها على حكم واحد، هو الكراهة فقط، أو التحريم فقط. ووجه ثالث: إنّ المعاصي منها صغائر ومنها كبائر، ويعرف ذلك بكونها واقعة في الضروريات أو الحاجيات أو التكميليات، فإن كانت في الضروريات فهي أعظم الكبائر، وإن وقعت في التحسينات فهي أدنى رتبة بلا إشكال، وإن وقعت في الحاجيات فمتوسّطة بين الرتبتين (شط، عصم٢، ٢٩٦، ١٨)

بدل البعض من الكل

- المخصّصات المتّصلة بدل البعض من الكل: ... بدل البعض من الكل، أو بدل الاشتمال. "قاعدة": المعلّق بالشرط لا ينعقد سببًا في الحال، بل عند وجود الشرط، فالتعليق مانع من السبب عند الحنفية، فإذا قال: إن تزوّجت فلانة مثلًا فهي كذا، ثم تزوجّها؛ تطلق عند الحنفية، لأنه عند الحنفية ينعقد السبب، وقال الشافعية: ينعقد سببًا في الحال، فلا يوجد شرطه وهو الملك، فيلغو، فالتعليق عندهم مانع من الحكم (سو، حصل، ١٣١، ١)

بدلية

- البدلية (في المجاز): نحو: فلان أكل الدم، أي الديّة (سو، حصل، ١٦٦، ٩)

بدو

- حكى ابن العارض المعتزلي في كتاب "النكت" عن بعضهم: أنّ لفظ البداء غير صحيح في اللغة، وإنّما هو البدو من بدا الشيء يبدو بَدْوًا وبُدُوًّا، إذا ظهر. قال ابن الصلاح في "فوائد رحلته": وهذا ليس بصحيح، فقد أورد هذا اللفظ ابن دريد في قصيدته في

"الممدود والمقصور" فقال: توصي وعقلك في بدا فكذاك رأيك ذو بداء قال التبريزي: البدا المقصور موضع، وقيل: إنّه بغير ألف ولام، والبداء الممدود من قولهم: بدا لي في الأمر تريد تَغَيَّر رأيي فيه عمّا كان. قلت: وحكاه صاحب "المحكم" عن سيبويه، فقال: بَدا الشيء يبدو بَدْوًا وبُدُوًّا وبَدَاء، الأخيرة عن سيبويه. وفي "صحاح" الجوهري: بدا له في هذا الأمر بداء ممدود. وقد نبّه عليه أبو محمد بن بري، فقال: صوابه بداء بالرفع لأنّه الفاعل. وقال السهيلي في "الروض": المصدر البُدُوُّ والبَدْو، والاسم البداء. ولا يقال في المصدر بدا له بدوّ، كما لا يقال: ظهر له ظهور بالرفع، لأنّ الذي يظهر ويبدو ههنا هو الاسم، نحو البداء. قال: ومن أجل أن البدو الظهور كان البداء في وصف الباري سبحانه محالًا، لأنّه لا يبدو له شيء كان غائبًا عنه، وقد يجيء بدا بمعنى أراد مجازًا (زر، بحر٤، ٧١، ١٧)

بديع

- أَصل مادة "بدع" للإختراع على غير مثال سابق، ومنه قول الله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ (البقرة: ١١٧) أي مخترعهما من غير مثال سابق متقدّم، وقوله تعالى: ﴿قُلۡ مَا كُنتُ بِدۡعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ (الأحقاف: ٩) أي ما كنت أول من جاءَ بالرسالة من الله إلى العباد بل تقدّمني من الرسل، ويقال: ابتدع فلان بدعة يعني ابتدأ طريقة لم يسبقه إليها سابق. وهذا أَمر بديع، يقال في الشيء المستحسن الذي لا مثال له في الحسن، فكأنّه لم يتقدّمه ما هو مثله ولا ما يشبهه (شط، عصم١، ٢٧، ٧)

بر

- البِر فهو اسم لجميع أنواع الإحسان (سر، صوس١، ١٦٦، ١٦)

بر الوالدين

- بر الوالدين وضده العقوق (كل، كف١، ٢٢، ١١)

براءة الذمة

- الأصل براءة الذمّة، ولذا لم يقبل في شغلها شاهد واحد، ولذا كان القول قول المدَّعَى عليه لموافقته الأصل، والبيّنة على المدّعي لدعواه ما خالف الأصل فإذا اختلفا في قيمة المتلف والمغصوب فالقول قول الغارم، لأنّ الأصل البراءة عمّا زاد (نج، نظر، ٦٤، ٥)

براعة

- البراعة مصدر برع الرجل إذا فاق أصحابه وأقرانه (عا، نسم، ٦، ٢٤)

براعة الاستهلال

- الاستهلال أول صوت الصبي ثم استعير لأول كل شيء فبراعة الاستهلال بحسب المعنى اللغوي تفوّق الابتداء، وفي الاصطلاح كون الابتداء مناسبًا للمقصود وهو في التحقيق سبب لتفوّق الابتداء لكن سمّي باسم المسبّب تنبيهًا على كماله في السببية (عا، نسم، ٦، ٢٥)

بركة

- البركة وضدّها المحق (كل، كف١، ٢٢، ١٥)

برهان

- البرهان – كل قضية أو قضايا دلّت على حقيقة

حكم الشيء (حز، حكا١، ٣٩، ٧)

- الذي هو شغب يظن أنه برهان وليس برهانًا، فمن أنواعه القياس، والأخذ بالمرسل، والمقطوع، والبلاغ، وما رواه الضعفاء، والمنسوخ، والمخصّص، وكل قضية فاسدة قدمت بالوجوه المموّهة (حز، حكا٦، ٦٠، ٣)

- ما اعتقده المرء بغير برهان صحّ عنده فإنه لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون اعتقده لشيء استحسنه بهواه، وفي هذا القسم يقع الرأي والاستحسان، ودعوى الإلهام. وإما أن يكون اعتقده لأن بعض من دون النبي صلى الله عليه وسلم قال، وهذا هو التقليد، وهو مأخوذ من قلّدت فلانًا الأمر، أي جعلته كالقلادة في عنقه (حز، حكا٦، ٦٠، ٧)

- البرهان: فهو المُظْهِرُ للحق. من قولهم: تَبَرْهَنَ، إذا ظهر وتلألأ. والبرهان والحجّة والعلامة والدلالة والدليل والدال والبيِّنة والبيان والآية: كلُّها متقاربة، سيّما في عرف العلماء. وكذلك لا يَحْسُن فيها السلب والإيجاب. ولا يحسُن أن تقول: معي حجَّة، وليست معي دلالة أو معي دليل، وليست معي حجّة، أو دلالة، أو علامة، أو بيّنة، أو آية (جون، جهك، ٤٨، ١٠)

- المطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد، والمطلوب من العلم لا يقتنص إلا بالبرهان، فلذلك قلنا مدارك العقول تنحصر فيهما (قد، روض، ١٤، ١٩)

- البرهان، وهو الذي يتوصّل به إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالنظر، وهو عبارة عن أقاويل مخصوصة أُلِّفت تأليفًا مخصوصًا بشرطٍ يلزم منه رأيٌ هو مطلوب الناظر، وتسمَّى هذه الأقاويل مقدماتٍ (قد، روض، ١٨، ١٩)

- يتطرّق الخلل إلى البرهان من جهة المقدمات تارة، ومن جهة التركيب تارة، ومنهما تارة (قد، روض، ١٩، ٢)

برهان الاستدلال

- برهان الاستدلال وهو أن يستدلّ على الشيء بما ليس موجبًا له: إما بخاصيته كالاستدلال على نفلية الوِتر بجواز فعله على الراحلة، أو بنتيجته كقوله: لو صحّ البيع لأفاد الملك، أو بنظيره إما بالنفي على النفي كقوله: لو صحّ التعليق لصحّ التنجيز، أو بالإثبات على الإثبات كقوله: لو لم يصحّ طلاقه لما صحّ ظهاره، أو بالإثبات على النفي كقوله: لو كان الوِتر فرضًا لما صحّ فعله على الراحلة، أو بالنفي على الإثبات كقوله: لو لم يجز تخليل الخمر لحرم نقلها من الظل إلى الشمس، وما حرم، فيجوز. ويلزمه بيان التلازم ظاهرًا لا غير (حن، قعد، ٣٩، ٢١)

برهان الاعتلال

- برهان الاعتلال وهو قياس بصورة أخرى تنتظم من مقدّمتين ونتيجة، ومعناه إذ ذاك واحد معيّن تحت جملة معلومة كقولنا: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام. فينتج: النبيذ حرام (حن، قعد، ٣٩، ١٨)

برهان إنّي ولمّي

- العلّة عدلّ على المعلول فكذا المعلول يدلّ على العلّة على طريقة البرهان الإني واللمي فلا يبطل الاستدلال بالقلب، إذ غاية القلب أن يصير المعلول دليلًا وهو غير مضرّ بخلاف العلّة والمعلول، لأنّ العلّة لا بدّ أن تتقدّم على المعلول بالذات وبالقلب يصير واجب التأخير

لأنّها حينئذٍ تكون معلولًا وذلك باطل لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه وهو محال، وإنّما يتمّ الاستدلال على وجه يتخلّص به عن ورود القلب إذا ثبتت المساواة بين الحكمين بأن كانا نظيرين ليدلّ كل واحد منهما على الآخر (مل، مرق٢، ٣٦١، ١٢)

برهان الخَلف

- برهان الخَلف وهو كل شكل تعرّض فيه لإبطال مذهب الخصم ليلزم صحة مذهبه، إما بحصر المذاهب وإبطالها إلا واحدًا، أو يذكر أقسامًا ثم يبطلها كلها. وسمي خَلفًا إما لأنه لغة الرديء، وكل باطل رديء. أو لأنه الاستقاء وهو استمداد، فكأنه استمدّ صحّة مذهبه من فساد مذهب خصمه. ويجوز أن يكون من الخلف وهو الوراء لعدم الالتفات إلى ما بطل (حن، قعد، ٤٠، ٨)

برهان دلالة

- إن استدللتَ بالمعلول على العلة أو بأحد المعلولَيْن على الآخر فهو برهان دلالة، كالاستدلال بالمطر على الغيم والاستدلال بأحد المعلولَين على الآخر (قد، روض، ٣٠، ٤)

برهان علة

- إذا استدللت بالعلة على المعلول فهو برهان علة، كالاستدلال بالغيم على المطر (قد، روض، ٣٠، ٢)

بسملة

- البسملة آية من القرآن لكنه هل هي آية من أوّل كل سورة فيه خلاف وميل الشافعي رحمه الله إلى أنها آية من كل سورة الحمد وسائر السور لكنها في أول كل سورة آية برأسها أو هي مع أول آية من سائر السور آية هذا مما نقل عن الشافعي رحمه الله (غز، مس١، ١٠٢، ٧)
- البسملة من أول الفاتحة بلا خلاف عندنا، وفيما عداها من السور سوى براءة للشافعي أقوال: أصحّها: أنّها آية من كل سورة، ومن أحسن الأدلّة فيه ثبوتها في سواد المصحف. وأجمع الصحابة أن لا يكتب في المصحف ما لي بقرآن، وأنّ ما بين الدفّتين كلام الله (زر، بحر١، ٤٧١، ١٨)
- البسملة المناسبة للرحمة والرفق وحيث قلنا إنها أول السور من القرآن فهي على الصحيح قرآن حكمًا لا قطعًا، بمعنى أن السورة لا تتمّ إلّا بقراءتها أوّلها حتى لا تصحّ الصلاة بتركها أول الفاتحة وإنما لم نكفر جاحدها للخلاف فيها (نص، لب، ٣٤، ٢١)

بصائر

- الأبصار غير البصائر، وأنّ الأبصار إنّما هي الإدراكات بالعيون واحدها بصر، والبصائر: العقول، واحدها بصيرة (بج، حكف٢، ٤٨٢، ٢٠)

بطلان

- البطلان والفساد عندنا مترادفان، فنقول مثلًا: بطلت الصلاة وفسدت. وقال أبو حنيفة: إنّهما متباينان. فالباطل عنده: ما لم يشرّع بالكلّية، كبيع ما في بطون الأمّهات. والفاسد: ما يشرّع أصله، ولكن امتنع لاشتماله على وصف كالربا. إذا علمت ذلك، فقد ذكر أصحابنا فروعًا مخالفة لهذه القاعدة فرّقوا فيها بين

الفاسد والباطل. وقد حصرها النووي في تصنيفه المسمّى "بالدقائق" في أربعة وهو: الحجّ، والعارية، والكتابة، والخلع (اس، مهد، ٥٩، ٢)

- البطلان وهو ما يقابل معنى الصحّة. فله معنيان: أحدهما أن يراد به عدم ترتّب آثار العمل عليه في الدنيا؛ كما نقول في العبادات إنّها غير مجزّئة، ولا مبرئة للذمّة، ولا مسقطة للقضاء - فكذلك نقول إنّها باطلة بذلك المعنى. غير أنّ هنا نظرًا؛ فإنّ كونَ العبادة باطلة إنّما هو لمخالفتها لما قصد الشارع فيها، حسبما هو مبيّن في موضعه؛ ولكن قد تكون المخالفة راجعة إلى نفس العبادة، فيطلق عليها لفظ البطلان إطلاقًا؛ كالصلاة من غير نيّة، أو ناقصةً ركعة أو سجدة، أو نحو ذلك ممّا يخلّ بها من الأصل. وقد تكون راجعة إلى وصف خارجي منفكّ عن حقيقتها وإن كانت متّصفة به؛ كالصلاة في الدار المغصوبة مثلًا، فيقع الإجتهاد - في اعتبار الإنفكاك، فتصحّ الصلاة؛ لأنّها واقعة على الموافقة للشارع، ولا يضرّ حصول المخالفة من جهة الوصف. - أو في اعتبار الإتّصاف، فلا تصحّ بل تكون في الحكم باطلة، من جهة أنّ الصلاة الموافقة إنّما هي المنفكّة عن هذا الوصف، وليس الصلاة في الدار المغصوبة كذلك. وهكذا سائر ما كان في معناها... وأمّا الثاني فاعتبره قوم أيضًا لا مع إهمال الأول. بل جعلوا الأمر منزّلًا على اعتبار المصلحة؛ بمعنى أنّ المعنى الذي لأجله كان العمل باطلًا ينظر فيه: فإن كان حاصلًا أو في حكم الحاصل، بحيث لا يمكن التلافي فيه، بطل العمل من أصله. وهو الأصل فيما نهى الشرع عنه؛ لأنّ النهي يقتضي أنّ لا مصلحة للمكلّف فيه، وإن ظهرت مصلحته لبادئ الرأي، فقد علّمن الله أنّ لا مصلحة في الإقدام وإن ظنّها العامل. وإن لم يحصل مدّة كان في حكم الحاصل لكن أمكن تلافيه، لم يحكم بإبطال ذلك العمل (شط، وفق١، ٢٩٢، ١٣)

- يراد بالبطلان عدم ترتّب آثار العمل عليه في الآخرة، وهو الثواب. ويتصوّر ذلك في العبادات والعادات (شط، وفق١، ٢٩٥، ١٠)

- يقابل الصحّة البطلان فيأتي في تفسيره الخلاف السابق، فمن قال: الصحّة وقوع الفعل كافيًا في إسقاط القضاء قال: البطلان هو وقوعه غير كافٍ لإسقاط القضاء، ومن قال الصحّة موافقة الأمر. قال: البطلان مخالفته (زر، بحر١، ٣٢٠، ١٠)

- البطلان في اصطلاح الحنفية في باب المعاملات كون الشيء محتويًا على خلل يرجع إلى أصل العقد كالخلل في الصيغة بسبب عدم تلافي الإيجاب مع القبول أو في المحل بسبب كون المعقود عليه معدومًا أو في العاقد بسبب كونه مجنونًا أو صبيًّا غير مميّز. فالخلل هنا راجع إلى فوات ركن من الأركان أما الفساد والبطلان عند الحنفية في باب العبادات فهما مترادفان ويقصد بهما كون الشيء لا يستتبع أثره المترتّب عليه لخلل في ركنه أو شرطه (برد، برص، ١١٥، ١٤)

- لا فارق بين الفساد والبطلان عند الفقهاء إلا في باب المعاملات، فالجمهور يرى أنهما بمعنى واحد والحنفية يفرّقون بينهما، فالباطل لم يشرع بأصله ولا بوصفه ولا يترتّب عليه أثر من الآثار كبيع الميتة وبيع المجنون - والفاسد ما شرع بأصله دون وصفه وترتّب عليه بعض

الآثار دون بعض كالبيع بثمن مجهول والزواج من غير شهود (برد، برص، ١١٧، ١٣)

بطيحاء

- بنى رحبة بين ناحية المسجد تسمّى البطيحاء (شط، عصم٢، ٣٤٠، ١)

بعد

- بعد: للتأخير، وحكمها في الطلاق ضدّ حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة: أنت طالق واحدة بعد واحدة، تطلق اثنتين، ولو قال: بعده واحدة وقعت واحدة (نس، كشف١، ٣٥١، ٨)
- بعد: تقع للترتيب وتحتمل الفور والتراخي قاله صاحب "القواطع" (زر، بحر٢، ٣١٢، ٩)
- قبل وبعد ومع متقابلات تقابل التضادّ موضوعات (لزمان متقدّم على ما أضيف) أحدها (إليه ومتأخّر ومقارن) معطوفان على متقدّم غير أنّه يقدّر لهما عن ومع بدل على، (فهما) أي قبل وبعد (بإضافتهما إلى) إسم (ظاهر صفتان لما قبلهما، وبإضافتهما (إلى ضميره) أي الإسم الظاهر صفتان (لما بعدهما لأنّهما خبران عنه) أي عمّا بعدهما، والخبر في المعنى وصف للمبتدأ (با، يسر٢، ١٢٦، ٢)
- بعد: للتأخير، أي يكون ما قبلها مؤخّرًا عما أضيفت إليه، وحكمها في الطلاق ضدّ حكم قبل، ففي كل موضع يقع بلفظ قبل طلاق واحد؛ يقع بلفظ بعد طلاقان، وبالعكس، وإن قيّد كل من قبل وبعد بالضمير؛ كان صفة لما بعده بحسب المعنى، وإن لم يقيّد كان صفة لما قبله (سو، حصل، ٢٠١، ٨)

بعض

- صيغة "مَنْ"، و"مَا"، و"أَيُّ" في المجازاةِ - يصحُّ إدخالُ لفظِ "الكلِّ" عليها تارةً، و"البعضِ" أخرَى؛ تقولُ: كلُّ مَنْ دخَلَ داري فأكرِمْهُ، بعضُ من دخلَ داري فأكرِمْهُ" (رز، مح١، ٥٧٠، ٥)
- أنَّ البعضَ، وإن كان من جنسِ الكلّ، إلَّا أنَّ اللفظَ العامَّ حقيقة في استغراقِ الجنس من حيث هو كذلك، لا في الجنس مطلقًا؛ ولهذا، تعذّر حملهُ على البعضِ، وإن كان من الجنسِ، إلَّا بقرينةٍ، باتفاق القائلين بالعموم؛ ومعنى الاستغراق غيرُ متحقِّقٍ في المستبقى، فلا يكون حقيقةً فيهِ (أمد، حكم٢، ٣٣٥، ٥)
- من أنواع المجاز أيضًا، إطلاق إسم البعض على الكل، وعكسه، وفي معناه الأخصّ مع الأعمّ (اس، مهد، ١٩١، ٨)

بغض

- الحبّ وضدّه البغض (كل، كف١، ٢٢، ٦)

بل

- بل لتدارك الغلط بإقامة الثاني مقام الأول (شش، ششا، ٢٠٦، ٣)
- "بل" فللاستدراك وإثبات الحكم المذكور بدءًا بالتالي تقول رأيت زيدًا بل عمرًا، وهذه طالق بل هذه (جص، فص١، ٨٨، ٤)
- "بل": فلها ثلاثة مواضع: أحدُها: أن تكون حرفَ عطف إعراب ما بعده كإعراب ما قبله نحو قولك: ما هذا بشرًا بل ملكًا. الثاني: أن تكون لاستئناف الجمل نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ ٱلْقُرْءَانُ لَا يَسْجُدُونَ۩، بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُكَذِّبُونَ﴾ (الانشقاق: ٢١- ٢٢). والثالث: أن تأتي في أول الكلام، فإذا وَلِيَت اسمًا

خفّفته، قال الشاعر: بَلِ بَلَدٍ ذي صور وأصباب (بج، حكف١، ٥٩، ١٠)

- بل فهو لتدارك الغلط بإقامة الثاني مقام الأول وإظهار أن الأول كان غلطًا (سر، صوس١، ٢١٠، ١٧)

- حرف بل فهو لتدارك الغلط بإقامة الثاني مقام الأول وإظهار أن الأول كان غلطًا، فإن الرجل يقول جاءني زيد بل عمرو أو لا بل عمرو فإنما يفهم منه الإخبار بمجيء عمرو خاصة (سر، صوس٢، ٢١٠، ١٧)

- بل: لإثبات ما بعده والإعراض عمّا قبله على سبيل التدارك، تقول: جاءني زيد بل عمرو أوّلًا بل عمرو، فإنّما يفهم منه الأخبار بمجيء عمرو خاصة (نس، كشف١، ٣٠٢، ٨)

- بل للعطف فيما إذا وليها مفرد سواء أوليت موجبًا أم غير موجب، ففي الموجب نحو: جاء زيد بل عمرو وأضرب زيدًا بل عمرًا، تنقل حكم المعطوف عليه فيصير كأنّه مسكوت عنه إلى المعطوف، وفي غير الموجب نحو: ما جاء زيد بل عمرو ولا تضرب زيدًا بل عمرًا تقرّر حكم المعطوف عليه وتجعل ضدّه للمعطوف، والإضراب فيما إذا وليها جملة إما للإبطال لمّا وليته نحو أم يقولون به جنّة بل جاءهم بالحقّ فالجائي بالحقّ لا جنون به، أو للإنتقال من غرض إلى آخر نحو ولدينا كتاب ينطق بالحقّ وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة من هذا، فما قيل بل فيه على حاله (سب، عطر١، ٤٤٢، ٦)

- بل: حرف إضراب عن الأول وإثبات للثاني وتستعمل بعد النفي والإيجاب، ويأتي بعدها المنفي كما يأتي الموجب (زر، بحر٢، ٣٠١، ١٦)

- (لكنْ) في عطف الجمل نظير "بل" أي: في الوقوع بعد النفي والإيجاب، كما أنّها في عطف المفردات نقيض "لا" حيث تختصّ "لا" بما بعد الإيجاب و"لكن" بما بعد النفي. وإنّما تعطف بعد النفي نحو ما جاء زيد لكن عمرو (زر، بحر٢، ٣٠٥، ١٠)

- (لكنّ) مشدّدة النون الناصبة للاسم الرافعة للخبر فمعناه الاستدراك أيضًا وقوله سيبويه: إنّ "لكنّ" لا تدارك فيها وإنّما جيء بها ليثبت ما بعد النفي فإنّما ذكر ذلك في أثر ذكره "بل" ورأى أنّ "بل" كأنّها يتدارك بها بعد نسيان أو غلط، ففرّق بين "لكن" وبين "بل" بنفي ما أثبته دليل عنها لا أنّ لكن ليست للاستدراك (زر، بحر٢، ٣٠٥، ٢١)

- بل للعطف بإضراب أي معه بأن وليها مفرد سواء أوليت موجبًا أم غيره ففي الموجب نحو جاء زيد بل عمرو وأضرب زيدًا بل عمرًا، انتقل حكم المعطوف عليه فيصير كأنّه مسكوت عنه إلى المعطوف وفي غيره نحو ما جاء زيد بل عمرو ولا تضرب زيدًا بل عمرًا تقرّر حكم المعطوف عليه وتجعل قصده للمعطوف، (وللإضراب فقط) أي دون العطف بأن وليها جملة، وقولي بإضراب مع فقط من زيادتي وبهما علم أنّ الإضراب أعمّ من العطف لا مباين له بخلاف كلام الأصل. والحاصل أنّ بل للعطف والإضراب إن وليها مفرد، وللإضراب فقط إن وليها جملة وهي فيه حرف ابتداء لا عاطفة عند الجمهور، والإضراب بهذا المعنى إما بالإبطال لما وليته نحو يقولون به جنّة بل جاءهم بالحقّ فالجائي بالحقّ لا جنون به، (أو للانتقال من غرض إلى آخر) نحو ولدينا كتاب ينطق بالحقّ الآية فما

قبل بل فيها على حاله (نص، لب، ٥٥، ٢)

- (بل) متعلّق بالتدارك فمعنى التدارك أن الكلام الأول باطل وغلط وهذا مبني على أن معنى الأعراض هو الرجوع عن الأول وإبطاله وهو أحد قولين ذكرهما في التلويح، والآخر أن معنى الاعراض هو جعل ما قبله في حكم المسكوت عنه من غير تعرّض لإثباته أو نفيه. وعليه فمعنى التدارك أن الأخبار به ما كان ينبغي أن يقع، قال وإذا انضمّ إلى بل لا صار نصًّا في نفي الأول نحو جاءني زيد لا بل عمرو. وهذا الثاني هو الموافق لما ذكر في كتب النحو فيما إذا تلاها مفرد وتقدّمها أمر أو إيجاب كأضرب زيدًا بل عمرًا وقام زيد بل عمرو فهي حينئذٍ لجعل ما قبلها كالمسكوت عنه وإثبات الحكم لما بعدها وأما إذا تلاها مفرد وتقدّمها نفي أو نهي فهي لتقرير حكم قبلها على حالتها وجعل ضدّه لما بعدها نحو ما قام زيد بل عمرو ولا يقوم زيد بل عمرو، وجعل الرضى النفي والنهي مثل لأمر ولإيجاب فهي عنده في الأوجه الأربعة لجعل ما قبلها كالمسكوت عنه وأما إذا تقدّمها جملة فهي للإضراب الإبطالي أو الانتقالي (عا، نسم، ٨٥، ٢٤)

- بل للعطف والإضراب عمّا قبله بصرف الحكم إلى ما بعده وجعله كالمسكوت عنه ومع كلمة لا نص في النفي وقد يستعمل للترقي وقيل للإضراب عمّا قبله بإبطاله كقوله تعالى ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٦) وقد تكون للإفاضة في كلام آخر من غيره إبطال كقوله تعالى ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (الأعلى: ١٦) وادّعى ابن مالك حصر بل في كلام الله تعالى على هذا المعنى، وفي التلويح أيضًا تصريح به ولكن الحق أنه قد جاء فيه لإبطال ما وقع في كلام غيره كثيرًا وصحّح ابن هشام أن بل في الجمل ليست عاطفة بل ابتدائية وقد تكون بل بمعنى إن كما في قوله تعالى ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ﴾ (صٓ: ٢) وقد تكون بمعنى هل كقوله عزّ وجلّ ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ (النمل: ٦٦) (صد، أمل، ٢٠، ١٩)

- بل لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله، إن كان صالحًا للإعراض عنه، كما في الخبر، بخلاف الإنشاء، فإذا قلت: جاءني زيد بل عمرو، كان معناه أن المقصود إثبات المجيء لعمرو لا لزيد، فزيد يحتمل مجيئه وعدمه، فإذا زدت لا، فقلت: جاءني زيد لا بل عمرو؛ كان نصًّا في عدم مجيء زيد، وهذا في الإثبات، وأما في النفي بأن يقال: ما جاءني زيد بل عمرو، تقرّر حكم المعطوف عليه، وتجعل ضدّه للمعطوف، وقيل: تنقله بنفسه للمعطوف، فتطلق ثلاثًا إذا قال: أنت طالق واحدة بل اثنتين، لأنه لا يملك إبطال الأول، لأنه إنشاء، بخلاف قوله: له عليَّ ألف بل ألفان، حيث يلزمه ألفان فقط، لأنه يملك إبطال الأول، لأنه إخبار وإقرار، خلافًا لزفر، حيث قاس الثانية على الأولى، فأوجب عليه ثلاثة آلاف. وهذا كله في المفردات، فإن دخلت على الجمل، فهي إما للإضراب الإبطالي، نحو قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ﴾ (المؤمنون: ٧٠) أو للإضراب الانتقالي، نحو: ﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ، بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِّنْ هَٰذَا﴾ (المؤمنون: ٦٢-٦٣) فما قبل بل على حاله (سو، حصل، ١٧٤، ٢)

بلاء
- السلامة وضدّها البلاء (كل، كف١، ٢٢، ٦)
- العافية وضدّها البلاء (كل، كف١، ٢٢، ١٦)

بلادة
- الشهامة وضدّها البلادة (كل، كف١، ٢٢، ٨)

بلاغة
- البيان استبان ظهر، وأبَنْتُه أنا أي أوضحته. والبيان الفصاحة مع الذكاء والفصاحة واللَّسَن. وفلان أبين من فلانٍ أي أفصح منه وأوضح كلامًا. ورَوَى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن من البيان لسحرًا وإن من الشعر لحكمًا" (سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب ما جاء في الشعر، (ح ٥٠١١)، ٥/ ٢٧٧، بلفظ... سحرًا وحكمًا): قال: البيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ. وهو من الفهم وذكاء القلب مع اللَّسَن وأصله الكشف والظهور. ونقول أيضًا أفصح الصبح إذا ظهر. والكلام الفصيح ما كان واضح المعنى سهل اللفظ جيّد السبك. واللفظ البليغ من البلاغة، والبلاغة تأدية المعنى الجليل واضحًا بعبارة صحيحة فصيحة لها في النفس أثر خلّاب (عج، أصل، ٢١، ٨)

بله
- بله، وهي على أربعة أوجه: اسم فعل بمعنى اترك. ومصدر بمعنى ترك، ونائب عن اترك. واسم مرادف لكيف. وحرف جر بمعنى من غير، نحو قوله: تذر الجماجم ضاحيًا هاماتها بله الأكف كأنها لم تخلق على مذهب الأخفش. وما بعدها منصوب على الأول، لأنه مفعول به، ومخفوض على الثاني، ومرفوع على الثالث، وفتحها فتح بناء على الأول لأنها اسم فعل، وعلى الثالث لأنها مضمنة معنى كيف، وكذلك على الرابع، وفتح إعراب على الثاني، لأنها معنى المصدر، ومضافة، لأن الإضافة من خواص الأسماء (سو، حصل، ٢١٦، ٤)

بلى
- بلى: وهي جواب للنفي سواء كان النفي عاريًا من حروف الاستفهام نحو بلى لمن قال: ما قام زيد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعۡدُودَةٗۚ﴾ (البقرة: ٨٠) فجاء الردّ عليهم بإيجاب النار لمن مات كافرًا فقال: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةٗ وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ (البقرة: ٨١) الآية أو مقرونة به كقوله تعالى: ﴿أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ﴾ (الأعراف: ١٧٢) لأنّهم أرادوا أنّه ربّهم فردّوا النفي الذي بعد ألف الاستفهام وإذا ردّوا نفي الشيء ثبت إيجابه (زر، بحر٢، ٣٠٣، ١٣)
- بلى: وهي مختصّة بالنفي، فلا تقع بعد الإثبات عند الجمهور، وحكى الرضي عن بعضهم: أنه أجاز استعمالها بعد الإيجاب تمسّكًا بقوله: وقد بعدت بالوصل بيني وبينها بلى إن من زار القبور بعيد ثم هي تبطل النفي (سو، حصل، ٢١٥، ٢)

بناء
- ضدّ الخصوص العموم وضدّ النقض البناء والتأليف (بخ، بزد٤، ٥٩، ١٥)

بناء العام على الخاص
- بنَاء العَامّ عَلى الخَاصّ والمراد بالبناء:

تخصيصه وتفسيره له، إذا وجد نصّان: أحدهما عام، والآخر خاص، وهما متنافيان في النفي والإثبات، فإما أن يكونا من الكتاب، أو أحدهما منه، والآخر من السنّة، إمّا متواترًا أو غيره، وإما أن يكونا من السنّة؛ إما متواترين أو غير متواترين، أو أحدهما متواتر والآخر غير متواتر. والحكم في الكل واحد، إلّا فيما يتعلّق بالنسخ عندما يكون المتأخّر ظنيًّا، والمقدّم قطعيًا، عند من منعه. وحيث أمكن استعمالهما صرنا إليه، ونقل سليم الرازي عن داود أنّه يستعمل النصان من الكتاب، ويسقط الخبران، وعنه في الآية والخبر روايتان: هل يستعملان أو يتساقطان (زر، بحر٣، ٤٠٧، ١)

- في بناء العام على الخاص . . . فإذا كان العام الوارد من كتاب أو سنّة قد ورد معه خاص يقتضي إخراج بعض أفراد العام من الحكم الذي حكم به عليهما، فإما أن يعلم تاريخ كل واحد منهما أو لا يعلم فإن علم فإن كان المتأخّر الخاص فإما أن يتأخّر عن وقت العمل بالعام أو عن وقت الخطاب فإن تأخّر عن وقت العمل فههنا يكون الخاص ناسخًا لذلك القدر الذي تناوله من أفراد العام وفاقًا ولا يكون تخصيصًا، لأن تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز قطعًا وإن تأخّر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به ففي ذلك خلاف مبني على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، فمن جوّزه جعل الخاص بيانًا للعام وقضى به عليه، ومن منعه حكم بنسخ العام في القدر الذي عارضه فيه الخاص (صد، أمل، ١٢٨، ١٩)

بهتان

- البهتان أن تقول فيه (أخيك) ما ليس فيه (كل، كف٢، ٣٥٨، ٨)

بوق

- البوق؛ فهو العلم في رمضان على غروب الشمس ودخول وقت الإفطار، ثم هو علم أيضًا بالمغرب والأندلس على وقت السحور ابتداءً وانتهاءً (شط، عصم٢، ٢٤٦، ١٣)

بيان

- البيان اسم جامعٌ لِمَعَاني مجتمعةِ الأُصُولِ، مُتَشَعِّبَةِ الفروع (شف، رس، ٢١، ٣)
- (البيان) ما أبانَ اللهُ لخلقه في كتابه، مما تَعَبَّدَهُم به، لِمَا مَضَى من حُكْمِهِ جلَّ ثناؤه (شف، رس، ٢١، ٩)
- (البيان) ما أبانه لخلقه نَصًّا. مثلُ جُمَلِ فرائضه، في أنَّ عليهم صلاةً وزكاةً وحجًّا وصومًا، وأنه حَرَّم الفواحشَ ما ظهر منها وما بطن، ونَصِّ الزنا والخمرِ وأكل الميتةِ والدمِ ولحمِ الخنزير، وبَيَّنَ لهم كيفَ فرضُ الوضوءِ، مع غَيرِ ذلك مما بَيَّنَ نَصًّا (شف، رس، ٢١، ١١)
- (البيان) ومنهُ: ما أَحْكَمَ فَرْضَه بكتابه، وبَيَّنَ كيفَ هُو على لسان نبيهِ. مثلُ عدد الصلاة والزكاة ووقتها، وغيرِ ذلك من فرائضه التي أَنْزَلَ من كتابه (شف، رس، ٢٢، ١)
- (البيان) ومنهُ: ما سَنَّ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ممَّا ليس لله فيه نَصُّ حكمٍ، وقد فرضَ الله في كتابه طاعةَ رسولِه صلى الله عليه وسلم والانتهاءَ إلى حُكْمه. فمَنْ قَبِلَ عن رسول الله فَبِفَرْضِ اللهِ قَبِلَ (شف، رس، ٢٢، ٤)
- (البيان) ومنه: ما فرضَ اللهُ على خلقه الاجتهادَ في طلبه، وابْتَلَى طاعتَهم في الاجتهاد، كما ابتَلَى طاعتَهم في غيره ممَّا فَرَضَ عليهم (شف، رس، ٢٢، ٨)

- ما أَتَى الكتابُ على غايةِ البيانِ فيه، فلم يُحْتَجْ مع التنزيلِ فيه إلى غيره (شف، رس، ٣٢، ١١)
- ما أَتَى على البيان في فَرْضِهِ، وافْتَرَضَ طاعةَ رسوله، فَبَيَّنَ رسولُ الله عَنِ الله: كَيْفَ فَرْضُهُ، وعَلَى مَنْ فَرْضُهُ، ومتى يَزُولُ بَعْضُهُ وَيَثْبُتُ وَيَجِبُ (شف، رس، ٣٢، ١٣)
- خَلَقَ لهم العلاماتِ، وَنَصَبَ لهم المسجدَ الحرامَ، وَأَمَرَهم أن يتوجَّهوا إليه. وَإِنما تَوَجُّهُهُمْ إليه بالعلامات التي خَلَقَ لهم، والعقول التي رَكَّبَهَا فيهم، التي استَدَلُّوا بها على معرفة العلامات. وكلٌّ هذا بيانٌ ونعمةٌ منه جل ثناؤه (شف، رس، ٣٨، ٩)
- البيان على سبعة أنواع بيان تقرير، وبيان تفسير، وبيان تغيير، وبيان ضرورة، وبيان حال، وبيان عطف، وبيان تبديل (شش، ششا، ٢٤٥، ٤)
- البيان إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلًا ممّا يلتبس به ويشتبه من أجله، وأصله في اللغة من القطع والفصل يقال بأن منه إذا انقطع (جص، فص٢، ٦، ٤)
- (البيان من) أن الأمر إذا ظهر، وبانت المرأة بينونة إذا فارقت زوجها، ثم قالوا بان الأمر ووضح بيانًا وبان من الفراق بَيْنًا ومن انقطاع النكاح بينونة، والأصل في جميع ذلك واحد وهو الانقطاع فسمّي الفراق بَيْنًا لانقطاع المفارق عن صاحبه (جص، فص٢، ٧، ٤)
- سمّي إظهار المعنى وإيضاحه بيانًا لانفصاله عمّا يلتبس به من المعاني (جص، فص٢، ٧، ٧)
- البيان وإن كان حقيقة ما وصفنا فإنه سمّي ما يوصل إلى (علمه بالاجتهاد)، وغالب الظن بيانًا في الشريعة لأن الله تعالى قد أمر به ونصّ على اعتباره (جص، فص٢، ٨، ٨)
- لم يذكر (الشافعي) الإجماع في أقسام البيان، وكان الإجماع أولى بذكره في ذلك من القياس والاجتهاد لأن الإجماع حجة الله تعالى لا يجوز وقوع الخطأ فيه (جص، فص٢، ١٦، ١٦)
- البيان لا يختص بلغة دون غيرها وإن كانت لغة العرب أبين وأفصح من سائر اللغات، لأن أهل كل لغة لهم ضربٌ من البيان في لغتهم (جص، فص٢، ١٧، ٤)
- البيان في الشرع على وجوه: منها الأحكام المبتدأة، ومنها تخصيص العموم الذي يمكن استعماله على ظاهر ما ينتظمه الإسم فبيّن أن المراد البعض. ومنها صرف الكلام عن الحقيقة أو المجاز وصرف الأمر إلى الندب أو الإباحة وصرف الخبر إلى الأمر، فبيّن أن المراد باللفظ غير حقيقته، ومنها بيان الجملة التي لا تستغني عن البيان في إفادة الحكم، وهذا البيان ليس بتخصيص (ولكنه) تفسير للمراد بالجملة كقوله تعالى ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ (الإنعام: ١٤١) فبيّن النبي صلى الله عليه وسلم أن المراد العشر ونصف العشر والحق نفسه هو العشر فلا تخصيص في ذلك ولا صرف للكلام عن الحقيقة. ومنها النسخ وهو بيان لمدة الحكم بعد أن كان في وهمنا وتقديرنا بقاؤه (جص، فص٢، ٢٢، ٤)
- كل لفظ أمكن استعماله على ظاهره وحقيقته ولم يقترن إليه ما يمنع استعمال حدّه على مقتضى لفظه فغير محتاج إلى البيان، إلا أن يريد به المخاطب بعض ما انتظمه (جص، فص٢، ٢٧، ٥)

- البيان يقع بخمسة أشياء: بالقول والخط والإشارة والعقد، وهو يعني عقد الحساب وبالنسبة الدالة (جص، فص٢، ٣١، ٥)

- يكون منه (البيان) أيضًا بيان مدة الفرض بهذين الوجهين وهو النسخ نحو قوله تعالى ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ (البقرة: ١٤٤) (جص، فص٢، ٣٢، ١)

- يكون منه تعالى البيان بالنسبة الدالة، وذلك على وجهين. أحدهما: العقليات ودلائلها، والبيانُ بها أكثر من دلالة اللفظ، لأن اللفظ يجوز فيه التخصيص وصَرْفِه عن الحقيقة إلى المجاز، والدلائل العقلية الدالة على توحيد الله تعالى وعدله وسائر صفاته لا يجوز عليها الانقلاب والتخصيص فهي آكد من اللفظ في هذا الباب، فكان البيان واقعًا بها. والوجه الآخر: ما كان طريقه الاجتهاد بين فروع أحكام الشريعة وقد قامت الدلائل الموجبة لصحة القول بالاجتهاد، فجاز أن يُسمّى ما يؤدّينا إليه بيانًا وإن كان عن غالب ظن (جص، فص٢، ٣٢، ٨)

- يكون البيان من الرسول صلى الله عليه وسلم بالقول: نحو سائر السنن المبتدأة ونحو تخصيصه لعموم القرآن (جص، فص٢، ٣٣، ٢)

- يكون البيان منه (الرسول صلى الله عليه وسلم) بالكتابة أيضًا (جص، فص٢، ٣٣، ٦)

- يكون البيان منه (الرسول صلى الله عليه وسلم) بالفعل أيضًا (جص، فص٢، ٣٥، ١)

- قد يقع من النبي صلى الله عليه وسلم بيان الحكم بالإقرار على فعل شاهده من فاعل يفعله على وجه من الوجوه فيترك النكير عليه، فيكون (ذلك) بيانًا منه في جواز فعل ذلك الشيء على الوجه الذي أقرّه عليه، أو وجوبه إن كان شاهده بفعله على وجه الوجوب فلم ينكره (جص، فص٢، ٣٧، ١٠)

- قد يقع بيان المجمل بالإجماع، لأنه حجة لله تعالى قد أمر باتّباعه وحكم بصحته، فيجوز وقوع البيان به، نحو إجماعهم على أن ديّة الخطأ على العاقلة، والذي في كتاب الله تعالى ﴿فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ﴾ (النساء: ٩٢) ولم يذكر وجوبها على العاقلة، فبيّن، الإجماع المراد بها (جص، فص٢، ٤٢، ١١)

- اختلف الناس في تأخير البيان. فقال قائلون: غير جائز تأخير بيان اللفظ الذي يُمكن إجراؤه على ظاهره وحقيقته إذا كان المراد به غير الظاهر، ومنعوا أيضًا جواز تأخير بيان المجمل. وقال آخرون: لا يجوز تأخير بيان الظاهر ويجوز تأخير بيان المجمل إذا كان اللفظ مؤدّيًا ببيان يردُ في الثاني (جص، فص٢، ٤٧، ٤)

- "البيان"، فإنّه يكون عامًّا ويكون خاصًّا. أمّا العامّ، فهو الدّلالة تقول: "بَيَّنَ لي فلان كذا وكذا بيانًا حسنًا وبيانًا واضحًا". فتوصَف دلالتُه وكشفه بأنّه بيان. ويقال: "دللتُ فلانًا على الطريق وبيّنته له". فلمّا اطّرد ذلك، كان حقيقة. وأمّا "الخاصّ"، فهو ما يتعارفه الفقهاء. وهو كلام أو فعل دالّ على المراد بخطاب، لا يستقلّ بنفسه في الدّلالة على المراد (بص، مع١، ٣١٧، ١٤)

- البيان، منه عامّ، وهو الدّلالة المطلقة؛ ومنه خاصّ، وهو الدّلالة الشّرعيّة على المراد بأدلّة الشّرع (بص، مع١، ٣٢٠، ١٢)

- من البيان (خاص)، فإنّا نقول فيه: إنّ الدّلالة الشّرعيّة فيه ضربان: مستنبطة وغير مستنبطة.

أمّا المستنبطة كالقياس، فلا إجمال فيها، فيقالَ: إنّه يحتاج إلى بيان. وأمّا الدّلالة غير المستنبطة، فهي أقوال وأفعال. والأفعال كلّها لا تنبئ عن الوجوه التي وقعت عليها. إلّا أنّ منها ما يقترن به دلالة تدلّ على الوجه الذي وقعت عليه؛ فلا تحتاج مع ذلك إلى بيان آخر (بص، مع١، ٣٢٠، ١٨)

- تأخير البيان عن وقت الخطاب ذهب بعض الحنفية وبعض الشافعية إلى جواز تأخير بيان المجمَل والعموم عن وقت الخطاب. ومن الفقهاء من اختار تأخير بيان المجمل، دون بيان العموم. وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن رحمه الله. ومنهم من اختار تأخير بيان الأمر دون الخبر. ومنه شيخانا: أبو علي وأبو هاشم، وقاضي القضاة من تأخير بيان المجمل والعموم عن وقت الخطاب، أمرًا كان أو خبرًا؛ وأجازوا تأخير بيان النسخ (بص، مع١، ٣٤٢، ١٦)

- البيان - كون الشيء في ذاته ممكنًا أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه (حز، حكا١، ٤٠، ١٦)

- التخصيص والاستثناء نوعان من أنواع البيان لأن بيان الجملة قد يكون بتفسير كيفياتها وكمياتها دون أن يخرج من لفظها شيء يقتضيه في اللغة. كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾. فبيّن رسول الله صلى الله عليه وسلم ماهية هذه الزكاة المأمور بإيتائها، دون أن يخرج من لفظ الزكاة شيئًا (حز، حكا١، ٨٠، ٤)

- لا يجوز أن يتأخر البيان عن وقت إيجاب العمل البتّة، ولا يجوز أن يؤخّره النبي صلى الله عليه وسلم بعد وروده عليه طرفة عين. ولسنا نقول بهذا لأن العقل يمنع من ذلك، لكن لأن النص قد ورد بذلك وإنما منعنا من تأخير الله البيان عن وقت وجوب العمل لقول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ (البقرة: ٢٨٦) (حز، حكا١، ٨٤، ٦)

- البيان يختلف في الوضوح. فيكون بعضه جليًا، وبعضه خفيًا، فيختلف الناس في فهمه، فيفهمه بعضهم، ويتأخر بعضهم عن فهمه (حز، حكا١، ٨٨، ٨)

- النص والبيان ينقسم قسمين: أحدهما نصّ على الشيء باسمه، والثاني نصّ عليه بالدلالة، وهذا هو الذي نسميه قياسًا، وهو التنبيه على علة الحكم، فحيثما وجدت تلك العلة حكم بها (حز، حكا٨، ٣، ٢١)

- البيان: الإيضاح (بج، حكف١، ٤٧، ١٦)

- البيان يقع بالقول تارة ويَقَعُ بالفعل، والإشارة، والرُّموز والكناية، وشاهد الحال، وإقرار صاحب الشرع على الفعل (بج، حكف١، ٢١٧، ٧)

- يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، في قول المزني، وأبي العباس، وعامة أصحابنا. وقال بعضهم: لا يجوز ذلك، وهو قول المعتزلة. وقال بعض شيوخنا: يجوز تأخير بيان المُجمل، ولا يجوز تأخير بيان العموم. وقال بعضهم: يجوز تأخير بيان العموم، ولا يجوز تأخير بيان المُجمل. ومن الناس من قال: يجوز ذلك في الأخبار دون الأمر والنهي. ومنهم من عكس ذلك: فأجاز في الأمر والنهي دون الأخبار (شي، تبص، ٢٠٧، ٢)

- إذا تعارض القول والفعل في البيان، فالقول أولَى من الفعل. ومن أصحابنا من قال: الفعل أولَى. وذهب بعض المتكلمين: إلى أنهما سواء. لنا: هو أن القول يدلّ على الحكم

بنفسه. والفعل لا يدلّ بنفسه. وإنما يُستدل به على الحكم بواسطة، وهو أن يُقال: لو لم يجز ذلك لما فعل (شي، تبص، ٢٤٩، ٢)

- يقع البيان بالقول، ومفهوم القول، والفعل، والإقرار، والإشارة، والكتابة والقياس (شي، جا، ٢٨، ١٥)

- البيان: فهو في اللغة: من البَيْن، والإبانة، والقطع. وحدّه - في الشريعة، ما امتاز عن المُشْكِل بوضوحه، أو انفصل عن المُشْكِل بوضوحه. وقيل: البيان - هو الإفهام بأي وجه كان؛ حتى إذا فُهِمَ من المُجْمَل مرادٌ ما على الجملة، فإنّه فيه بيان، ثم يكون بعضُها أظهرَ من بعض، إلى أن يصير نصًّا في بابه. فاسم البيان يشمل جميعه (جون، جهك، ٤٦، ١)

- (البيان) إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلًا عما تسترّ به (سر، صوس٢، ٢٦، ١٨)

- البيان يحصل بالفعل من رسول الله عليه السلام كما يحصل بالقول (سر، صوس٢، ٢٧، ١١)

- البيان على خمسة أوجه: بيان تقرير، وبيان تفسير، وبيان تغيير، وبيان تبديل، وبيان ضرورة (سر، صوس٢، ٢٧، ٢٤)

- البيان المغيّر والمبدّل يصح موصولًا ولا يصح مفصولًا؛ لأنه متى كان بيانًا كان مقرِّرًا للحكم الثابت بصدر الكلام كبيان التقرير وبيان التفسير، وإنما يتحقّق ذلك إذا كان موصولًا فأما إذا كان مفصولًا فإنه يكون رفعًا للحكم الثابت بمطلق الكلام (سر، صوس٢، ٤٥، ٢١)

- البيان عبارة عن أمر يتعلّق بالتعريف والإعلام وإنما يحصل الإعلام بدليل والدليل محصّل للعلم. فههنا ثلاثة أمور إعلام ودليل به الإعلام وعلم يحصل من الدليل. فمن الناس من جعله عبارة عن التعريف فقال في حدّة إنه إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلّي، ومنهم من جعله عبارة عمّا به تحصل المعرفة فيما يحتاج إلى المعرفة أعني الأمور التي ليست ضرورية وهو الدليل (غز، مس١، ٣٦٤، ٤)

- البيان هو الدليل، يُقال بيّن الله الآيات لعباده أي نصّب لهم أدلة دالة على أوامره ونواهيه، ثم الدليل قد يحصل بالقول والفعل والإشارة (غز، من، ٦٤، ١٠)

- البيان هو دليل السمع فيترتّب على ترتيب الأدلة، فما قرب من المعجزة فهو أقوى كالنظر القريب من مرتبة الضرورة (غز، من، ٦٧، ٩)

- تأخير البيان عن وقت الحاجة مُحال، لأنه من جنس تكليف ما لا يطاق. وأما تأخيره إلى وقت الحاجة فجائز (غز، من، ٦٨، ٢)

- البيان: هو إظهار المعلوم للمخاطب منفصلًا عمّا يَشْكل به أو يلبس لأجله (كلو، تم١، ٥٨، ١٤)

- البيان فيكون عامًّا ويكون خاصًّا. فأما العام: فهو الدلالة ألّا ترى أنه يُقال يُبيِّن لي فلان كذا وكذا، إذا أوضَحَه له ودلّ عليه. وقيل البيان العام، هو إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلّي والوضوح. وأما البيان الخاص، فهو في عرف الفقهاء كل كلام أو فعل دلَّ على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد، ويدخل في ذلك بيان العموم (كلو، تم٢، ٢٢٩، ٩)

- البيان العام هو، الدلالة المطلقة، والخاص هو: الدلالة الشرعية بأدلّة الشرع (كلو، تم٢، ٢٣٠، ٦)

- بيان الأحكام الشرعية يحصل بالمواضعة، والمواضعة ثلاثة: الكلام، والكتابة، والعقد.

فأما الكلام: فنحو قوله عليه السلام في شأن الصلاة: "توضّأ كما أمَرَكَ الله ثم استقبل القبلة ثم كَبِّر ثم اقرأ". وذلك كثير. وأما الكتابة: فنحو كتبه إلى عُمّاله في الصدقات وإلى كسرى وقيصر في الدعاء إلى التوحيد. وأما العقود في الحساب فمعلومة (كلو، تم٢، ٢٨٥، ٢)

- البيان والمبين في مقابلة المجمل واختلف في البيان فقيل هو الدليل وهو ما يتوصّل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن. وقيل إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح. وقيل هو ما دلّ على المراد بما لا يستقلّ بنفسه في الدلالة على المراد (قد، روض، ١٦٣، ٧)

- البيانُ هو التعريفُ وعُبِّر عنهُ بأنَّهُ إخراجُ الشيءِ عن حيِّز الإشكال إلى حيِّزِ الوضوحِ والتجلّي (أمد، حكم٣، ٣٢، ٧)

- هل يجبُ أنْ يكونَ البيانُ مساويًا للمبيَّن في القوَّةِ، أو يجوزُ أن يكونَ أدنى منهُ. قال الكرخي: لا بُدَّ من المساواةِ؛ وقال أبو الحسين البصريّ: يجوزُ أنْ يكونَ أدنى منهُ. وهل يجبُ أن يكونَ مساويًا للمبيَّن في الحكم؟ فمنهم من قال بهِ؛ ومنهم من نفاهُ والمختارُ في ذلك أن يُقالَ: أمَّا المساواةُ في القوَّةِ، فالواجبُ أن يُقالَ: إنْ كان المبيَّنُ مُجمَلًا، كفى في تعيينِ أحدِ احتماليهِ أدنى ما يُفيدُ الترجيح؛ وإن كانَ عامًّا أو مُطلقًا، فلا بُدَّ وأنْ يكونَ المخصِّصُ والمقيِّدُ في دلالتِهِ أقوى من دلالةِ العامّ على صورةِ التخصيص، ودلالةِ المطلقِ على صورة التقييد؛ وإلَّا فلو كان مُساويًا لزمَ الوقفُ؛ ولو كانَ مرجوحًا لزم منهُ إلغاءُ الراجح بالمرجوح، وهو ممتنعٌ. وأمَّا المساواةُ بينهما في الحكم فغيرُ واجبٍ، وذلك لأنَّهُ لو كانَ ما دلَّ عليهِ البَيانُ من الحكمِ هو ما دلَّ عليهِ المبيَّنُ، لم يكن أحدُهما بيانًا للآخر. وإنَّما يكونُ أحدُ الأمرَين بيانًا للآخر إذا كان دالًّا على صفةِ مدلولِ الآخر، لا على مدلولِهِ؛ ومع ذلك، فلا اتحادَ في الحكمِ (أمد، حكم٣، ٣٩، ١٢)

- يطلق البيان على فعل المبين وعلى الدليل وعلى المدلول، فلذلك قال الصيرفي إخراج الشيء من حيِّز الإشكال إلى حيِّز التجلي والوضوح، وأورد البيان ابتداء والتجوّز بالحيِّز وتكرير الوضوح، وقال القاضي والأكثر الدليل. وقال البصري العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل، وقد يكون في مفرد وفي مركّب وفي فعل وإن لم يسبق إجمال (حا، تلو٢، ١٦٢، ١١)

- إذا ورد بعد المجمل قول وفعل فإن اتفقا وعرف المتقدّم فهو البيان، والثاني تأكيد وإن جهل فأحدهما، وقيل يتعيّن غير الأرجح للتقديم لأن المرجوح لا يكون تأكيدًا وأجيب بأن المستقلّ لا يلزم فيه ذلك وإن لم يتّفقا كما لو طاف بعد آية الحجّ طوافين وأمر بطواف واحد، فالمختار القول وفعله ندب أو واجب متقدمًا أو متأخّرًا لأن الجمع أولّى (حا، تلو٢، ١٦٣، ١٠)

- البيان: وهو مَصدر بيَّن يقال بَيَّن تِبيانًا وبيانًا، كما يقال كلَّم تكليمًا وكلامًا. وهو عبارة عن الدلالة. وفي اصطلاح الفقهاء: هو الدال على المراد بخطاب لا يستقلّ في الدلالة عليه (رم، تحص١، ٤١١، ٣)

- (البيان) إما أن يكون بيان تقرير، أو بيان تفسير، أو بيان تغيير، أو بيان ضرورة، أو بيان تبديل لأنه لا يخلو إما أن يكون بيان ضرورة أولًا (نس، كشف٢، ١١٠، ١٦)

- البيان في كلام العرب عِبارة عن الإظهار وقد

يستعمل في الظُهور (بخ، بزد٣، ٢١١، ٢)

- البيان بمعنى التبيين إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلّي أي الإتّضاح، فالإتيان بالظاهر من غير سبق إشكال لا يُسمّى بيانًا، وإنّما يجب البيان لمن أريد فهمه المشكل اتفاقًا لحاجته إليه بأن يعمل به أو يفتي به بخلاف غيره، والأصحّ أنّه أي البيان قد يكون بالفعل كالقول، وقيل لا لطول زمن الفعل فيتأخّر البيان به مع إمكان تعجيله بالقول وذلك ممتنع، قلنا لا نسلم امتناعه. والأصحّ أنّ المظنون يبيّن المعلوم، وقيل لا لأنّه دونه فكيف يجعل في محلّه حتى كأنّه المذكور بدله، قلنا لوضوحه. والأصحّ أنّ المتقدّم وإن جهلنا عينه من القول والفعل المتّفقين في البيان هو البيان أي المبين والآخر تأكيد له وإن كان دونه في القوة، وقيل إن كان كذلك فهو البيان. لأنّ الشيء لا يؤكّد بما هو دونه قلنا هذا في التأكيد بغير المستقبل فلا، ألا ترى أنّ الجملة تؤكّد بجملة دونها وإن لم يتّفق البيانان القول والفعل كأن زاد الفعل على مقتضى القول (سب، عطر٢، ١٠٠، ١)

- إذا كان البيان يتأتّى بالقول والفعل فلا بدّ أن يحصل ذلك بالنسبة إلى العالِم، كما حصل بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وهكذا كان السلف الصالح ممّن صار قدوة في الناس (شط، وفق٣، ٣١١، ٥)

- إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان؛ كما إذا بيّن الطهارة، أو الصوم، أو الصلاة، أو الحجّ، أو غير ذلك من العبادات أو العادات (شط، وفق٣، ٣١١، ١٠)

- ما يحتاج إلى البيان هو الذي يكون ظاهرًا في معنى، وقد أريد به غير الظاهر كالعام أريد به الخاص والمطلق أريد به المقيّد كالمنسوخ. فذهب الكرخي إنّ ما افتقر إلى البيان إن كان مجملًا جاز تأخير بيانه عن وقت الحاجة وإن كان غير المجمل امتنع. ومذهب أبي الحسين إن كان مجملًا جاز تأخير بيانه مطلقًا وإن كان غير المجمل جاز تأخير بيانه التفصيلي وامتنع تأخير بيانه الإجمالي (تف، نهي٢، ١٦٤، ٣)

- علم البيان هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليتحرّز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام تمام المراد. فسّروه بأنّ المراد هو أداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد إيراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحًا وخفاء (تف، وضح١، ٩٧، ٤)

- البيان يطلق على فعل المبيّن كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلّق التبيين ومحلّه وهو العلم. وبالنظر إلى هذه الإطلاقات قيل هو إيضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل (تف، وضح٢، ١٧، ١٠)

- لم يُجعل النسخ من أقسام البيان لأنّه رفع للحكم لا إظهار لحكم الحادثة، إلّا أنّ فخر الإسلام رحمه الله تعالى اعتبر كونه إظهار الإنتهاء مدّة الحكم الشرعي (تف، وضح٢، ١٧، ١٥)

- البيان لغة: اسم مصدر بَيَّن إذا أظهر، يقال: بيَّن بيانًا وتبيانًا، كَكَّلم يكلّم كلامًا، وتكليمًا، قال ابن فُورَك في كتابه: مشتق من البَيْن، وهو الفراق، شبَّه البيان به، لأنّه يوضح الشيء، ويزيل إشكاله. وقال أبو بكر الرازي: سمّي

بيانًا لانفصاله مما يلتبس به من المعاني، ويشكّل من أجله. وأما في الاصطلاح: فيطلق على الدالّ على المراد بخطاب ثم يستقلّ بإفادته، ويُطلق ويراد به الدليل على المراد، ويطلق على فعل المبيِّن (زر، بحر٣، ٤٧٧، ٦)

- (البيان) بمعنى التبيين لغة الإظهار أو الفصل واصطلاحًا (إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلّي) أي الإيضاح. فالإتيان بالظاهر من غير سبق إشكال لا يسمّى بيانًا اصطلاحًا، (وإنّما يجب) البيان (لمن أريد فهمه) المشكل لحاجته إليه بأن يعمل به أو يفتى به بخلاف غيره، (والأصحّ أنّه) أي البيان قد (يكون بالفعل) كالقول بل أولى لأنّه أدلّ بيانًا لمشاهدته وإن كان القول أدلّ حكمًا لما يأتي وقيل لا لطول زمنه فيتأخّر البيان به مع إمكان تعجيله بالقول وذلك ممتنع (نص، لب، ٨٦، ٢)

- المبين فهو في اللغة المظهر من بان إذا ظهر يقال بيّن فلان كذا إذا أظهره وأوضح معناه وفي الاصطلاح هو ما افتقر إلى البيان. والبيان مشتقّ من البين وهو الفراق لأنه يوضّح الشيء ويزيل أشكاله كذا قال ابن فورك وفخر الدين الرازي في المحصول قال أبو بكر الرازي سمّي بيانًا لانفصاله عمّا يلتبس من المعاني. وأما في الاصطلاح فهو الدالّ على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد (شو، فح، ١٥٧، ٥)

- البيان، وهي أربعة أيضًا: الظاهر، والنص، والمفسّر، والمحكم (سو، حصل، ٦١، ٦)

- ينقسم البيان إلى قسمين: بيان فيه تفصيل لمجمل أو تخصيص عام، وهذا يعمل فيه النصان، ويكون أحد النصين خادمًا النص الآخر، والقسم الثاني بيان انتهاء العمل بالحكم بعد العمل به من غير أن يلغى النص (زه، زهص، ١٨٥، ١٩)

- التفسير نوع من البيان (دري، نهج، ١١٤، ١٨)

- هل جميع حالات حمل المطلق على المقيّد بيان؛ ولو اختلف تاريخ ورودهما؟ - اختلف الأصوليون في ذلك على رأيين: أ - رأي الشافعية: - حمل المطلق على المقيّد - في اجتهادهم - مجرّد بيان، لا نسخ، على كل حال، بقطع النظر عن تاريخ ورودهما. - سواء أكانا مقترنين في الزمن، أم كان أحدهما سابقًا، والآخر لاحقًا، أو العكس. - فالحمل محض بيان أن الشارع أراد بالمطلق المقيّد. - وحجّتهم في ذلك: أن التشريع وحدة متكاملة متناسقة، ينسّق بين نصوصها المطلقة والمقيّدة، منطق تشريعي واحد، على أيٍّ حال كان تاريخ صدورهما أو ورودهما. - فلا فرق عند الشافعية بين التخصيص والتقييد، فكلاهما بيان. رأي الحنفية. - لا يعتبر حمل المطلق على المقيّد بيانًا إلا في حالتين فقط. الأولى: إذا وردا مقترنين أي متعاصرين في زمن التشريع. الثانية: إذا جهل التاريخ، فلم يُعْلَم ما إذا كانا مقترنين، أو كان أحدهما هو السابق، أو اللاحق. - فرجّحوا اعتبارهما مقترنين في زمن التشريع، فكان الحمل في مثل هذه الحال مجرّد بيان، لا نسخ. - ذلك؛ لأن النسخ لا يثبت بالاحتمال. - أما إذا علم التاريخ، وكان أحدهما سابقًا، والآخر لاحقًا، فإن المتأخّر لا يكون مبيّنًا للمتقدّم، بل ناسخ له. - وفرّق بين النسخ والبيان. إذ البيان ليس فيه إلغاء لإرادة المشرّع الأولى بعد استقرارها، والعمل بمقتضاها، بالإرادة الثانية التي أنهت

أمد العمل بالحكم الأول، وأثبتت بدء العمل بالحكم الثاني المتأخّر، كما هو الشأن في النسخ. • بل البيان إظهارُ أنَّ إرادة المشرّع في المبيّن لم تتغيّر منذ بدء التشريع، لأنها متّحدة في المطلق والمقيّد من أول الأمر ... - وعلى هذا، فإذا تأخّر المطلق، كان هو المراد، وأُلغي المقيّد. - وإذا تأخّر المقيّد كان هو المراد، وألغي المطلق. - فالإرادة فيهما ليست متّحدة كما ترى. - هذا، ويشترط أن يكون الناسخ - فضلًا عن اشتراط العلم بتأخّر وروده - في قوة المنسوخ، ثبوتًا ودلالة من حيث القطعية والظنية عند الحنفية، خلافًا للشافعية (دري، نهج، ٦٩١، ١٥)

- البيان استبان ظهر، وأبَنْتُه أنا أي أوضحته. والبيان الفصاحة مع الذكاء والفصاحة واللَّسَن. وفلان أبين من فلانٍ أي أفصح منه وأوضح كلامًا. ورَوَى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن من البيان لسحرًا وإن من الشعر لحكمًا": قال: البيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ. وهو من الفهم وذكاء القلب مع اللَّسَن وأصله الكشف والظهور. ونقول أيضًا أفصح الصبح إذا ظهر. والكلام الفصيح ما كان واضح المعنى سهل اللفظ جيّد السبك. واللفظ البليغ من البلاغة، والبلاغة تأدية المعنى الجليل واضحًا بعبارة صحيحة فصيحة لها في النفس أثر خلّاب (عج، أصل، ٢١، ١)
- البيانُ: هو الذي دلَّ على المراد، بخطابٍ لا يستقلُّ بنفسهِ في الدلالة على المراد (ح، مبا، ١٥٩، ٣)

بيان الإشارة

- بيان الإشارة، وهو القياس المستنبط من الكتاب والسنّة، مثل الألفاظ التي استنبطت منها المعاني، وقيس عليها غيرها، لأنّ الأصل إذا استنبطتَ منه معنى، وألحقتَ به غيره، لا يقال: لم يتناوله النص (زر، بحر٣، ٤٨٠، ١٨)
- بيان الإشارة وهو القياس المستنبط من الكتاب والسنّة مثل الألفاظ التي استنبطت منها المعاني وقيس عليها غيرها لأن الأصل إذا استنبط منه معنى وألحق به غيره لا يقال لم يتناوله النص بل تناوله لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أشار إليه بالتنبيه كإلحاق المطعومات في باب الربويات بالأربعة المنصوص عليها، لأن حقيقة القياس بيان المراد بالنص وقد أمر الله سبحانه وتعالى أهل التكليف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد (شو، فح، ١٦١، ١٣)
- بيان الإشارة وهو القياس المستنبط من الكتاب والسنّة مثل الألفاظ التي استنبطت منها المعاني وقيس عليها غيرها كإلحاق المطعومات في باب الربويات بالأربعة المنصوص عليها، لأن حقيقة القياس بيان المراد بالنص وقد أمر الله سبحانه أهل التكليف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد (صد، أمل، ١٣٦، ٩)

بيان أوقات الاجتهاد

- بيان أوقات الاجتهاد. إعلم أنّ للنظر والاستدلال وقتين: أحدهما وقت جواز وإمكان. والثاني وقت وجوب وإلزام. فوقت الجواز: عند كمال العقل والتمييز بين المضار والمنافع، وإمكان الاستدلال بالشاهد على الغائب، سواء كان الموصوف بها بالغًا أو غير بالغ، ولهذا ترى كثيرًا من الصبيان يعرفون دقائق العلوم النظرية، وغوامض المسائل في

النحو، والتصريف، والعروض، والدور، والوصايا والفرائض وغيرها مما لا يعرفه البالغون المجتهدون فيها. وأمّا وقت وجوب النظر والاجتهاد: فعند البلوغ وكمال العقل (سي، رد، ١٦٠، ٩)

بيان بالترك

- يقع البيان بالترك أيضًا، كترك التشهّد الأول بعد فعله إيّاه، فإنّه يبيّن كونه غير واجب، وكسكوته عن بيان حكم حادثة وقعت بين يديه، فإنّه يدلّ على كونه ليس فيها حكم شرعي، وإلّا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأن يكون ظاهر الخطاب يتناوله، والأمة تتركه فيدلّ على أنّ الخطاب لم يتناوله (زر، بحر٣، ٤٨٧، ١١)

بيان التأكيد

- بيان التأكيد، وهو النص الجلي الذي لا يتطرّق إليه تأويل (زر، بحر٣، ٤٨٠، ٥)
- بيان التأكيد وهو النص الجلي الذي لا يتطرّق إليه تأويل (شو، فح، ١٦١، ٦)
- بيان التأكيد وهو النص الجلي الذي لا يتطرّق إليه تأويل (صد، أمل، ١٣٥، ٢٣)

بيان التبديل

- بيان التبديل وهو النسخ، فيجوز ذلك من صاحب الشرع، ولا يجوز ذلك من العباد. وعلى هذا بطل استثناء الكل عن الكل، لأنه نسخ الحكم (شش، ششا، ٢٦٨، ٥)
- بيان التبديل: هو التعليق بالشرط (سر، صوس١، ٣٥، ١٤)
- بيان التبديل: هو التعليق بالشرط، كما قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (الطلاق: ٦) فإنه يتبيّن به أنه لا يجب إيتاء الأجر بعد العقد إذا لم يوجد الإرضاع، وإنما يجب ابتداء عند وجود الإرضاع، فيكون تبديلًا لحكم وجوب أداء البدل بنفس العقد (سر، صوس٢، ٣٥، ١٤)
- بيان تبديل . . . وهو النسخ ومعلوم أنّه ليس ببيان المراد من اللفظ بل بيان انتهاء إرادة المراد منه وهو الذي أسقطه أبو زيد ووافقه شمس الأئمة (با، يسر٣، ١٧٢، ٢)
- بيان التبديل فهو النسخ، وهو أي النسخ لغة (الإزالة) حقيقة كنسخت الشمس الظل، والشيب الشباب، والريح آثار الدار، يستعمل (مجازًا للنقل) أي التحويل للشيء من مكان إلى مكان، أو من حالة إلى حالة مع بقائه في نفسه كنسخت النحل العسل: إذا نقلته من خلية إلى خلية لما في النقل من الإزالة عن موضعه الأوّل (أو قلبه) أي حقيقة للنقل مجاز للإزالة (با، يسر٣، ١٧٨، ٦)
- بيان التبديل: وهو النسخ، وهو بيان لمدة الحكم الذي كان معلومًا عند الله، إلا أنه أطلقه فصار بالنسبة إلينا تغييرًا، وبالنسبة إليه تعالى بيانًا، وهو جائز وواقع لغير العيسوية من اليهود، فإنهم أنكروه، ومحله حكم شرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيد يحتمل الوجود والعدم. وشرطه التمكّن من عقد القلب دون زمان يسع التمكّن من الفعل، خلافًا للمعتزلة، وبعض الحنابلة، والكرخي، والصيرفي، لما أن حكم بيان العمل القلب أصالة، ولعمل البدن تبعًا عند الجمهور، وبالعكس عند غيرهم. ويدلّ للجمهور نسخ ما زاد عن خمس صلوات في ليلة المعراج، مع عدم التمكّن من الفعل. ثم

النسخ إما بالكتاب للكتاب أو للسنّة، أو بالسنّة المتواترة للسنّة أو الكتاب عند الحنفية، وعند الشافعية لا ينسخ الكتاب إلا بالكتاب، ولا السنّة إلا بالسنّة (سو، حصل، ٢٣٠، ٥)

بيان التبديل

- بيان التبديل فهو النسخ وهو أي النسخ لغة الإزالة أي الإعدام للشيء من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة مع بقائه في نفسه، كنسخت النحل العسل إذا نقلته من خلية إلى خلية تسمية للملزوم باسم اللازم، لأنّ في النقل إزالة عن موضعه الأول وهذا قول أبي الحسين البصري وعزاه الصفى الهندي إلى الأكثرين ورجّحه الإمام الرازي بأنّ النقل أخصّ من الزوال فإنّ النقل إعدام صفة وإحداث أخرى والزوال مطلق الإعدام. وكون اللفظ حقيقة في العام مجازًا في الخاص أولى من العكس لتكثير الفائدة أو قلبه أي حقيقة للنقل مجاز للإزالة تسمية للازم باسم الملزوم وهو قول جماعة منهم القفال، أو مشترك لفظي بين الإزالة والنقل بناءً على أنّه أطلق عليهما والأصل في الإطلاق الحقيقة وهذا قول القاضي والغزالي. ولا يخفى أنّه يطرفه أنّ المجاز مقدّم على الاشتراك اللفظي إذا دار الإطلاق بينهما أو معنوي بينهما فهو للقدر المشترك بينهما وهو الرفع وبه قال ابن المنير في شرح البرهان (وتمثيل النقل بنسخت ما في الكتاب) كما ذكره كثير تساهل لأنّه فعل مثل ما فيه في غيره لا نقل عينه ولا إزالته ولا رفعه. ثم قالوا هذا كله نزاع لفظي لا يتعلّق به غرض عملي وقيل بل معنوي تظهر فائدته في جواز النسخ بلا بدل (أم، قرر٣، ٤٠، ٢٦)

بيان التغيير

- بيان التغيير فهو أن يتغيّر ببيانه معنى كلامه، ونظيره التعليق والاستثناء (شش، ششا، ٢٤٩، ٣)

- من صور بيان التغيير ما إذا قال لفلان عليّ ألف وديعة. فقوله "عليّ" يفيد الوجوب. وهو بقوله "وديعة" غَيَّرَه إلى الحفظ (شش، ششا، ٢٥٦، ١٩)

- بيان التغيير: هو الاستثناء (سر، صوس١، ٣٥، ٩)

- بيان التغيير: هو الاستثناء، كما قال تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ (العنكبوت: ١٤) (سر، صوس٢، ٣٥، ٩)

- بيان التغيير (أي البيان الذي فيه تغيير لموجب الكلام الأول) نوعان: التّعليق بالشَرط والإستثناء، وإنما يصحّ ذلك موصولًا ولا يصحّ مفصولًا على هذا أجمع الفُقهاء (بخ، بزد٣، ٢٣٦، ٢)

- بيان تغيير كالشرط والاستثناء (با، يسر٣، ١٧٢، ١١)

- بيان التغيير (تخصيص العام وتقييد المطلق) (با، يسر٣، ١٧٢، ٢٦)

- بيان التغيير: بالشرط والاستثناء، ولا يصحّ هذا إلا موصولًا بإجماع الفقهاء وأهل اللغة، وشذّ ما روي عن ابن عباس من جواز تأخير الاستثناء والشرط ستة أشهر أو سنة، وأنكر الغزالي نسبته إليه، وأوله بعضهم بأنه إن صحّ عنه فهو مقيّد بما إذا نوى المتكلّم الاستثناء والتقييد به قبيل التلفّظ، ثم أظهر نيّته بعده فيدين، ومذهبه أن ما يدين العبد به يقبل منه ظاهرًا (سو، حصل، ٢٢٩، ١٧)

بيان التفسير

- بيان التفسير: فهو ما إذا كان اللفظ غير مكشوف المراد فكشفُهُ ببيانه. مثالُه إذا. قال: لفلان عليّ شيء ثمّ فسَّرَ الشيء بثوب (شش، شما، ٢٤٥، ١٦)
- بيان التفسير: فهو بيان المجمل والمشترك، فإن العمل بظاهره غير ممكن، وإنما يوقف على المراد للعمل به بالبيان فيكون البيان تفسيرًا له (سر، صوس٢، ٢٨، ١١)
- بيان التفسير فبَيان المجمل والمشترك (بخ، بزد٣، ٢١٧، ٢)
- بيان تفسير، وهو بيان المجمل باصطلاح الشافعية، وهو ما فيه خفاء فيعمّ باصطلاح الحنفية الخفيّ والمشترك والمجمل (ويجوز) بيان التفسير (بأضعف) دلالة أو ثبوتًا (إذ لا تعارض بين المجمل والبيان ليترجّح) البيان عليه فيلزم إلغاء الراجح بالمرجوح، (و)يجوز (تراخيه) أي بيان المجمل عن وقت الخطاب به (إلى وقت الحاجة إلى الفعل وهو وقت تعليق التكليف) بالفعل (مضيّقًا) لا وقت تعليقه موسّعًا عند الجمهور منهم أصحابنا والمالكية وأكثر الشافعية، واختاره الإمام الرازي وابن الحاجب وأكثر المتأخّرين (وعن الحنابلة والصيرفي وعبد الجبار والجبائي وابنه) وبعض الشافعية كأبي إسحاق المروزي والقاضي أبي حامد (منعه) أي منع تراخيه عن وقت الخطاب به إلّا أنّ الاسفرايني ذكر أنّ الأشعري نزل ضيفًا على الصيرفي فناظره في هذا فرجع إلى الجواز (با، يسر٣، ١٧٤، ٥)
- بيان التفسير: كبيان المجمل كأقيموا الصلاة بيّنته السنّة، وبيان المشترك، كأنت بائن، فإن البينونة مشتركة، فإذا عنى الصغرى صحّ تفسيرًا، وهذا أيضًا يصحّ موصولًا ومفصولًا على الصحيح (سو، حصل، ٢٢٩، ١٤)

بيان تفسير

- بيان تفسير وهو بيان المجمل بالمعنى المصطلح عليه عند الشافعية وهو ما فيه خفاء فيعمّ باصطلاح الحنفية الخفي والمشترك والمشكّل والمجمل كما صرّح به صاحب الكشف وغيره. ويجوز بيان التفسير بأضعف دلالة إذ لا تعارض بين المجمل والبيان ليترجّح البيان عليه فيلزم إلغاء الأقوى بالأضعف ويجوز تراخيه أي بيان المجمل عن وقت الخطاب به إلى وقت الحاجة إلى الفعل، وهو وقت تعليق التكليف بالفعل مضيّقًا عند الجمهور (أم، قرر٣، ٣٧، ١٢)

بيان التقرير

- (بيان تقرير) أن يكون معنى اللفظ ظاهرًا، لكنه يحتمل غيره، فبيّن المراد بما هو الظاهر، فيتقرّر حكم الظاهر ببيانه (شش، شما، ٢٤٥، ٧)
- بيان التقرير: فهو في الحقيقة الذي يحتمل المجاز والعام المحتمل للخصوص، فيكون البيان قاطعًا للاحتمال مقرّرًا للحكم على ما اقتضاه الظاهر، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ (الحجر: ٣٠؛ صٓ: ٧٣) فصيغة الجمع تعمّ الملائكة على احتمال أن يكون المراد بعضهم، وقوله تعالى: ﴿كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ بيان قاطع لهذا الاحتمال فهو بيان التقرير (سر، صوس٢، ٢٨، ١)
- بيان التقرير فتَفسيره. أن كل حقيقة تحتمل المجاز أو عام يحتمل الخصوص إذا لحق به ما

يقطع الإحتمال (بخ، بزد٣، ٢١٤، ١)

- بيان تقرير وهو التأكيد يفيد رفع احتمال غير المراد من المبين، ثم إنّ بيان التقرير قسم من البيان المطلق (با، يسر٣، ١٧٢، ٤)
- بيان التقرير مقرّر للحكم الثابت بظاهر الكلام لا تغيير له فيصحّ متّصلًا ومنفصلًا (عا، نسم، ١٣٧، ٦)
- بيان تقرير، وهو ما يدفع احتمال المجاز والخصوص بما ظاهره العموم في التوكيد اللفظي أو المعنوي، وهذا يكون موصولًا ومفصولًا (سو، حصل، ٢٢٩، ١٢)

بيان الحال

- بيان الحال فمثاله فيما إذا رأى صاحبُ الشرع أمرًا معاينةً فلم يَنْهَ عن ذلك كان شكوته بمنزلة البيان أنه مشروع. والشفيع إذا علم بالبيع وسكتَ كان ذلك بمنزلة البيان بأنه راض بذلك (شش، ششا، ٢٦١، ١٨)

بيان خاص

- البيان فيكون عامًّا ويكون خاصًّا. فأما العام: فهو الدلالة ألّا ترى أنه يُقال بُيِّن لي فلان كذا وكذا، إذا أوضَحه له ودلّ عليه. وقيل البيان العام، هو إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلّي والوضوح. وأما البيان الخاص، فهو في عرف الفقهاء كل كلام أو فعل دلَّ على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد، ويدخل في ذلك بيان العموم (كلو، تم٢، ٢٣٠، ٣)

بيان الخطاب

- لا يجوز تأخير بيان الخطاب عن الوقت الذي، إن أخّر البيان عنه، لم يتمكن المكلَّف من المعرفة بما تضمنه الخطاب، ولا يتمكن من فعْل ما تضمنه في الوقت الذي كُلّف فعْله فيه. لأن في تأخير البيان عن هذا الوقت تكليف ما لا يطاق. إذ لا سبيل له، والحال هذه، إلى فعْل ما كُلّف في الحال التي كُلّف أن يفعل فيها (بص، مع١، ٣٤٢، ١٠)

بيان الشرع

- بيان الشرع يقع بالكتاب والسنة والإجماع والقياس (جص، فص٢، ٣١، ٤)

بيان الشيء في حكمه

- بيان الشَّيءِ في حكمه أنّ الشّيءَ إذا كان واجبًا؛ فَبَيانُه واجبٌ، لأنّ بيانَ الواجِبِ والنَّدبِ معًا مِمّا يَجِبُ على الحكيم. ولا يَجوزُ أن يُريدُ بذلكَ أنّه في قُوَّتِه، وَرُتْبَتِه، وحصول العلمِ به. وإنّما المُرادُ به أنَّ الفعلَ إذا كانَ في نفسِه واجبًا، وَتَضَمَّنَ البيانُ صفاتِه، وتفصيلَ أَحوالِه؛ فَهذِهِ التَّفاصيلُ واجبةٌ، لأنَّها صفاتُ الواجبِ، وكَذلكَ الفعلي إذا كانَ في نفسِه مَندوبًا إليه؛ فَبيانُ أوصافِه وأحوالِه بِهذِهِ الصِّفةِ (م، ذرا، ٣٤٣، ١١)

بيان الضرورة

- بيان الضرورة فمثاله في قوله تعالى ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ (النساء: ١١) أوجبَ الشركة بين الأبوين، ثمّ بَيَّنَ نصيب الأمّ فصار ذلك بيانًا لنصيب الأب، وعلى هذا قلنا. إذا بيّنا نصيب المضارب وسكتا عن نصيب ربّ المال صحّت الشركة (شش، ششا، ٢٦١، ٣)
- بيان الضرورة فهو نوع من البيان يحصل بغير ما

وضع له في الأصل. وهو على أربعة أوجه: منه ما ينزل منزلة المنصوص عليه في البيان، ومنه ما يكون بيانًا بدلالة حال المتكلم، ومنه ما يكون بيانًا بضرورة دفع الغرور، ومنه ما يكون بيانًا بدلالة الكلام (سر، صوس٢، ٥٠، ٢)

- (بيان الضرورة) يقع بما لم يوضع له وهذا على أربعة أوجه: نوع منه ما هو في حُكم المنطوق، ونوع منه ما يُثبت بدلالة حال المتكلم، ونوع منه ما يَثبت ضرورة الدفع، ونَوع منه ما ثبت بضرورة الكلام (بخ، بزد٣، ٢٨٥، ٢)
- بيان الضرورة: كسكوت الشارع عن أمر يعاينه عن التغيير، وكذا سكوت الصحابة (سو، حصل، ٢٣٤، ٢)

بيان عام

- البيان فيكون عامًّا ويكون خاصًّا. فأما العام: فهو الدلالة ألّا ترى أنه يُقال يُبَيِّن لي فلان كذا وكذا، إذا أوضَحه له ودلّ عليه. وقيل البيان العام، هو إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلّي والوضوح. وأما البيان الخاص، فهو في عرف الفقهاء كل كلام أو فعل دلَّ على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد، ويدخل في ذلك بيان العموم (كلو، تم٢، ٢٣٠، ١)

بيان العطف

- بيان العطف فمثل أن تعطف مكيلًا أو موزونًا على جملة مجملة يكون ذلك بيانًا للجملة المجملة، مثاله: إذا قال لفلان عليّ مائة ودرهم أوْ مائة وقفير حنطة، كان العطف بمنزلة البيان أن الكلّ من ذلك الجنس (شش، ششا، ٢٦٦، ٤)

بيان العموم

- بيان المجمل كتأخير بيان العموم إذا كان مراده الخصوص، لأن ورود لفظ العموم يلزمنا أحدهما: اعتقاد حكمه على ما انتظمه لفظه. والآخر: لزوم فعله في أول أحوال الإمكان، ولزوم هذين المعنيين مانع من تأخير بيان خصوصه، لأنه يوجب اعتقاد العموم فيما مراده الخصوص، ويوجب أيضًا اعتقاد لزومه على الفور (جص، فص٢، ٧٣، ١٠)
- يجوز تأخير بيان العموم، لأنّه قبل البيان مفهوم، ولا يجوز تأخير بيان المجمل لأنّه قبل البيان غير مفهوم (زر، بحر٣، ٥٠٠، ١)

بيان في الأصول

- إذا كانَ البيانُ في الأُصولِ؛ فلا بُدَّ مِن زمانٍ حَتّى يَرْجِعَ فيه إليها، فَيَعْلَم المُرادَ، وهو في هَذا الزّمانِ قصيرًا كانَ أو طويلًا مُكَلَّفٌ بالفعلِ، ومَأمورٌ باعْتقادِ وجوبِه، والعزمِ على أدائِه، على طريقِ الطُملةِ مِن غيرِ تَمَكُّنٍ مِن معرفةِ المُرادِ وإنَّما يَصِحُّ أَن يَعْرِفَ المُرادَ بعدَ هذا الزّمانِ، فَقَد عادَ الأمرُ إلى أنّه مُخاطَبٌ بِما لا يَتَمَكَّنُ في الحالِ مِن معرفةِ المُرادِ به، وهذا قولُ مَن جَوَّزَ تَأخيرَ البيانِ، ولا فرقَ في هذا الحكمِ بين طويلِ الزّمانِ وقصيرِه (م، ذر١، ٣٨٨، ٦)

بيان المجمل

- بيان المجمل كتأخير بيان العموم إذا كان مراده الخصوص، لأن ورود لفظ العموم يلزمنا أحدهما: اعتقاد حكمه على ما انتظمه لفظه. والآخر: لزوم فعله في أول أحوال الإمكان، ولزوم هذين المعنيين مانع من تأخير بيان خصوصه، لأنه يوجب اعتقاد العموم فيما مراده

الخصوص، ويوجب أيضًا اعتقاد لزومه على الفور (جص، فص٢، ٧٣، ٩)

- الخطاب بالأمر المجمل فمنفصل عن الخطاب بالنهي المجمل كانفصال الخطاب بالأمر المعلوم المعنى عن الخطاب بالنهي، لأن النهي المجمل يفيد توطين النفس على اجتناب ما يردُ بيانه، كما يفيد الخطاب بالأمر المجمل توطينها على فعله عند ورود البيان، فبان بذلك فساد قول من اعترض بمثله على جواز تأخير بيان المجمل (جص، فص٢، ٧٥، ١٦)

- يجوز تأخير بيان العموم، لأنّه قبل البيان مفهوم، ولا يجوز تأخير بيان المجمل لأنّه قبل البيان غير مفهوم (زر، بحر٣، ٥٠٠، ٢)

- بيان المجمل إن لم يكن تبديلًا ولا تغييرًا جاز مقارنًا وطارئًا، وإن كان بيان تغيير جاز مقارنًا، ولا يجوز طارئًا بحال، ثم ذكر أنّ بيان الاستثناء بيان تغيير. قال: والخلاف الذي بيننا وبين الشافعي في بيان الخصوص، فعندنا هو من قبيل الاستثناء، فلا يجوز إلّا مقارنًا وعند الشافعي هو من قبيل بيان المجمل فيصحّ مقارنًا وطارئًا (زر، بحر٣، ٥٠١، ١١)

بيان من النبي

- البيان من النبي (السنة) صلى الله عليه وسلم أقسام. أحدها: بيان نفس الوحي بظهوره على لسانه بعد أن كان خفيًا. الثاني: بيان معناه وتفسيره لمن احتاج إلى ذلك كما بيّن أن الظلم المذكور في قوله: "ولم يلبسوا إيمانهم بظلم" هو الشرك، وأن الحساب اليسير هو العرض، وأن الخيط الأبيض والأسود هما بيان النهار وسواد الليل . . . الثالث: بيانه بالفعل كما بيّن أوقات الصلاة للسائل بفعله. الرابع: بيان ما سئل عنه من الأحكام التي ليست في القرآن فنزل القرآن ببيانها، كما سئل عن قذف الزوجة فجاء القرآن باللعان ونظائره. الخامس: بيان ما سئل عنه بالوحي وإن لم يكن قرآنًا، كما سئل عن رجل أحرم في جبة بعدما تَضَمَّخَ بالخَلُوق، فجاء الوحي بأن ينزع عنه الجبة ويغسل أثر الخلوق. السادس: بيانه للأحكام بالسنة ابتداءً من غير سؤال، كما حرّم عليهم لحوم الحُمر والمتعة وصيد المدينة ونكاح المرأة على عمتها وخالتها وأمثال ذلك. السابع: بيانه للأمة جواز الشيء بفعله هو له وعدم نهيهم عن التأسّي به. الثامن: بيانه جواز الشيء بإقراره لهم على فعله وهو يشاهده أو يَعْلمهم يفعلونه. التاسع: بيانه إباحة الشيء عفوًا بالسكوت عن تحريمه وإن لم يأذن فيه نطقًا. العاشر: أن يحكم القرآن بإيجاب شيء أو تحريمه أو إباحته، ويكون لذلك الحكم شروط وموانع وقيود وأوقات مخصوصة وأحوال وأوصاف فيحيل الرب سبحانه وتعالى على رسوله في بيانها (جو، علم٢، ٣١٤، ١٢)

بيان وتفسير

- إذا ما عرضت عليهم (كبار رجال الفقه) قضية غير منصوص عليها فيما في القرآن والسنّة من أحكام، قسّموا بحوثهم إلى قسمين: أ - قسم يتعلّق "بتحديد معنى النص المتعلّق فيه البحث"، وذلك من أجل معرفة ما إذا كان هذا النص في استطاعته أن يتناول في حكمه تلك القضية الحديثة المعروضة؟ وهذا القسم هو الفرع الأول من الاجتهاد الذي نسمّيه "بالبيان والتفسير، أو الاجتهاد البياني" ؛ ب - وقسم آخر يتعلّق "باستنباط العلل المناسبة"

و"تحدد روح الشريعة"، فيستخرجونها من روح الأحكام المنصوص عليها، ويقدّمون لنا في ذلك مبدأ من مبادئ العدل، وأصلًا من أصول التشريع يساعدنا على حل القضايا الجديدة المعروضة والتي ليس فيها نص خاص. وهذا القسم هو النوع الثاني من الاجتهاد الذي سمّوه بالقياس، وبالرأي، ويمكن تسميته بالاجتهاد القياسي (دوا، دخل، ١٠، ٢)

- القواعد التي وضعت لفهم مراد المتكلّم فيما يتعلّق بألفاظه وفيما يتعلّق بمعاني ألفاظه أيضًا، إنما هي القواعد المتعلّقة "بقسم البيان والتفسير" وأما القواعد التي وضعت لفهم مراد المتكلّم فيما يتعلّق بعلل المعاني فهي القواعد المتعلّقة "بقسم الرأي والقياس" (دوا، دخل، ١٢٢، ١)

بَيْدَ

- بَيْدَ إسم ملازم للنصب والإضافة إلى أن وصلتها بمعنى غير ذكره الجوهري، وقال: يقال إنّه كثير المال بَيْدَ أنّه بخيل وبمعنى من أجل ذكره أو عبيدة وغيره، وعليه حديث أنا أفصح من نطق بالضادّ بَيْدَ أنّي من قريش أي الذين هم أفصح من نطق بها وأنا أفصحهم وخصّها بالذكر لعسرها على غير العرب، والمعنى أنا أفصح العرب وبهذا اللفظ إلى آخر ما تقدّم أورده أهل العرب، وقيل إنّ بَيْدَ فيه بمعنى غير وأنّه من تأكيد المدح بما يشبه الذمّ (سب، عطر١، ٤٤٣، ٢)

- (بيد) اسم ملازم للنصب والإضافة إلى أن وصلتها (بمعنى غير) نحو إنّه كثير المال بيد أنّه بخيل، (وبمعنى من أجل ومنه) خبر أنا أفصح من نطق بالضاد (بيد أني من قريش في الأصحّ)، أي الذين هم أفصح من نطق بها وأنا أفصحهم، وخصّها بالذكر لعسرها على غير العرب والمعنى أنا أفصح العرب. قيل إنّ بيد فيه بمعنى غير وأنّه من تأكيد المدح بما يشبه الذمّ، وقولي في الأصحّ من زيادتي (نص، لب، ٥٥، ١١)

- بَيْدَ ويقال ميد وهو اسم ملازم للإضافة إلى أن وصلتها واستعمالها مع أن هو المشهور وقد استعمل على خلاف ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم: "نحن الآخرون السابقون بيد كل أمة أوتوا الكتاب من قبلنا" (صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب حديث الغار، (ح ٢٨٠)، ٥/١٠، بلفظ "السابقون يوم القيامة"). ولها معنيان أحدهما غير يقال أنه حسن الكتابة بيد أنه لا يعلم النحو وبعضهم فسّرها بعلى. والثاني أن تكون بمعنى من أجل ومنه الحديث: بيد أني من قريش (صد، أمل، ٢٧، ٨)

- بَيْد، وهي ملازمة للنصب والإضافة لأن وصلتها، وتستعمل بمعنى غير الاستثنائية، وهي حرف عند ابن مالك، واسم بمعنى إلّا عند غيره، نحو: فلان كثير المال بيد أنه بخيل. وتستعمل بمعنى من أجل، فالظاهر أنها حرف تعليل، وعليه قوله عليه الصلاة والسلام: "أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أني من قريش، أي أنا أفصحهم، فيلزم أن يكون عليه الصلاة والسلام أفصح العرب، لأن مَنْ مِنْ صيغ العموم يشمل قريشًا وغيرهم، ويستنبط حينئذٍ قياس من الشكل الأول، نظمه هذا: أنا أفصح قريش وقريش أفصح العرب، فينتج أنا أفصح العرب. دليل الصغرى: أنا أفصح من نطق بالضاد، ودليل الكبرى قوله: بيد أني من

قريش، أي هم أفصح العرب. وقيل: إن بيد في الحديث بمعنى غير، وأنه من تأكيد المدح بما يشبه الذمّ (سو، حصل، ٢٠٥، ٢)

بيع التعاطي

- الإجماع لا عن دليل قاطع لأنّهم صحّحوا بيع المراضاة بلا دليل، قلنا لا نسلّم أنّه بلا دليل بل غايته أنّه ترك نقل الدليل اكتفاء بالإجماع، عنه، والمراد ببيع المراضاة ما حصل بتراضي الجانبين، ويسمّى بيع التعاطي واختلفت كيفيته فقال الشافعي لا بدّ له من صفة تدلّ عليه في الجملة، وقال أبو حنيفة مجرّد المعاطاة تدلّ عليه. وقيل المراد به شرب الماء من السقاء. من غير تقدير الماء. وعوضه قال الجاربردي في كلام التعبيرين نظر، أمّا الثاني فلأنّه لا يسمّى بيعًا، وأمّا الأول فلأنّهم ما اكتفوا فيه بذكر الإجماع. فإن كتبهم مشحونة بذكر سنده وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ (النساء: ٢٩) أقول الجواب عن الثاني أنّ ذلك ممّا تقرّرت العادة. بأن يعطى ثمنه عوض شرب الماء وإن قلّ ولا يعدّ في تسميته بيعًا. وعن الأول بأنّ السند إنّما ذكر في بعض الكتب دون عامّتها (بد، بدخ٢، ٤٣٠، ٢)

بيع فاسد وصحيح

- البيع الفاسد والصحيح: يصحّ إعتاق البائع بعد قبض المشتري بتكرير لفظ العتق بخلافه في الصحيح، ولو أمره المشتري بإعتاقه عنه ففعل عتق على البائع بخلافه في الصحيح، ولو أمره المشتري بطحن الحنطة ففعل كان للبائع بخلافه في الصحيح، ولو أمره بذبح الشاة ففعل كانت للبائع بخلافه في الصحيح، ولو أبرأه عن القيمة بعد فسخ الفاسد ثم هلك المبيع فعليه القيمة. وفي الصحيح لا شيء عليه، ولا شفعة فيه بخلاف الصحيح (نج، نظر، ٤٤٦، ١٢)

بيع المراضاة

- الإجماع لا عن دليل قاطع لأنّهم صحّحوا بيع المراضاة بلا دليل، قلنا لا نسلّم أنّه بلا دليل بل غايته أنّه ترك نقل الدليل اكتفاء بالإجماع، عنه، والمراد ببيع المراضاة ما حصل بتراضي الجانبين، ويسمّى بيع التعاطي واختلفت كيفيته فقال الشافعي لا بدّ له من صفة تدلّ عليه في الجملة وقال أبو حنيفة مجرّد المعاطاة تدلّ عليه. وقيل المراد به شرب الماء من السقاء. من غير تقدير الماء. وعوضه قال الجاربردي في كلام التعبيرين نظر، أمّا الثاني فلأنّه لا يسمّى بيعًا، وأمّا الأول فلأنّهم ما اكتفوا فيه بذكر الإجماع. فإن كتبهم مشحونة بذكر سنده وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ أقول الجواب عن الثاني أنّ ذلك ممّا تقرّرت العادة. بأن يعطى ثمنه عوض شرب الماء وإن قلّ ولا يعدّ في تسميته بيعًا. وعن الأول بأنّ السند إنّما ذكر في بعض الكتب دون عامّتها (بد، بدخ٢، ٤٣٠، ٢)

بيْعة

- البيعة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمصافحة، وبيعة النساء بالكلام (جو، علم٣، ٧٣، ٨)

بيّنات

- البيّنات: الأدلة والشواهد (جو، علم١، ١٢٩، ٢١)

بيّنة

- البيِّنَةُ: فضربٌ من البيان، لأنّها العلامةُ

الكاشفة؛ أو الدلالة المبيِّنة، وكذلك الآية، فهي العلامة والدلالة (جون، جهك، ٤٦، ٩)

- البيّنة في كلام الله ورسوله وكلام الصحابة اسم لكل ما يبيّن الحق، فهي أعم من البيّنة في اصطلاح الفقهاء، حيث خصّوها بالشاهدين أو الشاهد واليمين، ولا حجر في الاصطلاح ما لم يتضمّن حمل كلام الله ورسوله عليه فيقع بذلك الغلط في فهم النصوص وحملها على غير مراد المتكلّم منها (جو، علم١، ٩٠، ٢)

ت

تابع

- التابع تابع، ويدخل فيها قواعد: الأولى: أنّه لا يفرد بحكم، وفيها بيان حمل الجارية والشرب والطريق، وخرج عنها مسائل. الثانية: التابع يسقط بسقوط المتبوع، ويقرب منها قولهم: يسقط الفرع بسقوط أصله. الثالثة: التابع لا يتقدّم على المتبوع. الرابعة: يغتفر في التابع ما لا يغتفر في غيره (نج، نظر، ٥، ١١)
- التابع يسقط بسقوط المتبوع. منها: ما فاتته صلوات في أيام الجنون وقلنا بعدم القضاء لا يقضي سننها الرواتب، ومنها: من فاته الحجّ وتحلّل بأفعال العمرة لا يأتي بالرمي والمبيت لأنّهما تابعان للوقوف وقد سقط (نج، نظر، ١٣٤، ٧)
- التابع لا يتقدّم على المتبوع؛ فلا يصحّ تقدّم المأموم على إمامه في تكبيرة الإفتتاح ولا في الأركان إن انتقل قبل مشاركة الإمام (نج، نظر، ١٣٥، ١)

تابعيّ

- قال أصحابنا (الأحناف): التابعي الذي قد صار في عصر الصحابة من أهل الفتيا، يُعْتَدُّ بخلافه على الصحابة، كأنه واحد منهم. وقال بعضهم: لا يجوز خلاف الصحابي إلا لصحابي مثله (جص، فص٣، ٣٣٣، ٣)
- إذا أدرك التابعي عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد دخل معهم فيه، ولا ينعقد الإجماع إلّا به على أصحّ الوجوه (زر، بحر٤، ٤٧٩، ١٧)

تأبيد

- التأبيد يُطلَق على الزمانِ الطويل (ح، مبا، ١٨١، ٣)

تأبير

- "التأبير" هو التلقيح (دق، عمد٢، ١٢٩، ١)

تأثير

- التأثير: زوالُ الحكم لزوالِ العِلَّةِ (بج، حكف١، ٥٣، ٣)
- التأثير: فهو ظهور تعلّق الحكم بالمعنى. وفقدُ التأثير وعدمُه: ألّا يظهر تعلّق الحكم بما يدّعيه متعلِّقًا به؛ وليس شرط التأثير فَقْدَ الحكم بفقد العلّة؛ فإنّ هذا شرطُ العكس - ولا يجب ذلك إلّا في علل العقل، وفقْدُ التأثير في علل الشرع قد يكون في كل أوصاف العلّة وفي بعضها (جون، جهك، ٦٨، ١٣)

تأخير البيان

- يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب على الصحيح عند جمهور الأصوليين كالإمام، والآمدي، وغيرهما. وقالت المعتزلة: لا يجوز مطلقًا. وقال جماعة: إن كان مشتركًا؛ جاز، وإن لم يكن مشتركًا فلا يجوز إلّا إذا اقترن به بيان إجمالي، كقوله: اعلم أنّ هذا العام مخصوص، وأنّ المراد باللفظ مجازه لا

حقيقته، وبالمطلق أو النكرة فرد معيّن، ونحو ذلك، لأنّ ترك البيان الإجمالي موقع في المحذور (اس، مهد، ٤٢٩، ٥)

- لا يجوز تأخير البيان، عن وقت الحاجة؛ وإلّا، لزِمَ تكليف ما لا يُطاق. وأما تأخيره عن وقت الخطاب: فقد منع أبو الحسين من تأخير البيان، فيما له ظاهر وقد استعمل في خلافه، وزعم أن البيان الإجمالي كافٍ فيه، وجوّز تأخير البيان، فيما ليس له ظاهر، إلى وقت الحاجة. والأشاعرة: جوّزوا التأخير مطلقًا (ح، مبا، ١٦٦، ٣)

تأخير الحكم

- لا يجوز للقاضي تأخير الحكم بعد وجود شرائطه إلّا في ثلاث: الأولى: لرجاء الصلح بين الأقارب. والثانية: إذا استمهل المدّعي. والثالثة: إذا كان عنده ريبة (نج، نظر، ٢٦٧، ١٤)

تأديب

- التأديب لتهذيب الأخلاق وإصلاح العادات وكذا الإرشاد قريب منه، إلّا أنّه يتعلّق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الإنذار (تف، وضح١، ١٥٢، ١٢)

- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم، والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالًا، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ﴿أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (يونس: ٨٠) (مل، مرق١، ١٥٦، ٧)

تأسّ

- التأسّي بالنبي صلى الله عليه فقد يكون في فعله وفي تركه. أما التأسّي به في الفعل، فهو أن نفعل صورةَ ما فعَل، على الوجه الذي فعَل، لأجل أنه فعَل. والتأسّي به في الترك، وهو أن نترك مثل ما ترَك، على الوجه الذي ترَك، لأجل أنه ترَك (بص، مع١، ٣٧٢، ٨)

- التأسّي: هو أن نفعل صورة ما فعل (الرسول صلى الله عليه وسلم) على الوجه الذي فعل لأجل أنه فعل (كلو، تم٢، ٣١٣، ٤)

- في التَّأسّي شرطَيْنِ: أحدُهما صورةُ الفعلِ، والآخَرُ الوجهُ الّذي يَقَعُ عليه. وإنَّما اعْتَبَرْنا الصّورةَ، لأنَّ الصّائم لا يَكونُ مُتَأَسّيًا بالمُصَلّي، لاخْتِلاف الصّورةِ، لأنَّ الصَّلوةَ تُخالِفُه في الصّورةِ، ولَو أنَّه - عليه السّلامُ - أَخَذَ مِن غيرِه دَراهمَ عَن زَكوةٍ؛ لَم يَكُنِ الآخذُ منهُ الدّراهمَ عَلَى وجهِ القرضِ أوِ الغصبِ مُتَأَسّيًا به، لاختلافِ الوجهِ. ولا يَمْتَنِعُ عقلًا وفرضًا أن يَتَعَبَّدَنَا اللهُ - تعالى - بأن نَفْعَلَ وجوبًا مثلَ كلِّ شيءٍ يَفْعَلُه - ع - غيرَ أنَّ ذلكَ لا يَكونُ تَأَسّيًا به، لأنّه - عليه السّلامُ - إذا

فَعَلَه على وجهِ النَّدبِ أوِ الإباحةِ، فَعَلْناهُ عَلَى وجهِ الوجوبِ، لَم نَكُنْ مُتَأسّينَ به (م، ذر٢، ٥٧٢، ١١)

- التأسي به: أنه "عليه السلام"، إذا فعل فعلًا على وجه الوجوب، يجب علينا أن نفعله على وجه الوجوب، وإن تنفَّلَ به، كنّا متعبّدين بالتنفُّل، وإن فعله على وجه الإباحة، كنّا متعبدين باعتقاد إباحته، وجاز لنا فعلُهُ (ح، مبا، ١٧٣، ٤)

تأسٍّ بالأفعال

- التأسّي بالأفعال - بالنسبة إلى من يُعظَّم في الناس - سرٌّ مبثوثٌ في طباع البشر، لا يقدرون على الإنفكاك عنه بوجه ولا بحال، لا سيّما عند الإعتياد والتكرار، وإذا صادف محبّة وميلًا إلى المتأسّي به (شط، وفق٤، ٢٤٨، ١١)

تأسٍّ في الترك

- التأسّي في الترك، فهو تركُ أحد الشخصين مثلَ ما تركَ الآخرُ من الأفعال على وجههِ وصفتهِ من أجل أنهُ تَرْكٌ. ولا يخفى وجهُ ما فيهِ من القيود (أمد، حكم١، ٢٤٦، ١)

تأسٍّ في الفعل

- التأسّي في الفعلِ، فهو أنْ تفعلَ مثلَ فعلِهِ على وجهِهِ من أجلِ فعلِهِ (أمد، حكم١، ٢٤٥، ٥)

تأسيس

- التأسيس خير من التأكيد. فإذا دار اللفظ بينهما تعيّن الحمل على التأسيس، ولذا قال أصحابنا: لو قال لزوجته؛ أنت طالق طالق طالق. طلقت ثلاثًا، فإن قال أردت به التأكيد صدق ديانة لا قضاء (نج، نظر، ١٧٣، ١٥)

تأكيد

- التأكيد: هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من آخر. وبه يفرّق بينه وبين الترادف، والفرق بينه وبين التابع أن التابع وحده لا يفيد (رم، تحص١، ٢٠٩، ٨)
- التأسيس خير من التأكيد. فإذا دار اللفظ بينهما تعيّن الحمل على التأسيس، ولذا قال أصحابنا: لو قال لزوجته؛ أنت طالق طالق طالق. طلقت ثلاثًا، فإن قال أردت به التأكيد صدق ديانة لا قضاء (نج، نظر، ١٧٣، ١٥)
- أقسَام التأكيد ينقسم إلى لفظي ومعنوي، فاللفظي يجيء لخوف النسيان أو لعدم الإصغاء، أو للاعتناء، وهو تارة بإعادة اللفظ، وتارة يقوى بمرادفه، ويكون في المفردات والمركّبات ... والمعنوي، وهو إما أن يختصّ بالمفرد كالنفس والعين وجمعاء وكتعاء، أو بالاثنين ككلا وكلتا، أو بالجمع ككل وأجمعين، وجمع وكتع. وكل وما في معناه للتجزي، والنفس والعين للمتشخّص غير المتجزي، وإما أن يختصّ بالجمل ككأنّ وإنّ وما في معناهما، وفائدته: تمكين المعنى في نفس السامع ورفع التجوّزات المتوهّمة، فإن التجوّز يقع في اللغة كثيرًا فيطلق الشيء على أسبابه ومقدّماته (زر، بحر٢، ١١٨، ٧)

تالٍ

- إستثناء عين التالي غير منتج كما أنّ استثناء نقيض المقدّم غير منتج (مل، مرق١، ١٣٢، ٢٧)
- إذا كان المقدّم والتالي متساويين في التحقّق بأن

يكون كل منهما لازمًا للآخر ينتج نفي المقدّم نفي التالي، لأنّ نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم، وكذا ينتج ثبوت التالي ثبوت المقدّم، لأنّ ثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم (با، يسر١، ٣٧، ١١)

تأليف

- الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الأشياء المتعدّدة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة إلى البعض بالتقديم والتأخير في الرتبة العقلية بخلاف التأليف، فإنّه جعل الأشياء المتعدّدة بحيث يطلق عليها اسم الواحد سواء كان لبعضها نسبة إلى بعض بالتقديم والتأخير أم لا فهو أعمّ من الترتيب، فلا يكون فيه إشارة ناصة على هذا المطلوب (أم، قرر١، ١٥، ٢٤)

تأنيث

- اللفظ المختصّ بالذكور لا يتناول الإناث وبالعكس، وغير المختصّ إن لم تتميّز الإناث عن الذكور بعلامة كمن يتناولهما بدليل دخولهما فيه لو ذكر في وصيةٍ أو توكيلٍ أو تعليقٍ. وقيل: لا لقول العرب من منه؟ وهو ضعيف. لأنه وإن كان جائزًا لكنهم اتفقوا على استعمال (مَنْ) فيهما. وإن تميّز: فما فيه علامة الإناث لا يتناول الذكور. وما لا علامة فيه لا يتناول الإناث، لأن الجمع تضعيف الواحد. وأنه لا يتناول الأنثى فكذا الجمع. وقيل يتناولهن لاتفاق النحاة على أن التذكير يغلب التأنيث وهو ضعيف. إذ مرادهم أنه متى أريد التعبير عن الفريقين بلفظ واحد كان التذكير (رم، تحص١، ٣٦٠، ١٣)

تأويل

- الصحابي إذا روى خبرًا ثم عمل بخلافه قال أبو بكر رحمه الله: هذا على وجهين: إن كان الخبر يحتملُ التأويل لم يلتفت إلى تأويل الصحابي ولا غيره، وأمضى الخبر على ظاهره، إلا أن تقوم الدلالة على وجوب صرفه إلى ما يؤوله الراوي. والوجه الآخر: أن يرويه ثم يقول بخلافه فيما لا يحتمل التأويل، ولا يصلح أن يكون اللفظُ عبارةً عنه. فهذا يدلّ عندنا من قوله: أنه قد علم نسخَ الخبر، أو عقل من ظاهر حاله: أن مراده كان الندب، دون الإيجاب (جص، فص٣، ٢٠٣، ٥)

- التأويل - نقل اللفظ عمّا اقتضاه ظاهره وعمّا وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صحّ ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان نقله بخلاف ذلك اطّرح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل (حز، حكا١، ٤٢، ٦)

- التأويلُ: صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمِلُه (بج، حكف١، ٤٩، ٢)

- التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفًا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز، وكذلك تخصيص العموم يردّ اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز فإنه إن ثبت أن وضعه وحقيقته للإستغراق فهو مجاز في الاقتصار على البعض فكأنه ردّ له إلى المجاز إلا أن الاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد، فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغًا في القوة وإن كان بعيدًا أفتقر إلى دليل قوي يجبر بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة

ذلك الدليل (غز، مس١، ٣٨٧، ١)

- التأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل يصير به أغلب الظن من المعنى الذي دلّ عليه الظاهر، إلا أن الاحتمال يقرب تارة ويبعد أخرى، وقد يكون الاحتمال بعيدًا جدًا فيحتاج إلى دليل في غاية القوة، وقد يكون قريبًا فيكفيه أدنى دليل، وقد يتوسط بين الدرجتين فيحتاج دليلًا متوسطًا (قد، روض، ١٥٧، ١٤)

- التأويلُ ففي اللغةِ مأخوذٌ من آل يؤلُ، أي رجع، ومنهُ قولهُ تعالى ﴿وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ (آل عمران: ٧) أي ما يؤول إليهِ؛ ومنهُ يقال: تأوَّل فلانٌ الآيةَ الفلانيَّةَ، أي نظرَ إلى ما يؤل إليهِ معناها (أمد، حكم٣، ٧٣، ١٥)

- التأويلُ، من حيث هو تأويلٌ مع قطع النظرِ عن الصحّةِ والبطلان، هو حملُ اللفظِ على غيرِ مدلولِهِ الظاهرِ منهُ، مع احتمالهِ لهُ. وأما التأويلُ المقبول الصحيح فهو حملُ اللفظ على غير مدلولِهِ الظاهر منهُ مع احتمالهِ لهُ بدليلٍ يعضدهُ. وإنَّما قلنا (حملُ اللفظ على غيرِ مدلولِهِ) احترازًا عن حملهِ على نفس مدلولهِ. وقولُنا (الظاهر منهُ) احترازٌ عن صرف اللفظِ المشترَكِ من أحد مدلولَيهِ إلى الآخر، فإنَّهُ لا يُسمَّى تأويلًا. وقولنا (مع احتمالهِ لهُ) احترازٌ عمَّا إذا صُرِفَ اللفظُ عن مدلولِهِ الظاهر إلى ما لا يحتملهُ أصلًا، فإنَّهُ لا يكونُ تأويلًا صحيحًا. وقولنا (بدليلٍ يعضدُهُ) احترازٌ عن التأويلِ من غيرِ دليلٍ، فإنَّهُ لا يكونُ تأويلًا صحيحًا أيضًا. وقولنا (بدليل يعمُّ القاطعَ والظني) وعلى هذا فالتأويلُ لا يتطرَّقُ إلى النصّ، ولا إلى المجمَل، وإنَّما يتطرَّقُ إلى ما كان ظاهرًا لا غير (أمد، حكم٣، ٧٤، ١٣)

- التأويل من آل يؤل أي رجع وفي الإصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، وإن أردت الصحيح ردّت بدليل يصيّره راجحًا (حا، تلو٢، ١٦٨، ١٨)

- التأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل عليه لدليل فصحيح أو لما يظنّ دليلًا وليس بدليل في الواقع ففاسد أو لا لشيء فلعب لا تأويل، هذا كلّه ظاهر، ثم التأويل قريب يترجّح على الظاهر بأدنى دليل نحو: إذ قمتم إلى الصلاة، أي عزمتم على القيام إليها وبعيد لا يترجّح على الظاهر إلّا بأقوى منه (سب، عطر٢، ٨٨، ٢)

- من التأْويل... بأَن يضع الإسم على غير مواضع أو على بعض مواضعه، أَو يراعي فيه مجرّد اللفظ دون اعتبار المقصود، أَو غير ذلك من أَنواع التأْويل (شط، عصم٢، ٤٦٥، ١٦)

- التأويل إنّما يسلّط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه، فالناظر بين أمرين إمّا أن يبطل المرجوح جملة، اعتمادًا على الراجح، ولا يلزم نفسه الجمع. وهذا نظر يرجع إلى مثله عند التعارض على الجملة. وإمّا أن لا يبطله ويعتمد القول به على وجه، فذلك الوجه إن صحّ واتّفق عليه فذاك، وإن لم يصحّ فهو نقض الغرض، لأنّه رامَ تصحيح دليله المرجوح لشيء لا يصحّ (شط، وفق٣، ١٠٠، ١٠)

- الخلاف في التأويل وصرف الظاهر عن مقتضاه إلى ما دلّ عليه الدليل الخارجي؛ فإنّ مقصود كلِّ متأولٍ الصرفُ عن ظاهر اللفظ إلى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل، وجميع التأويلات في ذلك سواء فلا خلاف في المعنى المراد وكثيرًا ما يقع هذا في الظواهر الموهمة للتشبيه (شط، وفق٤، ٢١٨، ١٩)

- التأويل أولى من التعطيل (تف، نهي٢، ٣١٢، ٣١)

- التأويل من أوّلت الشيء صرفته ورجعته وهو انكشاف اعتبار دليل يصير المعنى به أغلب على الظنّ من المعنى الظاهر، والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرّم التفسير بالرأي دون التأويل، لأنّه الظنّ بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنصّ، لأنّ الظاهر يحتمل غير المراد إحتمالًا بعيدًا والنص يحتمله احتمالًا أبعد دون المفسّر لأنّه لا يحتمل غير المراد أصلًا (تف، وضح١، ١٢٥، ٥)

- التأويل: فهو لغة: المرجع، من آل إليه الأمر، أي رجع. وقال النضر بن شميل: مأخوذ من الإيالة وهي السياسة. يقال: فلان آيل علينا، أي سائسنا، فكان المؤوِّل بالتأويل، كالمتحكِّم السايس على الكلام المتصرِّف فيه. وقال ابن فارس في "فقه العربية": التأويل آخر الأمر وعاقبته. يقال: مآل هذا الأمر أي مصيره. قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧) أي لا يعلم الآجال والمدد إلّا الله، واشتقاق الكلمة من الآل، وهو العاقبة والمصير. واصطلاحًا: صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله، ثم إن حُمِل لدليل فصحيح، وحينئذٍ فيصير المرجوح في نفسه راجحًا للدليل؛ أو لما يظنّ دليلًا، ففاسد؛ أو لا لشيء فغلب، لا تأويل. فإذن التأويل: صرف اللفظ إلى غيره لا نفس الاحتمال (زر، بحر٣، ٤٣٧، ١٥)

- ما يَدخلهُ التَّأويل وهو يجرى في شيئين: أحدهما: الفروع، وهو محل وفاق. والثاني: الأصول، كالعقائد وأصول الديانات وصفات الباري الموهمة، وقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب: أحدها: أنّه لا مدخل للتأويل فيها، بل تجري على ظاهرها، ولا يؤول شيء منها، وهم المشبهة. والثاني: أنّ لها تأويلًا، ولكنّا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل، لقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧) قال ابن برهان: وهذا قول السلف. والثالث: أنّها مؤولة، وأوّلوها، قال: والأول باطل والآخران منقولان عن الصحابة، فنقل الإمساك عن أم سلمة رضي الله عنها لأنّها سئلت عن الاستواء، فقالت: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وكذلك سئل عنه مالك، فأجاب بما قالت أم سلمة (زر، بحر٣، ٤٣٩، ١٠)

- شرُوط التَّأويل وشرطه أن يكون موافقًا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع. وكل تأويل خرج عن هذه الثلاثة فباطل (زر، بحر٣، ٤٤٣، ٢)

- التأويل صرف اللفظ عن الظاهر إلى غيره بقرينة، والتخصيص كذلك اللهم إلّا أن يخصّ التأويل بصارف ظنّي والتخصيص بقطعي (بد، بدخ٢، ٤٣٧، ٣)

- التأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل عليه (لدليلٍ فصحيح) الحمل (أو لما يظنّ دليلًا) وليس دليلًا في الواقع (ففاسد أو لا لشيء فلعب) لا تأويل. (والأول) أي التأويل قسمان (قريب) يترجّح على الظاهر بأدنى دليل نحو إذا قمتم إلى الصلاة أي عزمتم على القيام إليها وإذا قرأت القرآن أي أردت قراءته، (وبعيد) لا يترجّح على الظاهر إلّا بأقوى منه

(نص، لب، ٨٣، ٢٠)

- المؤوّل له معنيان: أحدهما مخصوص بالحنفية، والآخر مشترك بينهم وبين غيرهم. وقال الإمام الغزالي: إنّ التأويل احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الذي دلّ عليه الظاهر، وفيه مسامحة لأنّ التأويل إنّما هو الحمل على الاحتمال المرجوح، لا نفسه فإنّه شرطه، إذ لا يصحّ حمل اللفظ على ما لا يحتمله، ويرد على عكسه التأويل المقطوع به، ويمكن دفعه بأنّه اكتفى بذكر الأدنى، فيعلم الأعلى بالطريق الأولى إلّا أنّه ذكر المحقّق التفتازاني أنّ التأويل ظنّ بالمراد، والتفسير قطع به، ثم هذا هو التأويل الصحيح، وأما التأويل الفاسد فهو حمله على المرجوح بلا دليل، أو بدليل مرجوح، أو مساوٍ (با، يسرا، ١٤٣، ١١)

- قسّموا أي الشافعية (التأويل إلى قريب) من الفهم (وبعيد) عنه (ومتعذّر) فهمه (غير مقبول) عند الأصوليين. (قالوا) أي الشافعية (وهو) أي المتعذّر (ما لا يحتمله اللفظ) لعدم وضعه له، وعدم العلاقة بينه وبين ما وضع له (ولا يخفى أنّه) أي ما لا يحتمله اللفظ (ليس من أقسامه) أي التأويل، (وهو) أي التأويل مطلقًا (حمل الظاهر على المحتمل المرجوح) على ما مرّ فلا بدّ من الاحتمال ولو مرجوحًا (با، يسرا، ١٤٤، ٢٣)

- التأويل مشتقّ من آل يؤل إذا رجع تقول آل الأمر إلى كذا أي رجع إليه ومآل الأمر مرجعه. وقال النضر بن شميل إنه مأخوذ من الإيالة وهي السياسة يقال لفلان علينا إيالة وفلان أيل علينا أي سائس فكان المؤول بالتأويل كالمتحكّم على الكلام المتصرّف فيه. وقال ابن فارس في فقه العربية التأويل آخر الأمر وعاقبته يقال مآل هذا الأمر مصيره واشتقاق الكلمة من الأول وهو العاقبة والمصير. واصطلاحًا صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله، وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وهذا يتناول التأويل الصحيح والفاسد فإن أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في الحدّ بدليل يصيّره راجحًا لأنه بلا دليل أو مع دليل مرجوح أو مساوٍ فاسد (شو، فح، ١٦٤، ١٠)

- شروط التأويل: (الأول) أن يكون موافقًا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال وإعادة صاحب الشرع وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح. (الثاني) أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيرًا فيه. (الثالث)إذا كان التأويل بالقياس فلا بدّ أن يكون جليًّا لا خفيًّا وقيل أن يكون ممّا يجوز التخصيص به على ما تقدّم وقيل لا يجوز التأويل بالقياس أصلًا (شو، فح، ١٦٥، ١٧)

- التأويل من آل يؤول إذا رجع واصطلاحًا صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله وهذا يتناول الصحيح والفاسد، فإن قيّدت الحدّ بلفظ بدليل يصيره راجحًا كان تعريفًا للتأويل الصحيح فإن الفاسد يكون بلا دليل أو مع دليل مرجوح أو مساوٍ (صد، أمل، ١٣٩، ٩)

- شروط التأويل. الأول أن يكون موافقًا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح. الثاني أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيرًا فيه. الثالث إذا كان التأويل

بالقياس فلا بدّ أن يكون جليًّا لا خفيًّا (صد، أمل، ١٤١، ٩)

- التأويل معناه في اللغة بيان ما يؤول إليه الأمر، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩) ومنه المآل. ومعناه في اصطلاح الأصوليين: صرف اللفظ عن ظاهره بدليل، ومن المقرّر أن الأصل عدم صرف اللفظ عن ظاهره؛ وأن تأويله، أي صرفه عن ظاهره، لا يكون صحيحًا إلا إذا بني على دليل شرعي من نص أو قياس، أو روح التشريع أو مبادئه العامة (خل، خلص، ١٦٤، ١٤)

- التأويل يتلاقى في معناه مع تعليل الأحكام، وهذا ليس المقصود من التأويل، لأن تعليل الأحكام معناه إعمال النص كما ورد في موضعه، ولكن تستخرج علّة الحكم لتطبيق الحكم في كل موضع تتحقّق فيه العلّة، فهو ليس إخراجًا للفظ عن ظاهره، ولكنه إعمال له في ظاهره، وتعدّى إعماله إلى مواضع غير مدلولات النص. أما التأويل فهو إخراج اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر يحتمله وليس هو الظاهر فيه، وشروط هذا التأويل ثلاثة: أولهما: أن يكون اللفظ محتملًا ولو عن بعد للمعنى الذي يؤول إليه، فلا يكون غريبًا عنه كل الغرابة. ثانيها: أن يكون ثمّة موجب للتأويل بأن يكون ظاهر النص مخالفًا لقاعدة مقرّرة معلومة من الدين بالضرورة، أو مخالفًا لنص أقوى منه سندًا كان يخالف الحديث لرأيًا، ويكون الحديث قابلًا للتأويل فيؤول بدل أن يرد أو يكون النص مخالفًا لما هو أقوى منه دلالة، كأن يكون اللفظ ظاهرًا في الموضوع، والذي يخالفه نص الموضوع، أو يكون اللفظ نصًّا في الموضوع، والذي يخالفه مفسّر، ففي كل هذه الصور يؤول. ثالثها: ألا يكون للتأويل من غير سند، بل لا بدّ أن يكون له سند مستمدّ من الموجبات له (زه، زهص، ١٣٥، ١٤)

- من التأويل تأويل النصوص الخاصّة بالأحكام التكليفية وهذا التأويل الباعث عليه هو التوفيق بين أحكام الآيات والأحاديث التي يكون في ظاهرها اختلاف، فيكون التأويل لإعمال النصّين، إذ أن من المقرّرات في تفسير النصوص أن إعمال اللفظ أولى من إهماله، فكان من مقتضى تلك القاعدة في التفسير أن يؤول أحد النصين ليمكن إعمال النصّين (زه، زهص، ١٣٧، ٣)

- من التأويل تخصيص اللفظ العام، بل إن ذلك أوضح أبواب التأويل، ومن التأويل أيضًا تقييد المطلق (زه، زهص، ١٣٧، ٨)

- التأويل: فهو لغة تبيّن مآل الشيء وعاقبته، واصطلاحًا: صرف الكلام عن معناه الظاهر منه وإرادة معنى آخر غير الظاهر منه. من المتّفق عليه أن الأصل عدم التأويل وأن العمل بالمعنى الظاهر واجب ولا يسوغ العدول عنه إلا بدليل يقتضي ذلك (برد، برص، ٣٨٨، ٢٢)

- لا تأويل صحيح إلا إذا توفّرت فيه شروط ثلاثة: ١- أن يكون المؤول غير مفسّر أي غير صريح بأن يكون نصًّا أو ظاهرًا لأن هذين هما اللذان يقبلان التأويل. أما المفسّر الصريح فلا يحتمل التأويل وأي تأويل له فهو فاسد مردود. ٢- أن يقوم على التأويل الصحيح دليل فلا يصحّ تأويل نص أو ظاهر بمجرّد الاحتمال، فالعام يجب إبقاؤه على عمومه حتى يقوم دليل التخصيص وهكذا. ٣- أن يكون التأويل

موافقًا وضع اللغة أو عرف الشرع أو عرف الإستعمال فإذا أريد من العام بعض أفراده أو من المطلق بعض أفراده أو من اللفظ معناه المجازي فهذا التأويل صحيح، لأن العام يحتمل لفظًا وعرفًا أن يخصّص والمطلق يحتمل كذلك التقييد واللفظ يحتمل أن يدلّ على معناه المجازي (برد، برص، ٣٨٩، ٣)

- التأويل نوعان: ١- تأويل قريب إلى الفهم وهذا يكفي في إثباته أدنى دليل. ٢- تأويل بعيد عن الفهم وهذا لا يكفي إثباته أدنى دليل (برد، برص، ٣٨٩، ١٧)

- التأويل من صميم الاجتهاد بالرأي المستند إلى المناهج الأصولية، وهو صرف المعنى اللغوي الظاهر المتبادر إلى معنى آخر، بالاستناد إلى دليل، من نص قاعدة عامّة أو من حكمة التشريع، يجعل المعنى المؤول راجحًا بالدليل، والتأويل من صلب الاجتهاد بالرأي في نطاق النص، بما هو جهد عقلي ينصب على تفهّم المراد من النص لا على ضوء ما يوحي به منطق اللغة في معناه الظاهر، بل على أساس ما يرشد إليه الدليل من معنى آخر يصبح هو الراجح بالدليل الأقوى (دري، نهج، ١٨، ٥)

- التشريع، بما هو "إرادة" غايتها "المصلحة" وقد اتّخذت من الأحكام تعبيرًا عن تلك الإرادة، ووسيلة مفضية إلى المصالح المعيّنة، فإن منطق اللغة يجب أن يكيّف على أساس ما يحدّده الاجتهاد المتحرّي لتلك الإرادة، وما تستهدف من غرض، ومن هنا نشأ "التأويل" (دري، نهج، ٢٨، ١٨)

- "التأويل" ضرب من الاجتهاد بالرأي في نطاق النص، يستند فيه المجتهد على ما أصابه من دليل قوي، من نص، أو قاعدة عامّة، أو حكمة التشريع، فيصرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر أرشده الدليل إلى أنه هو المعنى المراد، أو هو الحكم الذي يمثّل إرادة المشرّع في غالب ظنّه. (دري، نهج، ٢٩، ١٨)

- التأويل هو إرادة معنى آخر غير المعنى الذي يتبادر من اللفظ لغة، لدليل يؤيّد رأي المجتهد فيما يغلب على ظنّه أن ذلك المعنى هو المراد دون المعنى الواضح المتبادر (دري، نهج، ٣٨، ٦)

- حكم الظاهر - كل معنى يتبادر إلى العقل من اللفظ لغةً، يمثّل - مبدئيًا - إرادة المشرّع، فيجب العمل به، فهو حجّة لذلك، ولا يجوز صرف هذا المعنى إلى معنى آخر، لأن هذا إلغاء لإرادة الشارع واستبدال إرادة المجتهد بها، وهو لا يجوز مطلقًا. - غير أنه إذا قام الدليل على "التأويل" فيصرف اللفظ حينئذٍ عن معناه اللغوي الواضح، إلى ما يقتضيه هذا الدليل. - والدليل في الحقيقة يرشد المجتهد بالرأي إلى المراد الحقيقي من النص، فلا يتمسّك حينئذٍ بالمعنى اللغوي الظاهر، ويهمل إرادة الشارع من اللفظ التي نهض الدليل بها. - فالظاهر - على الرغم من وضوح دلالة اللفظ الناشئ من ذات الصيغة، وأن المعنى المستفاد منه ليس هو المقصود أصالة بل تبعًا - يحتمل "التأويل" بدليل (دري، نهج، ٤٦، ١١)

- أصّل الراغب الأصفهاني في التأويل أصلًا يدعم به منهجه فيه بحسب طبيعة الموضوع الذي يتناوله. - فهو يرى أن ما كان موضوعه عقليًا، فزع في كشفه إلى الأدلّة العقلية، لأن الله تعالى حثّ على ذلك بقوله: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ (صٓ: ٢٩). - وإن كان أمرًا شرعيًا فزع في

كشفه إلى آية محكمة أو سنّة صحيحة. - وإن كان من الاعتبارية فزع في كشفه إلى الأخبار الصحيحة المشروحة في القصص (دري، نهج، ١٥٢، ٩)

- التأويل يتعلّق بالمعاني، لا بالألفاظ، يرجّح منها المجتهد ما يرى أنه مقصود الشارع من النص، ولو كان هذا المعنى المحتمل أضعف مما يفيده النص بظاهره، إذا ما أرشد الدليل الصحيح إليه، لأن هذا الدليل يصيّره راجحًا يغلب على ظنّ المجتهد أنه مراد الشارع (دري، نهج، ١٦٧، ٧)

- التأويل لا يعتمد على منطق اللغة وحده (دري، نهج، ١٦٧، ١١)

- لم يتّجه التأويل إلى منطق اللغة وحده، بل إلى مراد الشارع بالاستناد إلى دليل، وقد كان هذا الدليل ... "المصلحة العامّة" (دري، نهج، ١٧٢، ١٣)

- (من التأويل) "إذا وجد في النصوص الشرعية ما يتنافى ظاهره مع المبادئ الشرعية، والقواعد الكلّية، فإنه يؤول ذلك النص بما يتّفق مع تلك المبادئ والقواعد، لأن هذه الشريعة ليس من سماتها التخالف والتناقض" (دري، نهج، ١٧٥، ١)

- التأويل، على نحو يصار فيه إلى صرف المعنى الظاهر المتبادر من النص إلى معنى آخر، يعضده دليل قوي، يجعل هذا المعنى الذي يؤول إليه النص هو الراجح في نظر المجتهد، إنما هو تصرّف فيما يحتمله النص بوجه من وجوه دلالته، أو من وجوه احتمالاته، فالعام يقبل التخصيص، والمطلق يقبل التقييد، واللفظ يصرف عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي، ذلك معهود في اللغة، وفي عرف الشرع، وعرف الاستعمال أيضًا، وهذا هو التأويل القريب المقبول (دري، نهج، ١٧٦، ١)

- التأويل في لفظ السلف له معنيان: أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه. والمعنى الثاني، الكلام نفسه، فتأويل الأمر بالصلاة، نفس الصلاة، أي المأمور به وامتثاله (دري، نهج، ١٧٧، ١)

- التأويل هو "تبيين إرادة الشارع من اللفظ، بصرفه عن ظاهر معناه المتبادر منه، إلى معنى آخر يحتمله، بدليل أقوى يرجّح هذا المعنى المراد". تحليل التعريف: - نقصد "باللفظ" ما هو أعمّ من أن يكون لفظًا خاصًّا أو عامًّا أو مطلقًا. فإن دلالة كل من هذه الألفاظ على معناه الذي وضع له، دلالة قطعية. - ومع ذلك، فإن الخاص يصرف عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي بدليل. - واللفظ العام يصرف عمّا يفيد ظاهره من العموم إلى الخصوص بدليل. - واللفظ المطلق، يصرف عن إطلاقه وشيوعه في أفراد جنسه، بتقييده، وتقليل شيوعه، بدليل. - لكن المعنى المحتمل الذي يؤول إليه اللفظ معنى مرجوح؛ لأنه خلاف المعنى الحقيقي الظاهر المتبادر، ومع ذلك؛ فإن دليل التأويل الأقوى يُصيِّر هذا المعنى المرجوح راجحًا، أي يغلب على ظنّ المجتهد أنه مراد الشارع، كما رجّحه الدليل (دري، نهج، ١٨٩، ٥)

- فساد التأويل يتأتّى من كونه لا موجب له، أو لكونه مناقضًا لوحدة منطق التشريع، في قواعده العامة المحكمة، أو للأحكام المعلومة من الدين بالضرورة من النصوص القطعية، أو لكونه مناقضًا للمنطق اللغوي بالكلية، بأن

يكون تأويلًا بعيدًا مستكرهًا لا يحتمله اللفظ بوجه من وجوه الدلالة، أو بعبارة أخرى ألا يكون الاجتهاد بالرأي على منهج التأويل ملتزمًا هذه الأصول (دري، نهج، ١٩٨، ٣)

- "التأويل" تصرّف في المعاني، لتحديد إرادة الشارع منها، بدليل صحيح يرشد إلى ذلك، قطعيًّا كان أم ظنّيًّا (دري، نهج، ١٩٨، ١١)
- الأصل العام في التأويل العمل بالمنطق اللغوي، والاحتكام إليه، وأن التأويل احتمال عقلي لا وضع لغوي، إذ هو صرف لما يقضي به منطق اللغة، ولهذا لا يُصار إليه إلا بدليل (دري، نهج، ٢٠١، ٨)
- (أصول) استنباط الأحكام من النصوص عن طريق التأويل هي: أولًا: إنه إذا كان معنى النص متعيّنًا فهمه منه، بأن كان مفسّرًا أو محكمًا، أي صريحًا قاطع الدلالة على معناه، فلا يجوز للرأي أن يؤوله. ثانيًا: إن المعنى الظاهر إذا كان قطعيًّا بالمعنى العام، أو ظنّيًّا محتملًا، فيجب العمل بهذا المعنى أيضًا، لتبادره وظهوره، ولا عبرة بالاحتمالات التي لا ينهض بها دليل. ثالثًا: إنه يجوز صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى آخر محتمل بدليل، بل يجب، للتنسيق بين النصوص المتعارضة (دري، نهج، ٢٠٢، ٨)
- شروط التأويل مشتقّة من "وحدة منطق التشريع" في مقرّراته الكبرى، ومقاصده الأساسية، وقواعده العامة، وأحكامه المفسّرة والمحكمة التي ترسي قواعد النظام العام في التشريع الإسلامي (دري، نهج، ٢٠٣، ٥)
- (من شروط التأويل) الشرط الأول: أن يكون اللفظ مما يقبل التأويل أصلًا، وداخلًا في مجاله. - ... المفسّر والمحكم، لا مجال فيهما للتأويل، وما عدا ذلك فيشمله التأويل حتى "الظاهر والنص عند الحنفية" في الأحكام الشرعية العملية. - أما الأصول التشريعية العامة، فهي مستند التأويل وعماده، إذ تؤول النصوص الظاهرة الجزئية على ضوئها، فكيف يصبح ما هو عمدة التأويل مجالًا له؟. الشرط الثاني: أن يقوم التأويل على دليل صحيح قويّ يؤيّده. - مثال ذلك: ما يقع من التعارض الظاهري بين ظاهر النص الجزئي وبين أصل عام (دري، نهج، ٢٠٤، ٩)
- التخصيص نوع من التأويل ...، بل هو أكثر أنواع التأويل وقوعًا (دري، نهج، ٢١٢، ٦)
- (من شروط التأويل) أن يكون اللفظ محتملًا للمعنى الذي آل إليه، لغة، بطريق المنطوق أو المفهوم أو المجاز، أو أن يكون اللفظ محتملًا له على أساس من عرف الاستعمال أو عادة الشرع. - فقد جرت عادة الشرع على تخصيص العام في كثير من نصوصه، حتى قال علماء الأصول: "ما من عام إلا وخصّص" مما يدلّ على أن عادة الشارع قد جرت على تخصيص معظم العمومات، حتى كان التخصيص سُنّةً في التشريع، وكفى بذلك دليلًا على صحّة هذا النوع من التأويل (دري، نهج، ٢١٨، ٩)
- (من شروط التأويل) ألا يتعارض التأويل مع نصوص قطعية الدلالة في التشريع؛ لأن تلك النصوص القاطعة من النظام الشرعي العام. - أما التأويل فطريق اجتهادي ظنّي، والظنّي لا يقوى على معارضة القطعي (دري، نهج، ٢٢٠، ٣)
- (من شروط التأويل) أن يكوين المعنى الذي يؤول إليه النص أرجح من معناه الظاهر الذي

صرف عنه، وذلك بالدليل المرجّح (دري، نهج، ٢٢٠، ١٣)

- منهج الاجتهاد بالرأي في التأويل، من حيث أساسه وشروطه، يرشد إلى أنه ليس استنباطًا عقليًّا محضًا، ولكنه استنباط ينطلق من منطق اللغة الذي يجب أن يقرّ الاحتمال أو المعنى الذي يؤول إليه اللفظ، بوجه من وجوه دلالته، أو عن طريق التوسّع اللغوي الذي نسمّيه مجازًا، مع بيان العلاقة والقرينة المانعة من إرادة المعنى الأصلي، أو بالاستناد إلى عرف الشرع أو عادة الاستعمال. - كما يعتمد هذا الاستنباط أيضًا على مفاهيم الشريعة التي قرّرتها أصولها العامة، أو نصوصها الأخرى، أو على ما استقرّ عليه الإجماع؛ تنسيقًا بين أحكام الشريعة كلها، جزئيها وكلّيها، نصوصها وروحها ومقاصدها (دري، نهج، ٢٢٥، ٢)

- التأويل في اللغة: بيان ما يؤول إليه الأمر. وهو مأخوذ من آل يؤول إذا رجع وأوّلته إذا رجعته وصرفته عنه، قال ابن فارس في فقه العربية: التأويل آخر الأمر وعاقبته. يقال: مآل هذا الأمر مصيره. وهو مشتق من الأول وهو العاقبة والمصير. ومنه قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ (الأعراف: ٥٣) أي عاقبته. وفي الاصطلاح: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ بدليل صحيح يدلّ على ذلك. وسمّي ذلك تأويلًا لأنك لما تأملت في موضع اللفظ وصرفته إلى بعض المعاني خاصة فقد أولته إليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال فيه (شل، شلص، ٤٥٧، ١١)

- التأويل في اللغة جذره آلَ يَؤُول بمعنى رَجَعَ. وقوله تعالى: ابتغاء تأويله، أي النظر إلى ما يَؤُولُ إليه معناه (عج، أصل، ١٦٠، ١٦)

- التأويلُ: إحتمالٌ يعضده دليلٌ، يصيرُ به أغلب على الظن، من الذي دلَّ الظاهرُ عليه (ح، مبا، ١٦٠، ٢)

تأويل أصولي

- لا يدخل في مفهوم التأويل الأصولي "اللفظ المشترك" ذلك لأن "المشترك" هو اللفظ الذي وضع لمعنيين فأكثر، وضعًا متعدّدًا على سبيل الحقيقة، فعند إطلاقه تتبادر معانيه كلها وتتزاحم على قدم المساواة، وترجيح أحد هذه المعاني بقرائن خارجية على أنه المعنى المراد للشارع ليس صرفًا للفظ عن معناه الحقيقي الظاهر المتبادر منه، إلى معنى مرجوح بدليل يصيّره راجحًا، بل معانيه كلها متساوية، وتعيين أحدها بالدليل لا يسمّى تأويلًا إلا بالمعنى اللغوي لا الأصولي (دري، نهج، ١٩٤، ١١)

تأويل الدليل

- تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصحّ كونه دليلًا في الجملة، فردّه إلى ما لا يصحّ رجوع إلى أنّه دليل لا يصحّ على وجه، وهو جمع بين النقيضين. ومثاله تأويل من تأوّل لفظ الخليل في قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ (النساء: ١٢٥) بالفقير، فإنّ ذلك يصيّر المعنى القرآني غير صحيح (شط، وفق٣، ١٠١، ٧)

تأويل صحيح

- لا بدّ في تحقيق التأويل الصحيح من أمور. ١- أن يكون اللفظ المراد تأويله قابلًا للتأويل. بأن يكون بوضعه اللغوي محتملًا ذلك كالظاهر والنص، فإن كان اللفظ غير قابل له كالمفسّر

والمحكم كان تأويلًا فاسدًا. ٢- أن يكون المعنى الذي صرف إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ لغة أو استعمل فيه شرعًا، فإن كان من المعاني التي لا يحتملها اللفظ أصلًا كان التأويل فاسدًا. ٣- أن يكون الصرف عن ظاهره بدليل صحيح من نص أو إجماع أو قياس أو غير ذلك من الأدلّة الصحيحة. فإن لم يقم دليل على ذلك الصرف أو عارض هذا الدليل آخر مساوٍ له أو أقوى منه كان تأويلًا بالهوى فلا يلتفت إليه. ٤- أن يكون المؤول أهلًا لذلك. كأن يكون من المجتهدين أصحاب الملكات الفقهية الذين لهم حق استنباط الأحكام من النصوص، فإن لم يكن من هؤلاء رد ذلك التأويل لصدوره ممن ليس أهلًا له (شل، شلص، ٤٥٨، ٧)

تأويل الظاهر

- قسّم شارح "اللمع" تأويل الظاهر إلى ثلاثة أقسام: أحدها: تأويله على معنى يستعمل في ذلك كثيرًا، فهذا يحتاج فيه إلى إقامة الدليل في موضع واحد، وهو أنّ المراد باللفظ ما حمل عليه، كحمل الأمر في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ﴾ (النور: ٣٣) على الوجوب، وحمله على الندب بدليل جائز، لاستعمال الأمر مرادًا به الندب كثيرًا، فيحتاج إلى دليل في أنّ المراد به الندب. والثاني: تأويله على معنى لا يستعمل كثيرًا، فهذا يحتاج فيه إلى أمرين: أحدهما: بيان قبول اللفظ لهذا التأويل في اللغة. والثاني: إقامة الدليل على أنّ اللفظ هنا يقتضيه. والثالث: حمل اللفظ على معنى لا يستعمل أصلًا، فلا يصحّ إلّا أن يكون دليل التأويل أقوى من دليل (زر، بحر٣، ٤٤٤، ٤)

تأويل عند الصحابة

- التأويل عند الصحابة والتابعين يتّسم بما يلي: ١- إنه يتعلّق بالمعاني لا بالألفاظ، وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر تحتمله الصيغة بدليل. ٢- إنه يستند إلى أدلّة من الشرع ممّا يلي: أ - نص، كما رأينا في مسألة الحامل المتوفي عنها زوجها. ب - المصلحة العامة، ... امتناع عمر - رضي الله عنه - عن تقسيم أراضي العراق بين الغانمين، حيث اجتهد برأيه في تأويل الآية فخصّص عمومها، وجعله قاصرًا على المنقول. ج - الإجماع، لأن الصحابة - رضوان الله عليهم - وافقوا عمر - رضي الله عنه - على مجتهده بعد حوار طويل. د - حكمة التشريع التي هي روح النص المسيطرة على حكمه، كما في حديث التسعير.
- وهي كلها أدلّة صحيحة ازدادت قوة فكانت مرجّحة. ٣- إنه تأويل يتحرّى "إرادة الشارع" في معنى النص، وفي تطبيقه أيضًا، محيطًا بظروفه. ٤- يتّخذ صورة التوفيق بين مآل هذا التطبيق، وما يقتضيه ظاهر النص أحيانًا. ٥- إنه منهج من مناهج الاجتهاد بالرأي، أو "باب من أبواب الاستنباط العقلي قويم، يتّسع مجاله ليشمل النصوص الواضحة، لأنه يتعلّق بمعاني هذه النصوص (دري، نهج، ١٨٦، ١٩)

تأويل فقهي

- التأويل الفقهي إذن يتّخذ صورة التوفيق بين المتعارضين، أو التخصيص، وبذلك يزول الإبهام الناشئ عن التعارض الظاهري (دري، نهج، ١٦٩، ٥)

تأويل في الفقه الإسلامي

- العقول والملكات الإنسانية الاجتهادية المتباينة

في مشربها وبيئاتها وتجاربها الحضارية، والتي تحمل طابع أصولها وأجناسها، قد شاركت في تفهّم نصوصه، مما كان له أثر بالغ في تباين نتائج هذا التفهّم المتعمّق لكتاب الله العزيز، باعتباره دستور حياتها، والتأويل مرتبط بالمعاني، فكان لتباين هذه العقول ذكاءً وتجربة، والمتّصلة بالمعاني تفهّمًا وتطبيقًا، ولتقدّم المسلمين حضاريًّا أثر في اتّساع حركة التأويل في الفقه الإسلامي (دري، نهج، ٢٢٧، ١٦)

تأويل قريب

- التأويل، على نحو يصار فيه إلى صرف المعنى الظاهر المتبادر من النص إلى معنى آخر، يعضده دليل قوي، يجعل هذا المعنى الذي يؤول إليه النص هو الراجح في نظر المجتهد، إنما هو تصرّف فيما يحتمله النص بوجه من وجوه دلالته، أو من وجوه احتمالاته، فالعام يقبل التخصيص، والمطلق يقبل التقييد، واللفظ يصرف عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي، ذلك معهود في اللغة، وفي عرف الشرع، وعرف الاستعمال أيضًا، وهذا هو التأويل القريب المقبول (دري، نهج، ١٧٦، ٨)

تبادر

- التبادر هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجرّدًا عن كل قرينة. وقد يعترض على ذلك بأن التبادر لا بدّ له من سبب، وليس هو إلا العلم بالوضع، لأن من الواضح أن الانسباق لا يحصل من اللفظ إلى معناه في أية لغة لغير العالم بتلك اللغة، فيتوقّف التبادر على العلم بالوضع. فلو أردنا إثبات الحقيقة وتحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر - لزم الدور المحال. فلا يعقل - على هذا - أن يكون التبادر علامة للحقيقة يستفاد منه العلم بالوضع والمفروض أنه مستفاد من العلم بالوضع. و(الجواب): إن كل فرد من أية أمة يعيش معها لا بدّ أن يستعمل الألفاظ المتداولة عندها تبعًا لها، ولا بدّ أن يرتكز في ذهنه معنى اللفظ ارتكازًا يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، وقد يكون ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلي إليه وإلى خصوصيات المعنى. فإذا أراد الإنسان معرفة المعنى وتلك الخصوصيات وتوجّهت نفسه إليه - فإنه يفتّش عمّا هو مرتكز في نفسه من المعنى، فينظر إليه مستقلًّا عن القرينة، فيرى أن المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتكازي. فيعرف أنه حقيقة فيه. فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصيلية أي الالتفات التفصيلي إلى الوضع والتوجّه إليه يتوقّف على التبادر، والتبادر إنما هو موقوف على العلم الارتكازي بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه (مظ، مصف١، ٢١، ٢١)

تبتّل

- فسّر التبتّل بأنّه الإخلاص، وهو قول مجاهد والضحّاك، وقال قتادة: أَخلص له العبادة والدعوة (شط، عصم١، ٢٤٨، ١٣)

تبديل

- التخصيص تقليل والنسخ تبديل حكاه القاضي أبو الطيب عن بعض أصحاب الشافعي (شو، فح، ١٣٤، ٥)

تبيُّن

- (التبيّن) تبيّن الشيء، إذا ظهر وبان. ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ (البقرة: ١٨٧)، ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣). و(الثاني) بمعنى الظهور عليه، يعني العلم به واستكشافه، أو التصدّي للعلم به وطلبه، فيكون فعلها متعدّيًا، فتقول: تبيّنت الشيء، إذا علمته، أو إذا تصدّيت للعلم به وطلبته (مظ، مصف٢، ٦٦، ١٦)

تبيين

- التبيينُ يكونُ أكثرَ تفسيرًا من الجملة (شف، رس، ٢١٢، ٧)
- الإبانة والتبيين - فعل المبيّن وهو إخراجه للمعنى من الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقة وقد يُسمّى أيضًا على المجاز ما فهم منه الحق وإن لم يكن للمفهوم منه فعل ولا قصد إلى الإفهام مبيّنًا كما تقول بيّن لي الموت إن الناس لا يخلدون والتبيين فعل نفس المبيّن للشيء في فهمه إياه وهو الاستبانة أيضًا والمبيّن هو الدال نفسه (حز، حكا١، ٤٠، ١٧)
- التبيين الإيضاح، والتبيين أيضًا الوضوح، وفي المثل قد بين الصبح لذي عينين، أي تبيّن، هذا لفظه، فأطلق التبيين على الوضوح وهو مصدر واضح لا أوضح (اس، مهس٢، ٢٠٦، ١١)

تثبيت معاني الأحكام

- تثبيت معاني الأحكام، فلأن نزول القرآن كان في وقت الحاجة إلى بيان الحكم، إذ أن الحوادث كانت تقع، والقرآن ينزل ببيان الحكم فيها، فيكون الحكم في أوقات الحاجة إليه، وتكون الحوادث موضحة بعض مقاصد الحكم، فيكون في ذلك إعانة على فهم الكتاب، ولا تزال أسباب النزول نورًا يستضاء به في فهم معاني القرآن، وإدراك مرامي أحكامه، وإن القارئ، ليحسّ، وهو يقرأ أسباب النزول أنه يعيش في جو التنزيل (زه، زهص، ٧٨، ١١)

تثنية

- التثنية: نحو قولك: الرَّجلان، والزيدان، والعمران (بج، حكف١، ١٥٥، ١٠)
- التثنية وضع لفظها بعد الجمع لمسيس الحاجة إلى الجمع كثيرًا، ولهذا لم يوجد في سائر اللغات تثنية، والجمع موجود في كل لغة، ومن ثم قال بعضهم: أقلّ الجمع اثنان (زر، بحر٢، ١١، ٢٣)

تثويب

- التثويب الذي أشار إليه مالك بأنّ المؤذن كان إذا أذن فأبطأ الناس قال بين الأذان والإقامة: قد قامت الصلاة، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح. وهذا نظير قولهم عندنا: الصلاة - رحمكم الله (شط، عصم٢، ٣٢١، ٢٢)

تجريبات

- الضروريات منها المشاهدات الباطنة وهي ما لا يفتقر إلى عقل كالجوع والألم، ومنها الأوّليات، وهي ما يحصل بمجرّد العقل كعلمك بوجودك وأن النقيضين يصدّق أحدهما، ومنها المحسوسات، وهي ما يحصل بالحسّ، ومنها التجريبات، وهي ما يحصل بالعادة كإسهال المسهّل والإسكار، ومنها المتواترات، وهي ما يحصل بالأخبار

تواترًا كبغداد ومكّة (حا، تلو١، ٨٩، ٣١)

تجريبات

- التجريبات: ويعبر عنها باطّراد العادات، ككون النار محرقة والخبز مشبعًا والماء مرويًا والخمر مسكرًا والحجر هاويًا، وهي يقينية عند من جرّبها (قد، روض، ٢٨، ٣)

تجريبيات

- التجريبيات: تحصل بمجموع العقل والحسّ، كإدراكنا أن النار تحرق (عج، أصل، ٢٠٠، ١٦)

تجريح

- التجريح من العدل برد خبر المجرّح؛ لأنَّ طريقه الخبر، وما كان طريقه الخبر يكفي فيه قول الواحد العدل ويعمل به، ولا يحتاج إلى أن يبيّن المعنى الذي جرَّحه إذا كان عدلًا عالمًا بمَا يقع التَّجريحُ به (بج، حكف١، ٣٠٥، ١٣)
- إذا اتّفق التّجريح والتّعديل، فلا يخلو أن يكون التجريح مثل التعديل فزائدًا عليه، أو أقلّ منه، فإن كان عدد المجرِّحين مثل عدد المعدِّلين أو أكثر، فلا خلاف في تقديم التَّجريح، هذا الذي ذكره القاضي أبو بكر، ورأيت لبعض أصحابنا الفقهاء: أنه إذا تساوى التّجريح والتّعديل لم يقدم أحدهما وإن كان عدد المعدِّلين أكثر، فالذي عليه أكثر الناس أنّ التّجريح مُقدَّمٌ أيضًا (بج، حكف١، ٣٠٩، ٩)

تجزّي

- التجزي أصله التجزؤ بالهمز لكن الفقهاء ليّنوا الهمزة تخفيفًا كما هو مذهب بعض العَرب في المهموزات فصار تجزوا بالواو ثم قلبوا الواو ياء لوقوعها طرفًا مضمومًا ما قبلها فقالوا التجزي ومثله التوضّؤ والتوضّي (بخ، بزد٤، ٤٦٤، ١٩)

تحديد

- قال الأستاذ: اختلفوا في التحديد بما يجري مجرى التقسيم، فالمانعون من تركيب الحدّ منعوه، وأجازه أكثر من أجاز التركيب. نحو الخبر ما كان صدقًا أو كذبًا، وحقيقة الموجود ما كان قديمًا أو محدثًا. وحكى بعض المتأخّرين ثلاثة مذاهب في أنّ التقسيم في الحدّ هل يفسده؟ أحدها: نعم لأنّ المسؤول عنه بصفة واحدة، والتقسيم يقتضي التعدّد، لأنّ حرف "أو" للتردّد، وهو منافٍ للتعريف. والثاني: لا، لأنّ المراد أحدهما ولا تردّد فيه. والثالث: وصحّحه، إن كان التقسيم من نفس الحدّ أفسده، وإن كان خارجًا عنه لمقصود البيان لم يفسده (زر، بحر١، ١٠٦، ٥)

تحرير

- تحرير الكتاب وغيره تقويمه (با، يسر١، ٧، ٢)

تحريف الأدلة

- تحريف الأَدلّة عن مواضعها. بأَن يرد الدليل على مناط فيصرف عن ذلك المناط إلى أَمر آخر موهمًا أنّ المناطين واحد، وهو من خفيّات تحريف الكلم عن مواضعه (شط، عصم١، ١٨١، ٦)

تحريف الكلم

- تحريف الأَدلّة عن مواضعها. بأَن يرد الدليل على مناط فيصرف عن ذلك المناط إلى أَمر آخر

موهمًا أنّ المناطين واحد، وهو من خفيّات تحريف الكلم عن مواضعه (شط، عصم١، ١٨١، ٧)

تحريم

- إن كان طالبًا لفعل غير كفّ ينتهض تركه في جميع وقته سببًا للعقاب فوجوب، وإن انتهض فعله خاصة للثواب فندب، وإن كان طلبًا للكفّ عن فعل ينتهض فعله سببًا للعقاب فتحريم، ومن يسقط غير كفّ في الوجوب يقول طلبًا لنفي فعل في التحريم، وإن انتهض الكفّ خاصة للثواب فكراهة وإن كان تخييرًا فإباحة، وإلا فوضعي وفي تسمية الكلام في الأزل خطابًا (حا، تلو١، ٢٢٥، ٢)
- الخطاب إما أن يقتضي الفعل جازمًا وهو الإيجاب أو غير جازم وهو الندب، أو الترك جازمًا وهو التحريم، أو غير جازم وهو الكراهة وإما أن لا يقتضيها وهو التخيير والإباحة (رم، تحص١، ١٧٢، ٩)
- ينقسم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام: الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة. وذلك لأنه إذا اقتضى طلب فعل، فإن كان اقتضاؤه له على وجه التحتيم والإلزام فهو الإيجاب؛ وأثره الوجوب والمطلوب فعله هو الواجب. وإن كان اقتضاؤه له ليس على وجه التحتيم والإلزام فهو الندب؛ وأثره الندب، والمطلوب فعله هو المندوب. وإذا اقتضى كفًا عن فعل فإن كان اقتضاؤه على وجه التحتيم والإلزام فهو التحريم وأثره الحرمة والمطلوب الكف عن فعله هو المحرّم. وإن كان اقتضاؤه له ليس على وجه التحتيم والإلزام فهو الكراهة، وأثره الكراهة، والمطلوب الكف عن فعله هو المكروه. وإذا اقتضى تخيير المكلّف بين فعل شيء وتركه فهو الإباحة، وأثره الإباحة، والفعل الذي خيِّر بين فعله وتركه هو المباح (خل، خلص، ١٠٥، ٢)

تحريم حقيقي

- التحريم الحقيقي، وهو الواقع من الكفار، كالبحيرة والسائبة والوصيلة والحامي؛ وجميع ما ذكر الله تعالى تحريمه عن الكفار بالرأي المحض (شط، عصم١، ٢٤١، ٢٢)

تحسينات

- انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلّتها، غير مختصّة بمحلّ دون محلّ، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضًا عامًّا لا يختصّ بجزئية دون أخرى؛ لأنّها كلّيات تقضي على كل جزئي تحتها (شط، وفق٣، ٦، ١)
- تحسينات، وهي ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ولكن تقع موقع التحسين والتزيين والتيسير لرعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات؛ وهي بهذا المعنى ترجع إلى مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات وكل ما يقصد به سير الناس في حياتهم على أحسن منهاج (دوا، دخل، ٤٢٥، ١٨)

تحسيني

- التحسيني: وهو قسمان: منه ما هو غير معارض للقواعد، كتحريم القاذورات، فإنّ نِفرة الطباع عنها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها، حثًّا على مكارم الأخلاق . . . ومنه:

إزالة النجاسة، فإنّها مستقذرة في الجبلات، واجتنابها أهمّ في المكارم والمروءات، ولذا يحرّم التضمُّخ بها على الصحيح من غير حاجة (زر، بحر٥، ٢١١، ١٦)

- التحسيني: فهو ما تقتضيه المروءة والآداب وسير الأمور على أقوم منهاج، وإذا فقد لا يختلّ نظام حياة الناس كما إذا فقد الأمر الضروري، ولا ينالهم حرج، كما إذا فُقد الأمر الحاجي، ولكن تكون حياتهم مستنكرة في تقدير العقول الراجحة والفطر السليمة، والأمور التحسينية للناس بهذا المعنى ترجع إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات وكل ما يقصد به سير الناس في حياتهم على أحسن منهاج (خل، خلص، ٢٠٠، ٦)

تحسينيات

- القواعد الكلّية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع فيها نسخ، وإنّما وقع النسخ في أمور جزئية، بدليل الإستقراء؛ فإنّ كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت. وإن فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلّا بوجه آخر من الحفظ؛ وإن فرض النسخ في بعضها إلى غير بدل فأصل الحفظ باق، إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس (شط، وفق٣، ١١٧، ٥)

- التكميليات أو الكماليات أو التحسينيات: وهي التي لا تتحرّج الحياة بتركها ولكن مراعاتها من مكارم الأخلاق أو من محاسن العادات، فهي من قبيل استكمال ما يليق، والتنزّه عمّا لا يليق، كآداب الكلام والطعام والشراب، وكالاعتدال في المظاهر، والاقتصاد في المصارف دون إسراف ولا تقتير، ونحو ذلك (زرق، صلح، ٤٢، ٨)

- التحسينيات منها ما هو من المندوبات أي المطلوبة طلبًا خفيفًا على سبيل الأولوية والأفضلية كآداب الطعام ونحوها؛ ومنها ما هو من الفرائض المطلوبة شرعًا على سبيل الحتم والإيجاب كستر العورة، لأن معنى كون الشيء من التحسينيات هو أن الناس يمكنهم الاستغناء عنه في حياتهم المادية دون حرج، لكنه قد يكون مما تقتضي الاعتبارات الأدبية والمعنوية تحتيمه وإلزام الناس به (زرق، صلح، ٤٣، ١٠)

- التحسينيات: وهي الأمور التي تجمل بها الحياة وتكمل، وإذا فقدت لا يختلّ من أجلها نظام الحياة كما في فقد الضروريات، ولا يلحقهم حرج ولا مشقّة في عيشهم كما في فقد الحاجيات، بل تصير حياتهم غير طيّبة تنكرها الفطر السليمة، وتسقط في تقدير العقول السليمة. وهي ترجع في جملتها إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات، وتراها في كل نوع من أنواع التشريعات (شل، شلص، ٥١٦، ١٥)

تحضيض

- أقسام الإنشاء: القَسَم، والأوامر، والنواهي، والترجّي، والتمنّي، والعرض، والتحضيض. والفرق بين هذين الأخيرين: أنّ العرض طلب بلين، بخلاف التحضيض، والفرق بين الترجّي والتمنّي أنّ الترجّي لا يكون في المستحيلات، والتمنّي يكون فيها وفي الممكنات. وقال التَّنُوخي في "الأقصى القريب": المتمنّي يكون متشوقًا للنفس، والمرجو قد لا يكون كذلك، ويكون المرجوّ متوقّعًا، والمتمنّى قد لا يكون كذلك، فالترجّي أعمّ من التمنّي من وجه (زر، بحر٤، ٢٢٨، ٦)

تحقّق المناط

- لمّا انبنى الدليل على مقدّمتين: إحداهما تحقّق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومرّ أنّ محلّ النظر هو تحقّق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الإستقراء. وأمّا المقدّمة الحاكمة فلا بدّ من فرضها مسلّمة (شط، وفق٤، ٣٣٤، ٤)

تحقيق المناط

- تحقيق المناط . . . لا نعرف في جوازه خلافًا، ومعناه أن تكون القاعدة الكلية متّفقًا عليها أو منصوصًا عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع، ومثاله قولنا في حمار الوحش بقرة (قد، روض، ٢٤٨، ٥)
- (تحقيق المناط) ما عُرِفَ علة الحكم فيه بنص أو إجماع، فيبيّن لمجتهد وجودها في الفرع باجتهاده (قد، روض، ٢٤٨، ١٥)
- تحقيقُ المناطِ فهو النظرُ في معرفةِ وجودِ العلّةِ في آحادِ الصّوَرِ، بعد معرفتها في نفسها؛ وسواءٌ كانتْ معروفةً بنصّ أو إجماع أو استنباط (أمد، حكم٣، ٤٣٥، ٤)
- تحقيق المناط فإثبات العلّة في آحاد صورها كتحقيق أنّ النباش وهو من ينبش القبور ويأخذ الأكفان سارق بأنّه وجد منها أخذ المال خفية وهو السرقة (سب، عطر٢، ٣٣٨، ٣)
- تنقيح المناط هو إلغاء الفارق . . . وأمّا تخريج المناط فهو استخراج علّة معيّنة للحكم ببعض الطرق المتقدّمة كالمناسبة، وذلك كاستخراج الطعم أو القوت أو الكيل بالنسبة إلى تحريم الربا، وأمّا تحقيق المناط فهو تحقيق العلّة المتّفق عليها في الفرع، أي إقامة الدليل على وجودها فيه، كما إذا اتّفقا على أنّ العلّة في الربا هي القوت (اس، مهس٣، ١٠١، ٣)
- كل استدلال شرعي مبني على مقدّمتين: إحداهما شرعية، وفيها من النظر ما فيها، ومقدّمة نظرية تتعلّق بتحقيق المناط، وليس كل مناط معلومًا بالضرورة، بل الغالب أنّه نظري فقد صار غالب أدلّة الشرع نظرية (شط، وفق٣، ٨٩، ١٤)
- الإجتهاد المتعلّق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله. ومعناه أن يَثبت الحكم بمُدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محلّه، وذلك أنّ الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (الطلاق: ٢) وثبت عندنا معنى العدالة شرعًا افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حدّ سواء، بل ذلك يختلف اختلافًا متباينًا، فإنّا إذا تأمّلنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة: طرف أعلى في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق. وطرف آخر وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف، كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرّد الإسلام فضلًا عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها (شط، وفق٤، ٨٩، ١١)
- الإجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فثلاثة أنواع: أحدها المسمّى بتنقيح المناط. وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكورًا مع غيره في النص، فينقّح بالإجتهاد، حتى يميّز ما هو معتبر ممّا هو ملغى؛ كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره. وقد قسّمه الغزالي إلى أقسام ذكرها في شفاء الغليل، وهو مبسوط في كتب الأصول قالوا: وهو خارج عن باب القياس؛ ولذلك قال به أبو

حنيفة مع إنكاره القياس في الكفارات، وإنّما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر. والثاني المسمّى بتخريج المناط. وهو راجع إلى أنّ النص الدالّ على الحكم لم يتعرّض للمناط، فكأنّه أخرج بالبحث، وهو الإجتهاد القياسي. وهو معلوم. والثالث هو نوع من تحقيق المناط... لأنّه ضربان: أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص؛ كتعيّن نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك... والضرب الثاني ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقّق مناط حكمه؛ فكأنّ تحقيق المناط على قسمين: تحقيق عام: وهو ما ذكر. وتحقيق خاص من ذلك العام (شط، وفق٤، ٩٦، ٦)

- قد يتعلّق الإجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع كما أنّه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية، لأنّ المقصود من هذا الإجتهاد إنّما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنّما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلّا به من حيث قصدت المعرفة به، فلا بدّ أن يكون المجتهد عارفًا ومجتهدًا ومن تلك الجهة التي ينظر فيها، ليتنزّل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى (شط، وفق٤، ١٦٥، ٤)

- تحقيق المناط فهو أن يتّفق على علّية وصف بنص أو إجماع، فيجتهد في وجودها في صورة النزاع، كتحقيق أنّ النباش سارق. وكأن يعلم وجوب الصلاة إلى جهة القبلة ولكن لا يدرك جهتها إلّا بنوع نظر واجتهاد (زر، بحر٥، ٢٥٦، ١٦)

- تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلّة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص أو إجماع أو استنباط ولا يعرف خلاف في صحّة الاحتجاج به إذا كانت العلّة معلولة بنص أو إجماع (مل، مرق٢، ٣٠٩، ١٠)

- تحقيق المناط وهو أن يقع الاتفاق على علّية وصف بنص أو إجماع فيجتهد في وجودها في صورة النزاع كتحقيق أن النباش سارق. وسمّي تحقيق المناط لأن المناط وهو الوصف علم أنه مناط وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعيّنة. قال الغزالي وهذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الأمة والقياس مختلف فيه فكيف يكون هذا قياسًا (شو، فح، ٢٠٦، ٣٣)

- تحقيق المناط وهو أن يقع الاتّفاق على علّية وصف بنص أو إجماع فيجتهد في وجودها في صورة النزاع كتحقيق أن النباش سارق (صد، أمل، ١٧٢، ١٦)

- تحقيق المناط النظر في معرفة وجوده في آحاد الصور التي ينطبق عليها وتدخل في عمومها بعد أن تكون العلّة نفسها قد عرفت بطرق المعرفة المختلفة، كالعدالة فإنها مناط الإلزام في الشهادة، ولكن كون الشخص عدلًا أو غير عدل يعرف بتحقيق المناط (زه، زهص، ٢٤٦، ٧)

- تحقيق المناط هو النظر في وجود العلّة التي ثبتت بأي مسلك من مسالك العلّة في واقعة غير التي ورد فيها النص ليعدّى حكم الواقعة التي ورد فيها النص إلى الواقعة التي لا نص فيها إذا وجدت فيها علّة الواقعة المنصوص على حكمها (برد، برص، ٢٨٦، ٩)

- تحقيق المناط: فهو النظر في وجود علّة الحكم المعلومة بطريق من طرقها في غير محل الحكم المنصوص عليه أو المجمع عليه مثل قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى

﴿فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ﴾ (البقرة: ٢٢٢) فقد دلّ هذا النص على أن علّة اجتناب النساء في المحيض هو الأذى، فيبحث المجتهد بعد ذلك عن وجود الأذى في غير المحيض فيجده موجودًا في النفاس فيعدّي الحكم وهو وجوب اعتزال النساء فيه (شل، شلص، ٢٤٩، ١٣)

تحقيق مناط الحكم

- الاجتهاد في العلة إما أن يكون في تحقيق مناط الحكم أو في تنقيح مناط الحكم أو في تخريج مناط الحكم واستنباطه (غز، مس٢، ٢٣٠، ٢)
- كل دليل شرعي فمبني على مقدّمتين: إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم. والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. فالأولى نظرية، وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية، سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبّر؛ ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية. والثانية نقلية (شط، وفق٣، ٤٣، ١٤)
- تتمّ عملية تحقيق مناط الحكم بإسناد الفرع إلى علّة الأصل، بواسطة الاجتهاد والتخمين (عج، أصل، ٢٨٨، ١٣)

تحقيق المناط الخاص

- تحقيق المناط الخاص نظرٌ في كل مكلّف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية (شط، وفق٤، ٩٨، ٥)

تحليل وتحريم

- التحليل والتحريم إنما يتعلّقان بأفعال المأمورين والمنهيين وما لم يكن فعلًا لهم لا يجوز أن يتعلّقا به وذلك لأنه لا يصح أن يؤمَرَ أحدٌ بفعلِ غيره ولا يُنهى عن فعل غيره، وإذا كان (ذلك) كذلك ثم ورد لفظ (التحليل والتحريم) معلّقًا في ظاهر الخطاب بما ليس من فعلنا علمنا بذلك أن المراد به فعلنا في ذلك الشيء (جص، فص١، ٢٥٧، ٥)

تحيّل

- التحيّل مشتمل على مقدّمتين: إحداهما قلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر، والأخرى جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معان وسائلَ إلى قلب تلك الأحكام (شط، وفق٢، ٤٧٨، ١٥)

تخريج المناط

- تخريج المناط: وهو أن ينصَّ الشارعُ على حكم في محل يتعرّض لمناطه أصلًا كتحريمه شرب الخمر والربا في البُر، فيستنبط المناط بالرأي والنظر فيقول حُرِّم الخمر لكونه مسكرًا فيقيس عليه النبيذ، وحُرِّمَ الربا في البُر لكونه مكيل جنس، فيقيس عليه الأرز، وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه (قد، روض، ٢٥٠، ٦)
- تخريج المناطِ فهو النَّظرُ والاجتهادُ في إثباتِ علَّةِ الحكمِ الذي دلَّ النَّصُّ أوِ الإجماعُ عليهِ دون عليَّتِهِ. وذلك كالاجتهادِ في إثباتِ كونِ الشدَّةِ المُطربةِ علَّةً لتحريمِ شربِ الخمرِ، وكونِ القتلِ العمدِ العدوانِ علةً لوجوبِ القصاصِ في المحدَّدِ، وكون الطَّعم علَّةَ ربا الفضلِ في البُرِّ ونحوهِ، حتى يقاسَ عليهِ كلُّ ما ساواهُ في علَّتِهِ (أمد، حكم٣، ٤٣٦، ١٦)
- المناسبة والإخالة وتسمّى تخريج المناط وهو تعيين العلّة بمجرّد إبداء المناسبة من ذاته لا بنصّ ولا غيره، كالإسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص، والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلًا من ترتيب

الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة، فإن كان خفيًا أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنّة لأن الغيب، لا يعرف الغيب كالسفر للمشقة والفعل المقضي عليه عرفًا بالعمد في العمدية (حا، تلو٢، ٢٣٨، ٢٨)

- تخريج المناط لأنّه إبداء ما نيط به الحكم وهو أي تخريج المناط تعيين العلّة بإيجاد مناسبة بين المعيّن والحكم مع الإقتران بينهما والسلامة للمعيّن عن القوادح في العلية (سب، عطر٢، ٣١٧، ١)

- تنقيح المناط هو إلغاء الفارق . . . وأمّا تخريج المناط فهو استخراج علّة معيّنة للحكم ببعض الطرق المتقدّمة كالمناسبة، وذلك كاستخراج الطعم أو القوت أو الكيل بالنسبة إلى تحريم الربا، وأمّا تحقيق المناط فهو تحقيق العلّة المتّفق عليها في الفرع، أي إقامة الدليل على وجودها فيه، كما إذا اتّفقا على أنّ العلّة في الربا هي القوت (اس، مهس٣، ١٠١، ١)

- الإجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فثلاثة أنواع: أحدها المسمّى بتنقيح المناط. وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكورًا مع غيره في النص، فينقّح بالإجتهاد، حتى يميّز ما هو معتبر ممّا هو ملغى؛ كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره. وقد قسّمه الغزالي إلى أقسام ذكرها في شفاء الغليل، وهو مبسوط في كتب الأصول قالوا: وهو خارج عن باب القياس؛ ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره القياس في الكفارات، وإنّما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر. والثاني المسمّى بتخريج المناط. وهو راجع إلى أنّ النص الدالّ على الحكم لم يتعرّض للمناط، فكأنّه أخرج بالبحث، وهو الإجتهاد القياسي. وهو معلوم. والثالث هو نوع من تحقيق المناط. . . لأنّه ضربان: أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص؛ كتعيّن نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك. . . والضرب الثاني ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقّق مناط حكمه؛ فكأنّ تحقيق المناط على قسمين: تحقيق عام: وهو ما ذكر. وتحقيق خاص من ذلك العام (شط، وفق٤، ٩٦، ٣)

- الإخالة هي المناسبة وهي المسمّى بتخريج المناط أي تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله إلى التقسيم بأنّه لا بدّ للحكم من علّة وهي إمّا الوصف الفارق أو المشترك لكن الفارق ملغى فيتعيّن المشترك فيثبت الحكم لثبوت علّته (تف، وضح٢، ٧٧، ٢٠)

- تخريج المناط فهو النظر في إثبات علّة الحكم الذي دلّ النص أو الإجماع عليه دون علّته، كالنظر في إثبات كون السكر علّة لحرمة الخمر (تف، وضح٢، ٧٧، ٢٨)

- تخريج المناط فهو الاجتهاد في استخراج علّة الحكم الذي دلّ النص أو الإجماع عليه من غير تعرّض لبيان علّته أصلًا. وهو مشتقّ من الإخراج، فكأنّه راجع إلى أنّ اللفظ لم يتعرّض للمناط بحال، فكأنّه مستور أُخرج بالبحث والنظر، كتعليل تحريم الربا بالطعم، فكأنّ المجتهد أخرج العلّة، ولهذا سمّي تخريجًا. بخلاف (التنقيح) فإنّه لم يستخرج، لكونه مذكورًا في النص، بل نقّح المنصوص وأُخذ منه ما يصلح للعلية وترك ما لا يصلح (زر، بحر٤، ٢٥٧، ٢)

- تنقيح المناط ليس دالًّا على العلية بعينه، بل هو

دالّ على اشتراك الصورتين في الحكم، بخلاف تخريج المناط فإنّه لا بدّ من تعيين العلّة والدلالة على علّيتها. فلا يكون الأول من طرق إثبات العلّة بعينها أصلًا، بل هو من طرق إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق (زر، بحر٤، ٢٥٧، ١٧)

- تخريج المناط فهو الاجتهاد في استخراج علّة الحكم الذي دلّ النص أو الإجماع عليه من غير تعرّض لبيان علّته أصلًا (زر، بحر٥، ٢٥٧، ٢)

- تخريج المناط لأنّه إبداء مناط الحكم، وحاصله أن يتعيّن في الأصل العلّة بمجرّد إبداء الملاءمة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره (بد، بدخ٣، ٦٨، ١٢)

- مسالك العلّة (المناسبة) وهي لغة الملايمة واصطلاحًا ملاءمة الوصف المعيّن للحكم أو ما يعلم من تعريف المناسب الآتي، ويسمّى هذا المسلك بالإحالة أيضًا كما ذكره الأصل سمّي بها ذلك لأنّ بمناسبته الوصف يخال أي يظنّ أنّ الوصف علّة ويسمّى بالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد أيضًا، (ويسمّى استخراجها) أي العلّة المناسبة تخريج المناط لأنّه إبداء ما نيط به الحكم، فالمناط من النوط وهو التعليق . . . (وهو) أي تخريج المناط (تعيين العلّة بإبداء) أي إظهار (مناسبة) بين العلّة المعيّنة والحكم (مع الاقتران بينهما كالإسكار) في خبر مسلم "كل مسكر حرام"، فهو لإزالته العقل المطلوب حفظه مناسب للحرمة وقد اقترن بها وخرج بإبداء المناسبة ترتيب الحكم على الوصف الذي هو من أقسام الإيماء وغير ذلك، كالطرد والشبه، وبالاقتران إبداء المناسبة في المستبقى في السبر، (ويحقّق) بالبناء للمفعول (استقلال الوصف) المناسب في العلية (بعدم غيره) من الأوصاف (بالسبر) لا بقول المستدلّ بحثت فلم أجد غيره، والأصل عدمه بخلافه في السبر لأنّه لا طريق له ثم سواه، ولأنّ المقصود هنا إثبات استقلال وصف صالح للعلية وثم نفي ما لا يصلح لها (نص، لب، ١٢٢، ١٨)

- تخريج المناط هو تعرّف الوصف الذي يصلح علّة إذا لم يكن بيان للعلّة من النصوص بالعبارة أو الإشارة أو الإيماء، ولم يكن إجماع على علّة، وذلك أساس من أسس الاجتهاد بالقياس: كاستنباط أن القتل الموجب للقصاص هو القتل المقصود بآلة من شأنها أن تقتل عادة فيثبت الحكم في كل قتل بأي آلة لها هذا الشأن، سواء كانت مستعملة في عصر التنزيل أم غير مستعملة (زه، زهص، ٢٤٥، ٢١)

- طرق معرفة العلّة فهي تعرف إما بالنص عليها صراحة أو إشارة أو بالاستنباط بطريق السبر والتقسيم أو بالمناسبة أو بغيرها من الطرق التي ذكرها الأصوليون، ويسمّى استنباط العلّة تخريج المناط وهو نوع من أنواع الاجتهاد في العلّة (شل، شلص، ٢٤٨، ٢)

- تخريج المناط: فهو استنباط العلّة عندما ينصّ الشارع على حكم في محل من غير أن يتعرّض لمناطه أصلًا كتحريمه للربا في الأشياء الستّة التي ورد بها الحديث، فيستنبط المجتهد مناط الحكم وعلّته بالرأي، فيقول: حرّم الربا في البُر مثلًا لكونه اتّحد فيه القدر (الكيل) والجنس: أو لكونه مطعومًا، أو لكونه مقتاتًا مدّخرًا فيقيس عليه الأرز (شل، شلص، ٢٤٨، ١٤)

تخريج مناط الحكم

- الاجتهاد في العلة إما أن يكون في تحقيق مناط الحكم أو في تنقيح مناط الحكم أو في تخريج مناط الحكم واستنباطه (غز، مس٢، ٢٣٠، ٣)
- تخريج مناط الحكم واستنباطه مثاله أن يحكم بتحريم في محل ولا يذكر إلا الحكم والمحل ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته، كتحريم شرب الخمر والربا في البرُ فنحن نستنبط المناط بالرأي والنظر، فنقول حرمه لكونه مسكرًا وهو العلة ونقيس عليه النبيذ وحرم الربا في البرُ لكونه مطعومًا ونقيس عليه الأرز والزبيب ويوجب العشر في البرُ فنقول أوجبه لكونه قوتًا فنلحق به الأقوات أو لكونه نبات الأرض وفائدتها فنلحق به الخضراوات وأنواع النبات فهذا هو الاجتهاد القياسي (غز، مس٢، ٢٣٣، ٤)

تخصّص

- التخصّص ما هو إلا بيان للعام، والنصوص ما دامت في منزلة واحدة من الصحّة والثبوت بعضها يصحّ أن يكون مبيّنًا لبعض منها (دوا، دخل، ٢٠٨، ٧)
- (التخصّص): هو أن يكون اللفظ من أول الأمر - بلا تخصيص - غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم (مظ، مصف١، ١٢٩، ١٢)

تخصيص

- التخصيص لا يجوز إلا بدلالة، فوجبَ من أجل ذلك حملُ اللفظ على مقتضاه منفردًا عمّا قبله (جص، فص١، ٤٢، ٨)
- قيل: إن فائدة دخول حرف الكل والجميع إنه يمنع التخصيص وينفي أن يكون هناك دليل عليه (جص، فص١، ١٢٤، ١)
- التخصيص يبيّن أن المراد باللفظ العام بعضه، ما شمله الإسم (جص، فص١، ١٤٢، ٥)
- يكون تخصيص عموم القرآن بقرآن مثله (جص، فص١، ١٤٢، ٧)
- يكون تخصيص القرآن بالسنة الثابتة (جص، فص١، ١٤٤، ٤)
- يجوز تخصيص القرآن بالإجماع أيضًا (جص، فص١، ١٤٦، ٢)
- يجوز تخصيصه (القرآن) بدلالة العقل (جص، فص١، ١٤٦، ٧)
- يجوز (التخصيص) في الألفاظ ولا يجوز مثله في دلالة العقل، لأن دلائل العقل لا يجوز فيها التخصيص، وكذلك صار العقل قاضيًا على السمع من هذا الوجه، ولم يَجُزْ أن يقضي السمع على العقل (جص، فص١، ١٥٠، ١٨)
- تخصيص عموم القرآن والسنة الثابتة بخبر الواحد وبالقياس، فإن ما كان من ذلك ظاهر المعنى بيّن المراد غير مفتقر إلى البيان، ممّا لم يثبت خصوصه بالاتفاق، فإنه لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس. وما كان من ظاهر القرآن أو السنة قد ثبت خصوصه بالاتفاق (جص، فص١، ١٥٥، ٣)
- فلو جاز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لكان في إثبات تخصيصه رفع العلم بموجب العموم رأسًا، لأن اللفظ يحصل مجازًا ثم يكونُ الحكم فيما عدا المخصوص من طريق الاجتهاد وغالب الظن لا من جهة اليقين (جص، فص١، ١٦٧، ١)
- اتفاق المسلمين جميعًا على امتناع جواز (نسخ القرآن) بخبر الواحد، إذا كان ما ثبت بالكتاب يُفضي (بنا) إلى حقيقة العلم، وخبر الواحد لا يوجب العلم وإنما يوجب العمل فكذلك

التخصيص بهذه المثابة (جص، فص١، ١٦٨، ٩)

- لا فرق بين النسخ والتخصيص في أن كل واحد منهما بيان إلا أن النسخَ فيه بيانُ مدة الحكم، والتخصيصُ بيان الحكم في بعض ما تناوله الإسم (جص، فص١، ١٧٠، ٨)

- (كل ما) لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد لا يجوز تخصيصه بالقياس. وذلك لأن خبر الواحد مقدّم على القياس (جص، فص١، ٢١١، ٤)

- تخصيص العموم لا يمنع الاستدلال (به) فيما عدا المخصوص، وعليه تدلّ أصولهم واحتجاجهم للمسائل (جص، فص١، ٢٤٦، ٧)

- يكون العموم متقدمًا ويرد الخصوص بعد استقرار حكمه والتمكين من فعله، فإن ذلك نسخ لبعض ما اقتضاه بقدر ما قابله منه، ولا يكون ذلك تخصيصًا لأن التخصيص بمنزلة الاستثناء يُبيّن أن ما خصّ منه لم يكن مرادًا بلفظ العموم، ولا يجوز أن يتأخر بيان ما كان هذا سبيله لأنه يوجب اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه (جص، فص١، ٣٨٣، ٧)

- إذا ورد لفظ العموم والخصوص في (خطاب) واحد فإنهما يستعملان جميعًا، لأن لفظ التخصيص إذا ورد مع العام فهو بمنزلة الاستثناء مع الجملة، وهذا لا خلاف فيه (جص، فص١، ٤٠٦، ٥)

- تخصيص أحكام العلل الشرعية جائز عند أصحابنا (الأحناف) (جص، فص٤، ٢٥٥، ٣)

- استعمال التقييد وحصر العلل بما لا يلزم عليها التخصيص ممكن في سائر العلل (جص، فص٤، ٢٥٦، ٢٠)

- التخصيص فقد يستعمل على موجب اللّغة، وعلى موجب العُرف. واستعماله على موجب اللّغة يفيد إخراج بعض ما تناوله الخطاب، فعلًا كان المُخرج أو فاعلًا أو زمانًا . . . وأمّا التخصيص في العرف، فإنّه لا يفارق على موجب مذهب أصحابنا، إلّا بالمقارنة والتّراخي (بص، مع١، ٢٥١، ١٧)

- التخصيص والاستثناء نوعان من أنواع البيان لأن بيان الجملة قد يكون بتفسير كيفياتها وكمياتها دون أن يخرج من لفظها شيء يقتضيه في اللغة. كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾. فبيّن رسول الله صلى الله عليه وسلم ماهية هذه الزكاة المأمور بإيتائها، دون أن يخرج من لفظ الزكاة شيئًا (حز، حكا١، ٨٠، ٤)

- النسخ: فهو رفع الحكم أو بعضه جملة. والفرق بينه وبين الاستثناء والتخصيص أن الجملة الواردة التي جاء التخصيص أو الاستثناء منها لم يرد الله تعالى قط إلزامها لنا على عمومها وقتًا من الدهر (حز، حكا١، ٨٠، ١٧)

- التخصيص: فهو أن يخصّ شخصٌ أو أشخاص من سائر النوع (حز، حكا٤، ٦٦، ١٠)

- يجوز تخصيص اللفظ العام إلى أن يبقى منه واحد في قول أكثر النّاس. وقال أبو بكر القفال: يجوز تخصيصه إلى أن يبقى منه ثلاثة، ثمّ لا يصح التخصيص بعد ذلك (بج، حكف١، ١٥٢، ٢)

- التخصيص قد يدخل على الأعيان وعلى الأزمان، ثم ثَبَتَ وتقرّر أنَّ تخصيص الأزمان يجوز أن يتأخر عن وقت الخطاب، فكذلك تخصيص الأعيان (بج، حكف١، ١٥٨، ٧)

- التخصيص يقع بأدلة العقول. هذا قول كافة الناس. والدليل على ذلك: أن الشَّرع لا يجوز أن يرد مخالفًا لما عُلِمَ بالعقل، وإذا وردَ اللفظ عامًّا فيما تُعْلَم صحته بالعقل، وفيما تُعْلَمُ استحالته بالعقل عُلِمَ أنَّهُ مقصور على ما عُلِمَتْ صحته بالعقل (بج، حكف١، ١٦٦، ١١)

- الاستثناء من اللَّفظ العام، وهو على ضربين: استثناء يقع به التخصيص، واستثناء لا يقع به التخصيص، وحقيقة الاستثناء الذي يقع به التخصيص: كلامٌ ذو صِيَغ مخصوصةٍ دَلَّ على أنَّ المذكور فيه لم يرد باللفظ الأول (بج، حكف١، ١٨٢، ١٥)

- يجوز تخصيص أسماء الجموع إلى أن يبقى واحد، من قول أكثر أصحابنا. وقال أبو بكر القفال: يجوز تخصيصها إلى أن يبقى ثلاثة ولا يجوز أكثر من ذلك لنا: هو أنه لفظ من ألفاظ العموم. فجاز تخصيصه إلى أن يبقى أقل من ثلاثة (شي، تبص، ١٢٥، ٢)

- يجوز تخصيص العموم بالقياس الخفي ومن أصحابنا من قال: لا يجوز ذلك، وهو قول أبي علي الجبائي. وقال أصحاب أبي حنيفة: إن خصّ بغيره، جاز التخصيص به. وإن لم يخصّ بغيره، لم يجز. لنا: هو أنه دليل ينافي بعض ما شمله العموم بصريحه. فوجب أن يخصّ به كاللفظ الخاص. ويدل عليه: هو أن العلة معنى النطق فإذا كان النطق الخاص يخصّ به العموم. فكذلك معناه (شي، تبص، ١٣٧، ٢)

- لا يجوز تخصيص العلة المستنبطة، وتخصيصها نقض لها. وقال أصحاب أبي حنيفة، وبعض أصحاب مالك: يجوز تخصيصها، وتخصيصها ليس بنقض لها، وهو قول أكثر المتكلمين. لنا: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، فجعلَ وجود الاختلاف دليلًا على أنه ليس من عند الله، وإذا وُجدت العلة من غير حكم، فقد وجد الاختلاف، فدلّ على أنه ليس من عند الله. ولأنه علة مستنبطة، فكان تخصيصها نقضًا لها، كالعلل العقليات (شي، تبص، ٤٦٦، ٢)

- التخصيص تمييز بعض الجملة بالحكم ولهذا نقول خصّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا وخصّ الغير بكذا (شي، جا، ١٦، ٢٦)

- يجوز دخول التخصيص في جميع ألفاظ العموم من الأمر والنهي والخبر. ومن الناس قال لا يجوز التخصيص في الخبر كما لا يجوز النسخ وهذا خطأ (شي، جا، ١٦، ٢٨)

- يجوز التخصيص إلى أن يبقى من اللفظ العام واحد. وقال أبو بكر القفال من أصحابنا يجوز التخصيص في أسماء الجموع إلى أن يبقى ثلاثة ولا يجوز أكثر منه. والدليل على جواز ذلك هو أنه لفظ من ألفاظ العموم فجاز تخصيصه إلى أن يبقى واحد دليله الأسماء المبهمات كمن وما (شي، جا، ١٧، ١)

- الإجماع فيجوز التخصيص به لأنه أقوى من الظواهر، فإذا جاز التخصيص بالظواهر فبالإجماع أولى (شي، جا، ١٩، ٣١)

- تخصيص أوّل الآية بآخرها وآخرها بِأوّلها فلا يجوز ذلك (شي، جا، ٢٠، ٢١)

- الاستثناء يجوز تخصيص اللفظ به وهو مأخوذ من قولهم ثنيت فلانًا عن رأيه إذا صرفته عنه، وقيل إنه مأخوذ من تثنية الخبر بعد الخبر ومن شرطه أن يكون متّصلًا بالمستثنى منه (شي، جا، ٢١، ١١)

- النَّسْخ: فهو التخصيص في الحقيقة، وإن فُرِّق

بينهما، من حيث افترق لفظاهما. فقيل لتخصيص الأزمان: إنّه نسخ. ولإفراد بعض الأعيان عن الجملة: إنّه تخصيص. فإن قيل: إذا كان المعنى واحدًا فهلا قيل لتخصيص بعض الأعيان عن الجملة: إنّه نسخ؛ كما للنسخ إنّه تخصيص. قيل: لأنّ مِن تخصيص الأعيان النسخ؛ لأنّه مع بقاء اللفظ الأول فيما بعد التخصيص فلم يرتفع كلُّ اللفظ ولا كلُّ معناه، وتخصيصُ بعضِ الأزمان من بَعْدُ يقتضي رفع اللفظ بالكلّية، أو معناه؛ فصحّ أن يسمّى: نسخًا؛ لأنّه - في اللغة - للرفع والإزالة كما يقال: نَسَخَتِ الآثارَ، ونسخت الشمس الظلَّ: إذا رفعت الكلَّ (جون، جهك، ٥٣، ١٢)

- اختلَفَ أهل الأُصول والجدل أنّ النقض هل هو دلالة على فساد ما ورد عليه النقض؟ فأكثر الفقهاء على أنّه يدلّ على فساد ما ورد عليه! وبه قال أهل الكوفة، غير أنّهم أفسدوا هذه المقالة بتجويزهم تخصيص العلّة؛ فإنّ التخصيص في المعاني هو عين المناقضة. وقالوا: إنّه لا يدلّ على فساد ما خُصّ (جون، جهك، ١٧٢، ٨)

- العام إذا دخله التخصيص كان مجملًا في الباقي إن كان المخصّص عنه مجهولًا. وإن كان معلومًا فهو حقيقة في الباقي يجب العمل به، إلا أنه مجاز في الإنحصار عليه، لأن اللفظ تناول الكل، فإن أخرج البعض بقي الباقي على أصله (غز، من، ١٥٣، ٤)

- التخصيص تميّز بعض الجملة بحكم، أو بيان المراد باللفظ العام، والنسخ رفع ما يتناوله الخطاب (كلو، تم٢، ٧١، ٧)

- التخصيص يفارق الاستثناء، بدليل أنه يجوز بجميع أدلّة العقل والشرع ولا يقف على حرف مخصوص، والاستثناء لا يجوز إلا بحروف مخصوصة، ولهذا يجوز تخصيص المعلوم من المجهول. والمجهول من المعلوم ولا يجوز ذلك في الاستثناء بالعدد (كلو، تم٢، ٨٤، ٩)

- التخصيص يفارق النسخ لأنه يجوز بخبر الواحد، ولا يجوز النسخ بخبر الواحد، ولأن التخصيص بيان المراد باللفظ، وهو جمع بين الدليلين والنسخ رفع لحكم اللفظ (كلو، تم٢، ١٢٧، ١٣)

- الاستثناء لا يستقلّ بنفسه ولا يفيد معنى فلم يجز تأخيره والتخصيص بالدليل يستقلّ بنفسه ويفيد معنى إذا انفرد فجاز تأخيره، يدلّ على هذا أن الاستثناء لو تقدّم على الخطاب لم يجز، ولو تقدّم الدليل الموجب للتخصيص جاز فافترقا (كلو، تم٢، ٣٠٤، ١٧)

- التخصيص يُبيّن المراد باللفظ فجاز بالقياس، والنسخ رفع حكم اللفظ رأسًا، ولأن الصحابة خصّصت ولم تنسخ (كلو، تم٢، ٣٩١، ١٢)

- فحيث لا يتبيّنُ التخصيصُ نعلمُ العمومَ (رز، مح١، ٦٤١، ١)

- يفارق الاستثناء التخصيص بشيئين: أحدهما في اتصاله. والثاني أنه يتطرّق إلى النص كقوله عشرة إلا ثلاثة، والتخصيص بخلافه (قد، روض، ٢٢٣، ١٠)

- اختلف القائلون بالعموم في صحَّةِ الاحتجاجِ بِهِ بعدَ التخصيص في ما بقي، فأثبتَهُ الفقهاءِ مطلقًا؛ وأنكرهُ عيسى ابنُ ابانِ وأبو ثور مطلقًا؛ ومنهم من فصَّل (أمد، حكم٢، ٣٣٨، ٥)

- صحَّةُ الاحتجاجِ بِهِ (العموم) فيما وراءَ صوَرِ التخصيص (أمد، حكم٢، ٣٣٩، ١٣)

- التخصيص على ما عُرف؛ صرفُ اللفظ عن جهةِ العمومِ إلى جهةِ الخصوص، وما لا عموم

لهُ، لا يُتصوَّرُ فيهِ هذا الصرفُ (أمد، حكم٢، ٤٠٩، ١٦)

- اختلفَ القائلونَ بالعمومِ وتخصيصهِ، في الغايةِ التي يقعُ انتهاءُ التخصيصِ إليها: فمنهم من قال بجوازِ انتهاءِ التخصيصِ في جميعِ ألفاظِ العمومِ إلى الواحِدِ. ومنهم من أجاز ذلك في (مَنْ) خاصة دونَ ما عداها من أسماءِ الجموع، كالرجال والمسلمين، وجعل نهايةَ التخصيصِ فيها أن يبقى تحتها ثلاثة. وهذا هو مذهبُ القَفَّال من أصحابِ الشافعي. ومنهم من جعلَ نهايةَ التخصيصِ في جميعِ الألفاظِ العامَّةِ، جمعًا كثيرًا يُعرَفُ من مدلولِ اللفظِ، وإنْ لم يكنْ محدودًا، وهو مذهبُ أبي الحسين البصري، وإليهِ ميل إمام الحرَمين وأكثرِ أصحابنا (أمد، حكم٢، ٤١٢، ٥)

- النسخ يستدعِي ثبوت أصلِ الحكمِ في الصورة الخاصَّة ورفعه بعد ثبوتهِ؛ والتخصيص ليس فيهِ سوى دلالتِهِ على عَدمِ إرادةِ المتكلِّمِ للصور المفروضة بلفظةِ العامّ، فكان ما يتوقَّفُ عليهِ النسخُ أكثرَ ممَّا يتوقَّف عليهِ التخصيصُ، فكان التخصيصُ أولى (أمد، حكم٢، ٤٦٦، ٦)

- النسخ رفعٌ بعد الإثباتِ، والتخصيص منعٌ من الإثبات، والدفعُ أسهلُ من الرفعِ (أمد، حكم٢، ٤٦٦، ١٠)

- وقوع التخصيص في الشرعِ أغلبُ من النسخِ، فكان الحملُ على التخصيصِ أولى، ادراجًا لهُ تحتَ الأغلبِ، وسواءٌ جهل التاريخ أو علم، وسواءٌ كان الخاصُّ متقدِّمًا أو متأخِّرًا (أمد، حكم٢، ٤٦٦، ١٢)

- يجوزُ تخصيصُ عمومِ السُنَّةِ بخصوصِ القرآنِ عندَنا، وعند أكثرِ الفقهاءِ والمتكلِّمين. ومنهم من منعَ من ذلك (أمد، حكم٢، ٤٧٠، ٨)

- إذا كانتِ العلَّةُ الجامعةُ في القياسِ ثابتةً بالتأثيرِ، أي بنصٍّ أو إجماعٍ، جاز تخصيصُ العمومِ بهِ، وإلَّا فلا (أمد، حكم٢، ٤٩١، ١٥)

- التخصيص يُبيِّنُ أنَّ ما خرجَ عن العمومِ لم يكنِ المتكلِّمُ قد أرادَ بلفظِهِ الدلالةَ عليهِ؛ والنسخُ يُبيّن أنَّ ما خرجَ لم يُرَدِ التكليفُ بهِ، وإن كان قد أراد بلفظِهِ الدلالةَ عليهِ (أمد، حكم٣، ١٦١، ١٢)

- التخصيص لا يُخرجُ العامَّ عن الاحتجاجِ بهِ مُطلقًا في مستقبلِ الزمانِ فإنَّهُ يبقى معمولًا بهِ فيما عدا صورة التخصيصِ، بخلافِ النسخِ، فإنَّهُ قد يُخرجُ الدليلَ المنسوخ حكمه عن العمَلِ بهِ في مستقبلِ الزمانِ بالكليَّةِ؛ وذلك عندَما إذا وردَ النسخُ على الأمرِ بمأمورٍ واحدٍ (أمد، حكم٣، ١٦٢، ٧)

- التخصيص قصر العام على بعض مسمّياته، أبو الحسين إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وأراد ما يتناوله بتقدير عدم المخصّص كقولهم خصّص العام، وقيل تعريف أن العموم للخصوص وأورد الدور وأجيب بأن المراد في الحدّ التخصيص اللغوي (حا، تلو٢، ١٢٩، ٦)

- التخصيص عندنا: إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه. وعند الواقفية: إخراج بعض ما صحّ تناوله إيّاه فالعام المخصوص (رم، تحص١، ٣٦٦، ٥)

- فرّقوا بينه (التخصيص) وبين الاستثناء، بأن الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على شيء واحد، وأنه لا يثبت بقرينة الحال ولا يجوز تأخيره. والحق أن التخصيص كالجنس للنسخ والاستثناء، وغيرهما فإن

النسخ تخصيص بالأزمان (رم، تحص١، ٣٦٧، ٣)

- الاستثناء: إخراج بعض الجملة عنها بلفظ إلا أو ما يقوم مقامه، أو يقال: ما لا يدخل في الكلام إلا لإخراج بعضه بلفظ ولا يستقلّ بنفسه. خرج عن هذا التخصيص بالأدلّة العقلية والقياس فإنه ليس بلفظ. وبالأدلّة اللفظية المنفصلة فإنها مستقلّة، وبالصفة والشرط، لأن الخارج بهما ليس بعض الكلام إذ ليس ملفوظًا وبالغاية، فإن الغاية قد تكون داخلةً كقوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ (رم، تحص١، ٣٧٣، ٧)

- يجوز تخصيص السنّة المتواترة بمثلها، لأن العام مع الخاص إذا اجتمعا فإعمالهما وتركهما وتقديم العام باطل وفاقًا فلزم تقديم الخاص (رم، تحص١، ٣٨٧، ١١)

- التخصيص وهو إخراج بعض ما يتناوله اللفظ العام أو ما يقوم مقامه، بدليل منفصل في الزمان إن كان المخصّص لفظيًا، أو بالجنس إن كان عقليًا قبل تقرّر حكمه، فقولنا أو ما يقوم مقامه احتراز من المفهوم فإنه يدخله التخصيص، وقولنا بالزمان احتراز من الاستثناء، وقولنا بالجنس لأن المخصّص العقلي مقارن، وقولنا قبل تقرّر حكمه احتراز من أن يعمل بالعام، فإن الإخراج بعد هذا يكون نسخًا (قر، نقح، ٥١، ٢)

- إذا دار اللفظ بين احتمالين مرجوحين فيقدّم التخصيص والمجاز والإضمار والنقل والاشتراك على النسخ، والأربعة الأول على الاشتراك، والثلاث الأول على النقل، والأولان على الإضمار، والأول على الثاني لأن النسخ يحاط فيه أكثر لكونه يصير اللفظ باطلًا (قر، نقح، ١٢١، ١٨)

- التخصيص لا يكون إلا فيما يتناوله اللفظ بخلاف النسخ، ولا يكون إلا قبل العمل بخلاف النسخ، فإنه يجوز قبل العمل وبعده، ويجوز نسخ شريعة بأخرى ولا يجوز تخصيصها بها (قر، نقح، ٢٣٠، ٧)

- الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد ولا يثبت بالقرينة الحالية ولا يجوز تأخيره، بخلاف التخصيص. وقال الإمام: والتخصيص كالجنس للثلاثة لاشتراكها في الإخراج، فالتخصيص والاستثناء إخراج الأشخاص، والنسخ إخراج الأزمان (قر، نقح، ٢٣٠، ١١)

- التخصيص لا يعدل عنه إلى النسخ، لأنه أقرب إلى الأصل من جهة أنه بيان المراد فليس فيه إبطال مراد، بخلاف النسخ فيه إبطال المراد (قر، نقح، ٢٩٥، ٧)

- اللفظ العامُّ إذا دخله التخصيص، قال ابن برهان: انقسم فيه أصحابُنا فمنهم من قال: يكون مجازًا، وهو الصحيح، واختاره الجويني، ومنهم من قال: يكون حقيقة، وقال أبو الحسن الكرخي: إن كان التخصيص بدليلٍ متّصل كالاستثناء والشَّرْط والصِّفَة لم يكن مجازًا، وإن كان التخصيص بدليلٍ منفصلٍ فهو مجاز، قال: وقال عبد الجبار بن أحمد عكس ذلك، ومعنى كونه مجازًا معنى في الاقتصار به على البعض الباقي، لا في تناوله له (تي، سود، ١١٥، ١٧)

- التخصيصُ يجري مَجْرَى الإضمار (تي، سود، ٥٦٥، ٢)

- التخصيص لغةً تمييز بعض الجملة بحكم ولهذا يقال: خصّ فلان بكذا. وفي اصطلاح هذا

العلم اختلفت عبارات الأصوليين فيه: فقيل تَخصيص العُموم بيان ما لم يرد باللفظ العام. وقيل: هو إخراج ما تناوله الخطاب عنه. وقيل: هو تَعريف أن المراد باللفظ الموضوع للعموم إنما هو الخصوص. وقيل: هو قصر العام في بعض مسمياته. وفي كل هذه العبارات كلام، والحدّ الصحيح على مَذهبنا أن يقال: هو قَصْر العام على بَعض أفراده بدليل مُسْتَقلّ مُقترِن (بخ، بزد١، ٦٢١، ٥)

- التخصيص يَجوز في جميع ألفاظ العُموم أمرًا كان أو نهيًا أو خبرًا، وذَهب شذوذ لا يؤبه بهم إلى امتناعه في الخبر كامتناع النسخ فيه (بخ، بزد١، ٦٢٢، ٣)

- التخصيص إسقاط الحكم في بعض الأعيان الداخلة تحت العموم (بخ، بزد٣، ٣٤٦، ٢٣)

- التخصيص فتصرُّف في النظم ببيان أن بعض الجملة غير مراد بالنظم ممّا يتناوله النظم (بخ، بزد٣، ٣٦٤، ٣)

- التخصيص يبيّن أن العام لم يتناول المخصوص والنسخ يرفع بعد الثبوت (بخ، بزد٣، ٣٧٢، ٩)

- التخصيص لا يرد إلا على العام والنسخ يرد عليه وعلى غيره. وأنه يجب أن يكون متّصلًا عندنا والنسخ لا يكون إلا متراخيًا (بخ، بزد٣، ٣٧٢، ١٠)

- (التخصيص) يرد في الأخبار والأحكام والنسخ لا يرد إلا في الأحكام. وأن دليل الخصوص يقبل التعليل ودليل النسخ لا يقبله (بخ، بزد٣، ٣٧٢، ١٥)

- الفرق بين التخصيص والتقييد أن التقييد تصرّف فيما كان الأول ساكتًا عنه والتخصيص تصرّف فيما تناوله اللفظ ظاهرًا. وأن التقييد مفرد والتخصيص جملة (بخ، بزد٣، ٣٧٢، ١٨)

- التقييد يُعمل بالقيد لا بالأصل وفي التخصيص يُعمل بالأصل وهو المخصوص منه (بخ، بزد٣، ٣٧٢، ٢٠)

- الفرق بين التخصيص والاستثناء أن التخصيص مستبدّ بنفسه. وأنه يقبل التعليل بخلاف الاستثناء. وأن لدليل الخصوص حكمًا بخلاف الاستثناء (بخ، بزد٣، ٣٧٢، ٢٢)

- الفرق بين التخصيص والتعليق أن التخصيص لا يرد إلا على العام ولا يشترط في التعليق ذلك. وأن التخصيص له حكم على ضدّ الأول وليس في التعليق ذلك. وأن دليل الخصوص مستقلّ والشرط ليس كذلك وأنه يقبل التعليل والتعليق لا يقبله وقِسْ عليه والله أعلم (بخ، بزد٣، ٣٧٣، ١٤)

- التخصيص غير المناقضة لغةً وشرعًا وإجماعًا وفقهًا (بخ، بزد٤، ٥٩، ١٢)

- المناقضة تخلّف الحكم عن الوصف المدعى عليه سواء كان لمانع أو لغير مانع عند من لم يجوّز تخصيص العلة إذا التخصيص مناقضة عندهم. وعند من جوّز التخصيص هي تخلّف الحكم عمّا ادّعاه المعلّل علة لا لمانع. وفساد الوضع عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم (بخ، بزد٤، ٧٦، ٥)

- التخصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ، فيفارق النسخ بأنه رفع لجميعه، وبجواز مقارنة المخصّص وعدم وجوب مقاومته ودخوله على الخبر بخلاف النسخ (حن، قعد، ٢٣، ١٣)

- الاستثناء وهو قول متّصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول فيفارق التخصيص بالاتصال وتطرقه إلى النص كعشرة إلا ثلاثة.

ويفارق النسخ بالاتصال، وبأنه مانع لدخول ما جاز دخوله، والنسخ رافع لما دخل، وبأنه رفع للبعض، والنسخ رفع للجميع (حن، قعد، ٢٤، ١٥)

- التخصيص أولى منهما أي من المجاز والنقل فإذا احتمل الكلام لأن يكون فيه تخصيص ومجاز أو تخصيص ونقل فحمله على التخصيص أولى، أمّا في الأول فلتعيّن الباقي من العام بعد التخصيص بخلاف المجاز فإنّه قد لا يتعيّن بأن يتعدّد ولا قرينة تعيّن. وأمّا في الثاني فلسلامة التخصيص من نسخ المعنى الأول بخلاف النقل (سب، عطر١، ٤١٠، ١)

- التخصيص مصدر خصّص بمعنى خصَّ قِصر العام على بعض أفراده بأن لا يراد منه البعض الآخر (سب، عطر٢، ٣١، ٣)

- التَّخصيص إخْراجُ بَعْض ما يَتناوَلُه اللفظَ والفَرْق بيْنَه وبَين النَّسْخ أنّه يكون للبَعْض، والنَّسخ قد يكون عن الكلّ والمخصَّص المُخرجُ عنهُ، والمُخصَّص المخرجُ وهو إرادةُ اللافِظ ويقال للدَّالّ عليها مجازًا (اس، مهس٢، ١٠٤، ٢)

- التخصيص إخراج للبعض، والنسخ إخراج عن الكل (اس، مهس٢، ١٠٩، ١٠)

- إختار ابن الحاجب تفصيلًا لا يعرف لغيره. فقال التخصيص إن كان بالمتّصل نظرت فإن كان بالاستثناء نحو أكرم الناس العلماء. أو الشرط نحو أكرم الناس إن كانوا عالمين فيجوز إلى اثنين، وإن كان التخصيص بالمنفصل فإن كان في العام المحصور القليل فيجوز إلى اثنين، كما تقول قتلت كل زنديق وكانوا ثلاثة، وقد قتلت اثنين، وإن كان غير محصور مثل قتلت كل من في المدينة أو محصورًا كثيرًا مثل أكلت كل رمانة وقد كان ألفًا فيجوز إذا كان الباقي قريبًا من مدلول العام (اس، مهس٢، ١١٦، ١٣)

- إذا تعارضت أَدلّة العموم والتخصيص، لم يقبل بعد ذلك التخصيص (شط، عصم١، ١٣١، ١٥)

- التخصيص إمّا بالمنفصل أو بالمتّصل (شط، وفق٣، ٢٨٧، ٢)

- لا نسلّم أنّ العام بعد التخصيص يراد به خصوص الباقي دون الإستغراق ليكون معنى آخر، ويلزم باقيه منه عدم مجازية الإشتراك (تف، نهي٢، ١٠٦، ٣٣)

- لا عموم بعد التخصيص (تف، نهي٢، ١٢٩، ٣٣)

- التخصيص تعريف أنّ المراد باللفظ الموضوع لجميع الأفراد هو البعض منها فصحيح (تف، نهي٢، ١٣٠، ١)

- التخصيص نوع من المجاز مثل التقييد إذ كل منهما نقض للشيوع، ومعنى كونه نوعًا من المجاز أنّه سبب لذلك حيث يجعل العام أو المطلق المتقدّم مجازًا والظاهر أنّه ليس للمجازية كثير دخل في المقصود، فالأولى أن يقال لأنّه مثله في نقض الشيوع وقطع الحكم عن بعض الأفراد بل في التخصيص أولى، وأمّا أنّ التخصيص ليس بنسخ بالاتفاق فمحل نظر فإن قصر العام إذا كان بكلام مستقلّ متراخ فهو نسخ عندهم وكان المراد أنّه يلزم أن يكون كل تخصيص بمعنى قصر العام على البعض نسخًا وليس كذلك بالاتّفاق (تف، نهي٢، ١٥٦، ٦)

- جهات التخصيص راجعة إلى الصفة فإنّ المحدود والمعدود موصوفان بعددهما وحدّهما والمخصّص بالكون في زمان ومكان

موصوف بالاستقرار فيهما (تف، نهي٢، ١٧٤، ٣٣)

- كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى أنّ العام لا يخلو عنه إلّا قليلًا بمعونة القرائن (تف، وضح١، ٤٠، ٢)

- التخصيص أي القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصّصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنّيًا في الجميع (تف، وضح١، ٤٢، ٨)

- العام إن كان جمعًا مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه إلى الثلاثة تفريعًا على أنّها أقلّ الجمع، فالتخصيص إلى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخًا وإن كان مفردًا كالرجل أو ما في معناه كالنساء في لا أتزوّج النساء يجوز تخصيصه إلى الواحد لأنّه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو أصل وضع المفرد وفيه نظر (تف، وضح١، ٥١، ٢٤)

- التخصيص يُطلق على قصر اللفظ على بعض مسمّياته وإن لم يكن عامًّا كما يطلق العام على اللفظ بمجرّد تعدّد مسمّياته (تف، وضح١، ٥٦، ٢١)

- العمدة في التخصيص عند الجمهور إنّما هي الإستثناء والشرط والصفة والغاية (تف، وضح٢، ١٩، ٧)

- التخصيص خير من الاشتراك، لأنّ التخصيص خير من المجاز والمجاز خير من الاشتراك، والخير من الخير خير (زر، بحر٢، ٢٤٤، ٢٠)

- التخصيص خير من النقل، لأنّه خير من المجاز، والمجاز خير من النقل (زر، بحر٢، ٢٤٥، ٣)

- التخصيص أولى من المجاز، لأنّ الباقي من أفراد العام بعد التخصيص يتعيّن بخلاف المجاز، فإنّه ربّما لا يتعيّن، ومن هاتين المسألتين يعلم أنّ المجاز أضعف من الإضمار والتخصيص (زر، بحر٢، ٢٤٥، ١٣)

- التخصيص خير من الإضمار، لأنّه خير من المجاز والمجاز مساوٍ للإضمار (زر، بحر٢، ٢٤٥، ١٦)

- المعطوف إذا كان خاصًّا لا يوجب التخصيص المذكور في المعطوف عليه عند أصحابنا، ويوجبه عند الحنفية، وقيل: بالوقف. لنا أنّ العطف لا يقتضي الاشتراك في هذه الأحكام. ومثال المسألة: احتجاج أصحابنا على أنّ المسلم لا يُقتل بالذمّي بقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يقتل مؤمن بكافر" (سنن ابن ماجه، كتاب الديات، باب لا يقتل مسلم بكافر، (ح ٢٦٦٠)، ٢/ ٨٨٨)، وهو عام في الحَربيّ والذميّ؛ لأنّه نكرة في سياق نفي (زر، بحر٣، ٢٢٦، ٢)

- التخصيص: وهو المقصود بالذكر، فهو لغة: الإفراد، ومنه الخاصة. واصطلاحًا قال ابن السَّمْعاني: تمييز بعض الجملة بالحكم، وتخصيصُ العام بيانُ ما لم يُرَدْ بلفظ العام. وقال ابن الحاجب: قصر العام على بعض مسمّياته، ورُدَّ بأنّ لفظ القصر يحتمل القصر في التناول أو الدلالة أو الحمل أو الاستعمال. وذكر ابن الحاجب أنّ التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمّياته، وإن لم يكن عامًّا، كما يُطلق العام على اللفظ بمجرّد تعدّد مسمّياته، كالعشرة والمسلمين لمعهودين، وضمائر الجمع. وقيل: إخراج ما يتناوله الخطاب. وهو أحسن، لأنّ الصيغة العامّة

شاملة لجميع الأفراد، مع قطع النظر عن المعارض. ومقتضى الإرادة شمول الحكم لجميع الأفراد، فيخصّص بعض الأفراد بالحكم دون بعض. فهي داخلة في جملة مقتضيات اللفظ ظاهرًا مُخْرَجَة عنه بالتخصيص، وحينئذٍ فالإخراج عن الدلالة أو التناول غير ممكن، والممكن إخراج بعض المتناول (زر، بحر٣، ٢٤١، ٥)

- التخصيص شديد الشبه بالنسخ لاشتراكهما في اختصاص الحكم بنقْض ما يتناوله اللفظ، وقد فرّقوا بينهما من وجوه: أحدها: أنّ التخصيص ترك بعض الأعيان، والنسخ ترك بعض الأزمان، قاله الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني. الثاني: أنّ التخصيص يتناول الأزمان والأعيان والأحوال بخلاف النسخ، فإنّه لا يتناول إلّا الأزمان. قال الغزالي: وهذا ليس بصحيح، فإنّ الأعيان والأزمان ليسا من أفعال المكلّفين، والنسخ يردُ على الفعل في بعض الأزمان، والتخصيص يردُ على الفعل في بعض الأحوال. الثالث: التخصيص لا يكون إلّا لبعض الأفراد بخلاف النسخ، فإنّه يكون لكل الأفراد. وعلى هذا فالنسخ أعمّ، قاله البيضاوي ... الرابع: وحكاه القاضي أبو الطيّب عن بعض أصحابنا أنّ التخصيص تقليل، والنسخ تبديل ... الخامس: أنّ النسخ يتطرّق إلى كل حكم، سواءً كان ثابتًا في حق شخص واحد، أو أشخاص كثيرة، والتخصيص لا يتطرّق إلى الأول، ومنهم من عبّر عنه بأنّ التخصيص لا يدخل في الأمر بمأمور واحد، والنسخ يدخل فيه. السادس: أنّ التخصيص يبقي دلالة اللفظ على ما بقي تحته حقيقة كان أو مجازًا على الخلاف، والنسخ يبطل دلالة حقيقة المنسوخ في مستقبل الزمان بالكلّية. السابع: أنّه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ، وأما التخصيص فلا يجوز تأخيره عن وقت العمل بالمخصوص وفاقًا (زر، بحر٣، ٢٤٣، ٤)
- النسخ رفع الحكم بعد ثبوته، بخلاف التخصيص فإنّه بيان المراد باللفظ العام (زر، بحر٣، ٢٤٤، ٩)
- التخصيص بيان ما أريد بالعموم، والنسخ بيان ما لم يرد بالمنسوخ (زر، بحر٣، ٢٤٤، ١٢)
- التخصيص يجوز أن يكون مقترنًا بالعام، ومقدّمًا عليه، ومتأخّرًا عنه، ولا يجوز أن يكون الناسخ متقدّمًا على المنسوخ، ولا مقترنًا به، بل يجب أن يتأخّر عنه (زر، بحر٣، ٢٤٤، ١٤)
- النسخ لا يكون إلّا بقول وخطاب، والتخصيص قد يكون بأدلّة العقل والقرائن وسائر أدلّة السمع، ويقع التخصيص بالإجماع، والنسخ لا يقع به (زر، بحر٣، ٢٤٤، ١٧)
- يجوز التخصيص في الأخبار والأحكام، والنسخ يختصّ بأحكام الشرع (زر، بحر٣، ٢٤٤، ٢٠)
- التخصيص لا يدخل في غير العام، بخلاف النسخ؛ فإنّه يرفع حكم العام والخاص (زر، بحر٣، ٢٤٥، ١)
- التخصيص يؤذن بأنّ المراد بالعموم عند الخطاب ما عداه، والنسخ يحقّق أنّ كل ما يتناوله اللفظ مراد في حال الحال، وإن كان غير مراد فيما بعده، وكان اللفظ المطلق لا يدلّ على الزمان أصلًا، وإنّما يدلّ على الفعل ثمَّ الزمان ظرف (زر، بحر٣، ٢٤٥، ٤)
- من حق التخصيص أن لا يكون إلّا فيما يتناوله

اللفظ، فاللفظ الذي يتناول إلّا الواحد لا يجوز تخصيصه، بمعنى إخراج بعض الجزئيات منه، لأنّه إخراج البعض مع بقاء البعض، والواحد لا بعض له، فاستحال تخصيصه. ولهذا قال ابن الحاجب: لا يجوز تخصيصٌ إلّا في ذي أجْزاء يصحّ افتراقها، ليمكن صرفه إلى بعض يصحّ القصر عليه. واعترض القَرَافي بأنّ الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص، وهو يصحّ إخراج بعض أجزائه، لصحّة قولك: رأيت زيدًا وتريد بعضه، وإن تعذّر إخراج بعض الجزئيات، فينبغي التفصيل (زر، بحر٣، ٢٥٢، ٣)

- التخصيصُ بالصِّفَةِ والمراد بها المعنوية لا النعت بخصوصه، نحو أكرم العلماء الزهاد، فإنّ التقييد بالزهاد يُخرج غيرهم. قال إمام الحرمين في باب القضاء من "النهاية": الوصف عند أهل اللغة معناه التخصيص، فإذا قلت: رجل، شاع هذا في ذكر الرجال، فإذا قلت: طويل، اقتضى ذاك تخصيصًا، فلا تزال تزيد وصفًا، فيزداد الموصوف اختصاصًا، وكلما كثر الوصف قلّ الموصوف (زر، بحر٣، ٣٤١، ٢)

- إذا دخلت الصفة على اسم الجنس المعرَّف بالألف واللام كانت للتخصيص لا للتوضيح، لأنّ الحقيقة الكلّية لو أريدت باسم الجنس من حيث هي هي كان الوصف لها نسخًا، فتعيّن أن يكون مَعْنِيًا بها الخاص، ثم الصفة تأتي مبيّنة لمراد المتكلّم (زر، بحر٣، ٣٤٢، ١٨)

- ظاهر تصرّف أصحابنا أنّ الصفة إذا وقعت للنكرة فهي للتوضيح، خلافًا لأبي حنيفة فإنّها للتخصيص، ولهذا كانت العارية عندنا على الضمان وعنده على الأمانة. ومنشأ الخلاف أنّ قوله عليه السلام: "عارية مضمونة"، هل مضمونة للتخصيص أو للتوضيح؟ فعندنا للتوضيح وعنده للتخصيص (زر، بحر٣، ٣٤٣، ٨)

- إن كان القياس جليًّا جاز التخصيص به، وإن كان قياس شبَهٍ أو علّة فلا (زر، بحر٣، ٣٧٢، ٧)

- إذا تردّد التخصيص بين تقدير نفي ما عدا المخصّص، وبين قصد إخراج الكلام على مجرى العرف، فيصير تردّد التخصيص بين هاتين الحالتين، كتردّد اللفظ بين جهتين في الاحتمال، فيلحق بالمحتملات (زر، بحر٤، ٢١، ٤)

- التخصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ، ولا يكون مندرجًا تحت إرادة اللافظ ابتداءً، وبه يحصل الفرق بين النسخ والتخصيص (زر، بحر٤، ٦٩، ١٣)

- التخصيص تصرّف في اللفظ ببيان أنّ بعض ما يتناوله اللفظ بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به والقيد مما لا يتناوله الإطلاق (مل، مرق٢، ١٩٤، ١٩)

- التخصيص يخرج العلة عن كونه علامة على الحكم (مل، مرق٢، ٣٤٧، ٩)

- إن كان التخصيص باستثناء أو بدلٍ جاز إلى واحد نحو عشرة إلّا تسعة واشتريت العشرة أحدها، وإلّا فإن كان بمتّصلٍ غيرهما كالصفة والشرط جاز إلى الإثنين، نحو أكرم الناس العلماء وأكرم الناس وإن كانوا علماء، وإن كان بمنفصل فإن كان في محصور قليل جاز إلى اثنين (بد، بدخ٢، ١١٩، ٢)

- التأويل صرف اللفظ عن الظاهر إلى غيره بقرينة، والتخصيص كذلك اللهم إلّا أن يخصّ

التأويل بصارف ظنّي والتخصيص بقطعي (بد، بدخ٢، ٤٣٧، ٤)

- (التخصيص) وهو مصدر خصّص بمعنى خصّ (قصر العام) أي قصر حكمه (على بعض أفراده) بأن يخصّ بدليل فيخرج العام المراد به الخصوص. (وقابله) أي التخصيص (حكم ثبت لمتعدّد) لفظًا نحو: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة: ٥) وخصّ منه الذمّي ونحو على القول بأنّ العموم يجري في المعنى كاللفظ مثّلوا له بمفهوم: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ من سائر أنواع الإيذاء، وخصّ منه حبس الوالد بدين الولد فإنّه جائز على ما صحّحه الغزالي وغيره والأصحّ أنّه لا يجوز كما صحّحه البغوي وغيره (والأصحّ جوازه) أي التخصيص (إلى واحد إن لم يكن العام جمعًا) كمن والمفرد المعرّف (و)إلى (أقلّ الجمع) ثلاثة أو اثنين (إن كان) جمعًا كالمسلمين والمسلمات، وقيل يجوز إلى واحد مطلقًا وقيل لا يجوز إلى واحد مطلقًا وهو شاذّ (نص، لب، ٧٥، ٥)

- الخاص (المتأخّر ناسخ) للعامّ المتقدّم في القدر الذي وقع فيه التعارض بينهما، لأنّ التخصيص والنسخ ههنا فرع اعتبار مفهوم المخالفة (با، يسرا، ١١٩، ١٩)

- يرد على العام التخصيص، فأكثر الحنفية عندهم التخصيص (بيان أنّه) أي العام (أريد بعضه بمستقلّ) وهو كان مبتدأ بنفسه غير متعلّق بصدرالكلام، احترز به عن نحو الاستثناء والصفة (مقارن: أي موصول) بالعام: أي مذكور عقبه، فسرّه به لئلا يتوهّم إرادة المعية من المقارنة (با، يسرا، ٢٧١، ٢٠)

- التخصيص (قصر العام على بعض مسمّاه، وقيل) على بعض (مسمّياته) (با، يسرا، ٢٧٢، ١٧)

- التخصيص وهو المقصود بالذكر هنا فهو في اللغة الإفراد ومنه الخاصة وفي الاصطلاح تمييز بعض الجملة بالحكم كذا قال ابن السمعاني. ويرد عليه العام الذي أريد به الخصوص. وقيل بيان ما لم يرد بلفظ العام ويرد عليه أيضًا بيان ما لم يرد بالعام الذي أريد به الخصوص وليس من التخصيص. وقال العبادي التخصيص بيان المراد بالعام ويعترض عليه بأن التخصيص هو بيان ما لم يرد بالعام لا بيان ما أريد به. وأيضًا يدخل فيه العام الذي أريد به الخصوص. وقال ابن الحاجب التخصيص قصر العام على بعض مسمّياته واعترض عليه بأن لفظ القصر يحتمل القصر في التناول أو الدلالة أو الحمل أو الاستعمال. وقال أبو الحسين هو إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واعترض عليه بأن ما أخرج فالخطاب لم يتناوله، وأجيب بأن المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصّص، وقيل هو تعريف أن العموم للخصوص وأورد عليه أنه تعريف التخصيص بالخصوص وفيه دور. وأجيب بأن المراد بالتخصيص المحدود التخصيص في الاصطلاح وبالخصوص المذكور في الحدّ هو الخصوص في اللغة فتغايرا فلا دور (شو، فح، ١٣٣، ٥)

- التخصيص ترك بعض الأعيان والنسخ ترك الأعيان (شو، فح، ١٣٣، ٣١)

- التخصيص يتناول الأزمان والأعيان والأحوال بخلاف النسخ فإنه لا يتناول إلا الأزمان، قال الغزالي وهذا ليس بصحيح فإن الأعيان والأزمان ليسا من أفعال المكلّفين والنسخ يرد على الفعل في بعض الأزمان والتخصيص

يرد على الفعل في بعض الأحوال انتهى (شو، فح، ١٣٣، ٣٢)

- التخصيص لا يكون إلا لبعض الأفراد بخلاف النسخ فإنه يكون لكل الأفراد (شو، فح، ١٣٤، ٢)

- التخصيص تقليل والنسخ تبديل حكاه القاضي أبو الطيب عن بعض أصحاب الشافعي (شو، فح، ١٣٤، ٤)

- النسخ يتطرّق إلى كل حكم سواء كان ثابتًا في حق شخص واحد أو أشخاص كثيرة والتخصيص لا يتطرّق إلا إلى الأول، ومنهم من عبّر عن هذا بعبارة أخرى فقال التخصيص لا يدخل في الأمر بمأمور واحد والنسخ يدخل فيه (شو، فح، ١٣٤، ٦)

- التخصيص يبقى دلالة اللفظ على ما بقي تحته حقيقة كان أو مجازًا على الخلاف السابق، والنسخ يبطل دلالة حقيقة المنسوخ في مستقبل الزمان بالكلية (شو، فح، ١٣٤، ٨)

- يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ ولا يجوز تأخير التخصيص عن وقت العمل بالمخصوص (شو، فح، ١٣٤، ١٠)

- التخصيص بيان ما أريد بالعموم والنسخ بيان ما لم يرد بالمنسوخ (شو، فح، ١٣٤، ١٤)

- التخصيص يجوز أن يكون بالإجماع والنسخ لا يجوز أن يكون بالإجماع (شو، فح، ١٣٤، ١٧)

- النسخ لا يكون إلا بقول وخطاب والتخصيص قد يكون بأدلّة العقل والقرائن وسائر أدلّة السمع (شو، فح، ١٣٤، ١٧)

- التخصيص يجوز أن يكون في الأخبار والأحكام والنسخ يختصّ بأحكام الشرع (شو، فح، ١٣٤، ١٨)

- التخصيص على الفور والنسخ على التراخي (شو، فح، ١٣٤، ١٩)

- العام إن كان مفردًا كمن والألف واللام، نحو اقتل من في الدار واقطع السارق، جاز التخصيص إلى أقل المراتب وهو واحد لأن الاسم يصلح لهما جميعًا وإن كان بلفظ الجمع كالمسلمين جاز إلى أقل الجمع وذلك إما ثلاثة أو اثنان على الخلاف (شو، فح، ١٣٥، ١٢)

- التخصيص بالشرط وحقيقته في اللغة العلامة كذا قيل واعترض عليه بما في الصحاح وغيره من كتب اللغة بأن الذي بمعنى العلامة هو الشرط بالتحريك وجمعه أشراط ومنه أشراط الساعة أي علاماتها، وأما الشرط بالسكون فجمعه شروط هذا جمع الكثرة فيه ويقال في جمع القلّة منه أشرط كفلوس وأفلس (شو، فح، ١٤٢، ٢٦)

- العام في اللغة الشامل. وفي الاصطلاح له تعريفان: الأول بناءً على أنه لا يشترط فيه الاستغراق ما ذكره المصنّف تبعًا لفخر الإسلام. والثاني بناءً على اشتراطه وعليه المحقّقون . . . لفظ وضع وضعًا واحدًا الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فخرج العدد والمشترك وتفرّع على اشتراط الاستغراق وعدمه الجمع المنكر فعند من نفاه عام سواء كان مستغرقًا أو لا وعند من شرطه يكون أي الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعامًّا عند من يقول باستغراقه، والتحقيق أن من نفى العموم عنه أراد الاستغراقي ومن أثبته أراد الشمولي فالخلف لفظي فإن العام الاستغراقي يقبل الأحكام من التخصيص والاستثناء بلا نزاع، واتّفقوا على أن الجمع المنكر لا يقبل هذه

الأحكام فلا يقال اقتل رجالًا إلا زيدًا لأن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل ولم يدخل ولا يقبل التخصيص أيضًا حتى لو قيل اقتل رجالًا ولا تقتل زيدًا كان ابتداءً لا تخصيصًا (عا، نسم، ٤٩، ٢)

- حدّ التخصيص دون الخاص والخصوص والأولى في حدّه أن يقال هو إخراج بعض ما كان داخلًا تحت العموم على تقدير عدم المخصّص (صد، أمل، ١١٣، ٢)
- التخصيص لا يكون إلا لبعض الأفراد والنسخ يكون لكلها (صد، أمل، ١١٣، ٥)
- النسخ يتطرّق إلى كل حكم سواء كان ثابتًا في حق شخص واحد أو أشخاص كثيرة، والتخصيص لا يتطرّق إلا إلى الأول (صد، أمل، ١١٣، ٨)
- يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ ولا يجوز تأخير التخصيص عن وقت العمل بالمخصوص (صد، أمل، ١١٣، ٩)
- يجوز نسخ شريعة بشريعة أخرى ولا يجوز التخصيص (صد، أمل، ١١٣، ١١)
- النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف التخصيص فإنه بيان المراد باللفظ العام (صد، أمل، ١١٣، ١٢)
- التخصيص بيان ما أريد بالعموم والنسخ بيان ما لم يرد بالمنسوخ (صد، أمل، ١١٣، ١٣)
- النسخ لا يكون إلا بقول وخطاب والتخصيص قد يكون بأدلّة العقل والقرائن وسائر أدلّة السمع (صد، أمل، ١١٣، ١٤)
- التخصيص يجوز أن يكون بالإجماع والنسخ لا يجوز أن يكون به (صد، أمل، ١١٣، ١٦)
- التخصيص لا يدخل في غير العام بخلاف النسخ فإنه يرفع حكم العام والخاص (صد، أمل، ١١٣، ١٧)
- التخصيص يكون في الأخبار والأحكام والنسخ يختصّ بالأحكام الشرعية (صد، أمل، ١١٣، ١٨)
- اختلفوا في القدر الذي لا بدّ من بقائه بعد التخصيص على مذاهب: الأول أنه لا بدّ من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وإليه ذهب أكثر أصحاب الشافعي وإليه مال الجويني واختاره الغزالي والرازي. والثاني أن العام إن كان مفردًا كمن والألف واللام نحو اقتل من في الدار واقطع السارق جاز التخصيص إلى أقلّ المراتب وهو واحد لأن الإسم يصلح لهما جميعًا، وإن كان بلفظ الجمع كالمسلمين جاز إلى أقلّ الجمع وذلك إما ثلاثة أو اثنان على الخلاف قاله القفال الشاشي وابن الصباغ. الثالث التفصيل بين أن يكون التخصيص بالاستثناء والبدل فيجوز إلى الواحد وإلا فلا قال الزركشي حكاه ابن المطهر. الرابع أنه يجوز إلى أقلّ الجمع مطلقًا حكاه ابن برهان وغيره. الخامس أنه يجوز إلى الواحد في جميع ألفاظ العموم وهو الذي اختاره الشافعي ونسب إلى الجمهور. السادس إن كان التخصيص بمتّصل فإن كان بالاستثناء أو البدل جاز إلى الواحد، نحو أكرم الناس إلا الجهّال، وإن كان بالصفة أو الشرط فيجوز إلى اثنين وإن كان التخصيص بمنفصل وكان في العام المحصور القليل جاز إلى اثنين وإن كان العام غير محصول أو كان محصورًا كثيرًا جاز بشرط كون الباقي قريبًا من مدلول العام (صد، أمل، ١١٤، ٥)
- العام قبل التخصيص ظنّي أيضًا، لأنه ما من عام إلّا وقد خصّص، وأجاب الحنفية بأن هذا

احتمال غير ناشئ عن دليل، فهو في حيّز العدم (سو، حصل، ٨٩، ١)

- منتهى التخصيص واحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما، وثلاثة فيما هو جمع نحو رجال ومؤمنين، وعند جمهور الحنفية منتهى التخصيص واحد مطلقًا (سو، حصل، ١٠٣، ٢)

- العموم الاستثناء والتخصيص، أما الاستثناء فهو من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، بطريق المعارضة عند الشافعية، فإذا قال: له عليَّ ألف إلّا مائة، فمعناه إلّا مائة فليس عليَّ، وعند الحنفية تكلّم بالباقي بعد الثنيا، فمعناه له عليَّ تسعمائة. واستدلّ الشافعية على مذهبهم بأن أهل اللغة صرّحوا بأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، وبأن لا إله إلّا الله تفيد التوحيد اتّفاقًا، فينبغي أن يكون معناها غير الله ليس بإله، وأما الله فإنه الإله، وإذا قلنا تكلّم بالباقي بعد الثنيا، يكون معناها غير الله ليس بإله، فلا تكون مثبتة للتوحيد. واستدلّ الحنفية أيضًا بأن أهل اللغة صرّحوا أيضًا بأن الاستثناء تكلّم بالباقي بعد الثنيا، كما صرّحوا بالأول، وبأنه يلزم التناقض في الخبر في حقّ المستثني، نحو قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ (العنكبوت: ١٤) لأنه لو ثبت حكم الألف بجملته، ثم عارضه الاستثناء في الخمسين؛ لزم كونه نافيًا لما أثبته أولًا، فلزم الكذب في أحد الأمرين، تعالى الله عن ذلك، وسقوط الحكم بطريق المعارضة لا يكون إلّا في الإنشاء لعدم ارتباطه بالواقع خارجًا، بخلاف الخبر فإنه مربوط بالنسبة الخارجية (سو، حصل، ١١٥، ٢)

- التخصيص عند الحنفية، فهو قصر العام على بعض أفراده، بدليل مستقلّ لفظي مقارن، فخرج غير المستقلّ، كالشرط والاستثناء والصفة والغاية وخرج الدليل العقلي والحسّي، وخرج المتراخي فإنه ناسخ، وهذا في التخصيص الأول، وأما في الثاني فلا يشترط له القران. وعند الشافعية فهو قصر العام على بعض أفراده مطلقًا (سو، حصل، ١١٧، ٦)

- دليل التخصيص قد يكون غير مستقلّ لفظًا عن نص العام بأن يكون متّصلًا به وكالجزء منه. وقد يكون مستقلًّا عن نص العام، ومنفصلًا عنه. ومن أظهر الأدلّة المتّصلة غير المستقلّة: الاستثناء، والشرط، والوصف، والغاية (خل، خلص، ١٨٧، ١٦)

- العام ينقسم إلى قسمين: عام لا يدخله التخصيص، وعام دخله التخصيص، وهو أن يقوم دليل على أنه قد تخصّص بمخصّص (زه، زهص، ١٦٢، ١٦)

- التخصيص عند غير الحنفية يكون بالمتّصل وغير المتّصل، ويكون بالمقترن زمانًا وغير المقترن، وذلك لأن المخصّص بيان للعام، وذلك هو نظر جمهور الفقهاء، ولذلك يكون التخصيص عندهم بالاستثناء والوصف والغاية والشرط. وقد عدّ القرافي المخصّصات خمسة عشر مخصّصًا هي العقل والإجماع، والكتاب والقياس الجلي والخفي ولو كان عام القرآن أو سنة متواترة، والسنّة المتواترة بمثلها، والكتاب بالسنّة المتواترة، والكتاب بخبر الآحاد، والعادات، والشرط والاستثناء والغاية والاستفهام والحسّ، وقيل إن المالكية تخصّص العام بمفهوم المخالفة (زه، زهص، ١٦٣، ٢٩)

- حكم العام في حالة النسخ يتعلّق ابتداءً بجميع الأفراد ثم يرتفع هذا الحكم بالنسبة لبعض الأفراد عند مجيء الناسخ. أما في التخصيص فإن الحكم يتعلّق ابتداءً ببعض الأفراد ولا يتعلّق بجميعها (برد، برص، ٤٢٨، ١٥)
- التخصيص نوع من التأويل . . .، بل هو أكثر أنواع التأويل وقوعًا (دري، نهج، ٢١٢، ٦)
- التخصيص نوع من التوفيق بين العام والخاص (دري، نهج، ٤٧٦، ٢٠)
- لا يقوم التخصيص - عند الجمهور - على أساس المعارضة بين العام والخاص، لأن الظنّي لا يعارض القطعي، . . . - وعلى هذا، فالتخصيص في جوهره عندهم ليس إلا بيانًا أو تفسيرًا للعام الذي يستوي فيه احتمالان: - احتمال إرادة العموم. - واحتمال إرادة الخصوص. - حتى إذا ورد الخاص، رجّح احتمال الخصوص الذي كان قائمًا (دري، نهج، ٥٥٤، ١٣)
- يرى الحنفية أن التخصيص نوع من البيان، ولكنه يتضمّن معنى المعارضة. - أما كونه بيانًا، فلأنه يقوم على دليل يبيّن إرادة الشارع الخصوص ابتداءً. - وأما أن فيه معنى المعارضة، فلأن العام والخاص دليلان قطعيان تدافعا بحكمهما في القدر الذي اختلفا فيه (دري، نهج، ٥٥٦، ٧)
- التخصيص عند الحنفية، هو قصر العام المطلق على بعض أفراده بدليل مستقلّ مقارن مساوٍ له من حيث القطعية والظنّية أو قوة الدلالة (دري، نهج، ٥٥٧، ١٠)
- لا يفرّق جمهور الأصوليين - ومنهم الشافعية والمالكية - بين القصر والتخصيص، فهما مترادفان (دري، نهج، ٥٦٤، ٧)
- إن كان الدليل غير مستقلّ في معناه، فهو - عند الحنفية - قصر لا تخصيص (دري، نهج، ٥٦٥، ٩)
- الحنفية يطلقون لفظ القصر على التخصيص لا العكس، وبذلك كان القصر عندهم أعمّ، فكل تخصيص قصر، وليس كل قصر تخصيصًا (دري، نهج، ٥٦٥، ١٠)
- التخصيص بيان للإرادة الأولى من العام: - وهي إرادة الخصوص من حيث الحكم ابتداءً. - بمعنى أن المشرّع لم يرد من العام "شموله" منذ بدء تشريع حكمه، بل أراد قصر التكليف على البعض ابتداءً. - أما النسخ الجزئي، فهو إلغاء للإرادة الأولى، ورفع لها، بالنسبة لبعض أفراد العام، بعد أن استقرّت أو عمل بمقتضاها زمنًا، طال أو قصر. - أو بعبارة أخرى، التخصيص يدلّ على أن البعض الذي خُصص لم يكن مرادًا ابتداءً. - أما النسخ، فيدلّ على أن المنسوخ كان مرادًا ابتداءً زمنًا ما، ثم بيّن الناسخ انتهاء أمد العمل بالحكم بالنسبة إليه. - فالنسخ إذن إخراج للمنسوخ من عموم الزمن (دري، نهج، ٥٦٧، ٢)
- التخصيص يجوز أن يكون بالنّص، والإجماع، والقياس والعقل، والعرف، والمصلحة المرسلة. - أما النسخ ابتداءً فلا بدَّ أن يكون بنص شرعي موحى به (دري، نهج، ٥٦٨، ٩)
- التخصيص لا بدّ أن يكون مقارنًا للعام في زمن تشريعه - أما النسخ ابتداءً فلا يكون إلا بنص شرعي، لاحق أي متأخّر عن العمل بالعام إجماعًا (دري، نهج، ٥٦٩، ٤)
- العام الذي نسخ جزئيًا، تبقى دلالته على الباقي قطعية، لأن دليل النسخ لا يقبل التعليل، فلا يتطرّق إليه احتمال خروج بعض آخر من الباقي

قياسًا على ما نسخ؛ لاشتراكهما في علّة متّحدة، حتى يصير ظنّيًا. - أما دليل التخصيص، فيقبل التعليل، فينشأ بالتالي احتمال خروج بعض آخر من الباقي قياسًا على ما خصّص. - ونشوء الاحتمال هذا يورث الظنّية في العام المخصوص، إذ لا قطعية مع قيام الاحتمال (دري، نهج، ٥٧٠، ٨)

- التخصيص تصرف في المعنى الذي تناوله اللفظ العام لغة، وبيان لعدم شموله اللغوي (دري، نهج، ٥٧٣، ٦)

- التخصيص يعمل فيه بالأصل، وهو العام المخصوص، أما التقييد، فلا يعمل فيه بالأصل المطلق. التخصيص جملة مفيدة ذات معنى مستقل - أما التقييد فهو مفرد (دري، نهج، ٥٧٣، ١٥)

- التخصيص الاستثناء من الأصل العام، أو القاعدة العامة (دري، نهج، ٦١٤، ١٣)

- التخصيص عند جميع العلماء وعلى التحقيق هو: "إخراج صيغة العام عمّا له من العموم إلى الخصوص بدليل" ويكون المراد عندئذٍ من العام ليس جميع أفراده بل بعض أفراده، ويقال فيه حينئذٍ: أن العام قد دخله التخصيص، أي أن حكم العام قد قصر على بعض أفراده، كما لو قال أحد لوكيله: "لا تعط أحدًا، واعط زيدًا" فالجزء الأول من الكلام عام يشمل جميع الناس في عدم الإعطاء، والجزء الثاني دليل خاص يخرج زيدًا من العموم ويجعل حكم الجزء الأول العام، وهو الحرمان من العطاء مقصورًا على بعض أفراده فلا يتناول الجميع. والتخصيص عند المحقّقين من العلماء ليس إخراجًا لبعض آحاد العام من الحكم بعد دخولها في عمومه. - أي ليس هو تغييرًا لإرادة الشارع الأولى. - وإنما هو بيان لإرادة الشارع "الخصوص" من أول الأمر. أي أن الآحاد التي يشملها لفظ العام في أصل وضعه اللغوي لم تدخل كلها في الدلالة من أول الأمر. وهذا في الحقيقة هو الأساس في الفرق بين التخصيص وبين النسخ (دوا، دخل، ١٨١، ١٥)

- النسخ تغيير الأحكام الثابتة المقرّرة سابقًا، - أما التخصيص فهو يبيّن ويمنع دخول بعض الآحاد في "عموم" ما تدلّ عليه الصيغة من أول الأمر، فهو يجعل اللفظ العام مقصورًا في دلالته على بعض آحاده (دوا، دخل، ١٨٣، ٤)

- التخصيص هو بيان لإرادة المتكلّم من أول الأمر، وأما النسخ فهو تغيير لإرادة المتكلّم الثابتة المقرّرة ورفع لها (دوا، دخل، ١٩٤، ٣)

- التخصيص لا يرد إلا على العام، وأما النسخ فيرد عليه وعلى غيره (دوا، دخل، ١٩٤، ٦)

- التخصيص عند الأحناف يجب أن يكون مقترنًا ... وأما النسخ فلا يكون إلا متراخيًا (دوا، دخل، ١٩٤، ٨)

- التخصيص يجوز بأدلّة السمع وغيرها من العقل والعرف ... وأما النسخ فلا يجوز إلا بالسمع (دوا، دخل، ١٩٤، ١١)

- أدلّة التخصيص عندهم (الشافعية): - إما "متّصلة" بالعام وذلك بأن تكون جزأ منه غير مستقلّ كالصفة والاستثناء؛ - وإما "منفصلة" عن العام بأن تكون مستقلّة عنه (دوا، دخل، ١٩٩، ١٥)

- (من التخصيص): تخصيص الكتاب بالكتاب، - وتخصيص الكتاب بالسنّة المتواترة، - وتخصيص السنّة المتواترة بالسنّة المتواترة، -

وتخصيص السنّة بالكتاب. وهذه الأمور الأربعة هي موضع اتّفاق تقريبًا. ... وهنالك أمور هي موضع خلاف، وأهمها: - تخصيص الكتاب بالإجماع، - وتخصيص الكتاب بالقياس، - وتخصيص الكتاب بخبر الآحاد، - وتخصيص الكتاب بعمل الصحابي، - وتخصيص الكتاب بالعادات، - وتخصيص الكتاب بالمصالح المرسلة (دوا، دخل، ٢٠٦، ٥)

- (التخصيص): هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام، بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملًا له لولا التخصيص (مظ، مصف١، ١٢٩، ١٠)

- التخصيص ليكون تخصيصًا لا بدّ أن يفرض فيه الدليل الخاص منافيًا في مدلوله للعام. ولأجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة إلى موضوع الخاص غير أنه لمّا كان الخاص أظهر من العام فيجب أن يقدّم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاص، فيستكشف منه أن المتكلّم الحكيم لم يرد العموم من العام وإن كان ظاهر اللفظ العموم والشمول، لحكم العقل بقبح ذلك من الحكيم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاورة من العقلاء. وعليه، فالتخصيص عبارة عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص وإخراج الخاص عن عموم العام، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملًا للخاص بحسب لسانه وظهوره الذاتي (مظ، مصف٢، ١٩٦، ٤)

- الحكومة (في بعض مواردها) هي كالتخصيص بالنتيجة، من جهة خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر، ولكن الفرق في كيفية الإخراج، فإنه في التخصيص إخراج حقيقي مع بقاء الظهور الذاتي للعموم في شموله، وفي الحكومة إخراج تنزيلي على وجه لا يبقى ظهور ذاتي للعموم في الشمول، بمعنى أن الدليل الحاكم يكون لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم أو محموله، تنزيلًا وادّعاءًا، فلذلك يكون الحاكم متصرّفًا في عقد الوضع أو عقد الحمل في الدليل المحكوم. ونستعين على بيان الفرق بالمثال، فنقول: لو قال الآمر عقيب أمره بإكرام العلماء: (لا تكرم الفاسق)، فإن القول الثاني يكون مخصّصًا للأول لأنه ليس مفاده إلا عدم وجوب إكرام الفاسق مع بقاء صفة العالم له. أما لو قال عقيب أمره: (الفاسق ليس بعالم) فإنه يكون حاكمًا على الأول، لأن مفاده إخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلًا، بتنزيل الفسق منزلة الجهل أو علم الفاسق بمنزلة عدم العلم. وهذا تصرّف في عقد الوضع، فلا يبقى عموم لفظ العلماء شاملًا للفاسق بحسب هذا الادّعاء والتنزيل. وبالطبع لا يعطي له حينئذٍ حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه (مظ، مصف٢، ١٩٦، ١٦)

- الورود كالتخصّص في النتيجة، لأن كلًّا من الورود والتخصيص خروج الشيء بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجًا حقيقيًّا، ولكن الفرق أن الخروج في التخصيص خروج بالتكوين بلا عناية التعبّد من الشارع، كخروج الجاهل عن موضوع دليل "أكرم العلماء" فيقال: إن الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصيصًا، وأما في الورود فإن الخروج من الموضوع بنفس التعبّد من الشارع بلا خروج تكويني، فيكون الدليل الدالّ على التعبّد واردًا على الدليل المثبت لحكم موضوعه (مظ، مصف٢، ١٩٧، ٢١)

- العرف لا يخصّص إلا النصوص الظنّية. أما القطعية فلا يقوى على تخصيصها، لأن التخصيص فرع التعارض، والتعارض يستلزم التساوي، والعرف على أي صورة وقع لا يرقى إلى مرتبة النصوص القطعية حتى تعارضها فيخصّصها، وبعبارة أخرى أنه لا يقوى على معارضة النصوص التي أتت بأحكام لا تتغيّر مصالحها بتغيّر الأيام كنصوص الربا والخمر والميراث والحدود والقصاص وما شابهها، أما النصوص التي أتت بأحكام تحتمل مصالحها التغيّر أو أنها بنيت على مصلحة العرف القائم حين نزولها فإنه يقوى على معارضتها. ومن يستقرئ النصوص التي قيل إنها خصّصت بالعرف يجدها كلها نصوصًا ظنّية لأنها أحاديث ثبتت بطريق الظن الغالب لا بطريق القطع، فوق أن دلالتها قد تكون ظنّية لاحتمالها لأكثر من معنى (شل، شلص، ٣٢٥، ٥)

- التخصيص بأنه قصر العام على بعض أفراده بدليل من الأدلّة يسمّى مخصّصًا (شل، شلص، ٤٢١، ١٣)

- النسخ يرد على العام والخاص، أما التخصيص فلا يكون إلا للعام (شل، شلص، ٥٣٧، ٢٠)

- النسخ للعام قد يكون لكل أفراده، وقد يكون لبعض أفراده، بخلاف التخصيص فإنه لا يكون إلا لبعض أفراده (شل، شلص، ٥٣٨، ٢)

- التخصيص يُقصد به إخراج صيغة العام من العموم إلى الخصوص بدليل. والمراد بالأمر عندئذٍ بعض أفراد العام وليس جميعهم. والتخصيص مغاير للنسخ أصوليًّا، فالنسخ يُغيّر الأحكام، أما التخصيص فيُبقي عليها، مانعًا دخول بعض الأفراد في العموم. وهو يختلف في العلاقة المنطقية عن الاستثناء، إذ الاستثناء يرتبط بالحكم كاملًا، كقولنا: (لا تعطِ إلا زيدًا) بينما المثال في التخصيص: "لا تعط واحدًا، وأعط زيدًا) (عج، أصل، ١٦٧، ١٩)

- التَّخصيص لا يَدْخُلُ إلّا على جُملةٍ، والنَّسخُ يَدْخُلُ على العينِ الواحدةِ (م، ذر١، ٢٣٦، ٥)

- ليس يَمْتَنِع أن يَكونَ اللّفظُ - إذا دَخَلَهُ التَّخصيصُ بالاسْتثناءِ - غيرَ مَجازٍ، على تَسليم أنّ لفظَ العمومِ مُسْتَغرِقٌ وجوبًا لا صلاحًا، لأنّ اللّفظَ إذا تَعَقَّبَه غَيرُه تَغَيَّرَتْ حالُه في صورتِه، وَلَيسَ يَجْري مَجْرَى المُخَصِّصاتِ المُنْفصِلةِ، مِن دَليلٍ عقليٍّ، أو غَيرِه، ألا تَرى أنّ أكثرَ الكلامِ مُركَّبٌ مِمّا إذا فَصَلْنا بعضَه مِن بَعضٍ أفاد ما لا يُفيدُهُ المُركَّب، نحو قَولِنا: "سَما" و "رَمَى" و "جَرَى"، لأنّ سما يُفيدُ العُلُوّ وَرَمَى يُفيدُ الرَّميَ المَخصوصَ، وَجَرَى يُفيدُ الرَّكْضَ، وَمَعَ التَّركيبِ والزّيادةِ يُفيدُ فائدةً أُخرى، ولا يَقولُ أَحَدٌ: أَنَّ ذلكَ مَجازٌ في حالِ تَركيبِه، مِن حَيثُ وُجِدَ اللَّفظُ الَّذي يُفيدُ إذا انْفَرَدَ فائدَةً. لا يُفيدُ مَعَ التَّركيبِ تِلكَ الفائدة، وكَذلِكَ الاسْتِثناءُ قَد غَيَّرَ حكمَ الجُمْلةِ في صورتِها، فَلا يَجِبُ أن تَكونَ مَعَه مَجازًا، وإن كانَتْ مَجازًا إذا تَغَيَّرَ حكمُها بِدليلٍ مُنْفصِلٍ، لأنّ الدّليلَ المُنْفصِلَ ما أَثَّرَ في الصّورةِ، وإنّما أَثَّرَ في المَعنَى (م، ذر١، ٢٣٩، ١٢)

- الأدلّة الدّالة على التَّخصيصِ على ضَرْبَيْنِ: مُتَّصِلٍ بالكلامِ، ومُنْفَصِلٍ عنه. والمُتَّصِلُ قَد يَكونُ اسْتِثناءً، أو تَقييدًا بِصفةٍ. وَقَد أَلْحَقَ قومٌ بذلكَ الشَّرطَ، وهذا غَلَطٌ، لأنَّ الشَّرطَ لا يُؤَثِّرُ في زيادةٍ ولا نُقصانٍ، على ما كُنّا قَدَّمْناهُ، ولا يَجْري مَجْرَى الاسْتِثناءِ والتَّقييدِ بِصفةٍ. فَأَمَّا المُخَصِّصي المُنْفَصِلُ، فَقَد يَكونُ دَليلًا عقليًّا

وقَد يَكونُ سَمعيًّا، فالسَّمعيُّ يَنْقَسِمُ إلى ما يوجِبُ العلم وإلى ما يوجِبُ الظَّنّ، كالقياسِ وأخبارِ الآحادِ، وليسَ يَخْرُجُ عن هذِهِ الجملةِ شَيءٌ مِنَ المُخَصِّصاتِ (م، ذرا، ٢٤٣، ٥)

- التَّخصيص إنّما يَصِحُّ دخولُه - على جهةِ الحقيقةِ - فيما هو عمومٌ على جهةِ الحقيقةِ، فأمّا ما ليسَ بعامٍّ حقيقةً مِن حَيثُ كانَ لفظُه لا يَتَناوَلُ أشياءَ كثيرةً، فالتَّخصيصُ لا يَصِحُّ فيه. و... القسمُ على ضَربَيْنِ: أحدُهما ما هو مِن جهةِ دليلِ اللّفظِ ومَعناه يَتَناوَلُ أعيانًا، فَمَعنَى التَّخصيص يَصِحُّ فيه، كما أنّ مَعنَى العموم ثابتٌ فيه. والقسم الآخَرُ يَتَناوَلُ أشياءَ كَثيرةً، لا بِظاهِرِ اللّفظِ، ولا بِدليلِه، لكِن من جهةِ القياسِ، فَمَن أجازَ تَخصيصَ العلّةِ الشّرعيّةِ، أجازَه، ومَن مَنَعَ تَخصيصَ العلّةِ الشّرعيّةِ، مَنَعَه (م، ذرا، ٢٩٥، ٣)

- ألفاظ الجمع كالمُشرِكينَ والرِّجالِ مَتى بَلَغَ التَّخصيصُ فيها إلى أقلّ مِن ثَلاثةٍ، كانَ اللّفظُ مَجازًا، وإذا بَلَغَ ثَلاثةً، كانَ اللَّفظُ حقيقةً، كَما يَكون فيما زادَ. وليسَ كذلكَ لَفظةُ مَن فيما يَعْقِلُ، وما فيما لا يَعْقِلُ، لأنَّ التَّخصيصَ إذا بَلَغَ في هاتَيْنِ اللَّفظَتَيْنِ إلى الواحدِ، لم يَخْرُجِ الكلامُ مِن كونِه حَقيقةً (م، ذرا، ٢٩٧، ٤)

- اعلَمْ أنَّ الأخبارَ كالأوامرِ في جوازِ دخولِ التَّخصيصِ فيها بَل هو في الأخبارِ أَظْهَرُ، وإذا كانَ مَعنَى التَّخصيصِ هو أن يُريدَ المُخاطِبُ بعضَ ما تَناوَلَهُ اللَّفظُ؛ فَهذا المَعْنَى قائمٌ في الأخبارِ أظْهَرُ مِن قيامِه في غيرِها (م، ذرا، ٣١٣، ١٠)

- التَّخصيص إنَّما يكونُ بِطَريقةِ التَّنافي، ولا تَنافِي بينَ الجملةِ الخاصَّةِ إذا عُطِفَتْ عَلَى العامَّةِ، فَكيفَ يُخَصُّ بها؟! وأيُّ شُبهةٍ تَدْخُلُ عَلى مُتَأَمِّلٍ في أنّ قولَ القائِلِ: "أَعْطِ الرِّجالَ وَزيدًا" لا يَقْتَضي إفرادُ زيدٍ إلّا أن يَكونَ دَخَلَ في الجملةِ الأُولى، وإنَّما أُفْرِدَ تَفخيمًا أو تأكيدًا، على مَذهبِ من يَراهُ. وإنَّما بَنى بعضُ الشّافعيّةِ قولَه هذا على دليلِ الخِطابِ، وهو باطلٌ (م، ذرا، ٣١٤، ٩)

- التخصيصُ: أولَى من الِاشتراك؛ لِأَنَّهُ خيرٌ من المجاز (ح، مبا، ٨٢، ١)

- التخصيصُ: أولَى من النقل؛ لِأنّه خيرٌ من المجاز. والمجازُ: أولَى من الِاضمار؛ لِكثرتِهِ (ح، مبا، ٨٢، ٥)

- التخصيصُ: أولَى من المجاز، لاستعمال اللفظ مع التخصيص في بعض موارده؛ ومن الإضمار، لِأنه أدوَن من المجاز (ح، مبا، ٨٣، ١)

- التخصيص وهو: إخراجُ بعض ما تناوله الخطاب عنه. وهو: إمّا بمتَّصِلٍ، أو منفصِلٍ. فالأول: الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية. والثاني: عقلي وسمعي. والفرقُ بينه وبين النسخ: أنه لا يصحُّ إلا في اللفظ، والنسخ يصحُّ فيما عُلِمَ بالدليل إرادتُه. ولِأنَّ نسخَ الشريعة بمثلها جائز، بخلاف التخصيص. ولِأنَّ النسخ يجبُ فيه التراخي دون التخصيص. والحقُّ؛ إنَّ التخصيص جنس للنسخ، والاستثناء، وغيرهما (ح، مبا، ١٣٤، ٨)

تخصيص بالاستثناء

- التخصيص بالاستثناء فمن شرط صحته: أن يكون متّصلًا بالكلام، أو في حكم المتّصل فأما المتّصل بالكلام كقوله: له عليّ عشرة إلا درهمًا، وأما الذي هو في حكم المتّصل فبأن يكون انفصاله قبل أن يستوفي المتكلم غرضه

من الكلام، نحو أن يسكت عن الاستثناء لانقطاع نفسه، أو لبلع ريق، أو سعال وما أشبهه (كلو، تم٢، ٧٣، ٢)

تخصيص بالأدلة المنفصلة

- التخصيص بالأدلّة المنفصلة والمراد منه ما يستقلّ بنفسه، ولا يحتاج في ثبوته إلى ذكر لفظ العام معه. وقد ذكروها ثلاثة: الحسّ، والعقل، والدليل السمعي. قال القَرَافي: والحصر غير ثابت، فقد بقي التخصيص بالعوائد، كقولك: رأيت الناس فما رأيت أفضل من زيد، والعادة تقضي بأنّك لم تَرَ كلَّ الناس. وكذا التخصيص بقرائن الأحوال كقولك لغلامك: ائتني بمن يحدّثني، فإنّ ذلك لمن يصلح لحديثه في مثل حاله. والتخصيص بالقياس إلّا أن يدّعي دخوله في السمعي (زر، بحر٣، ٣٥٥، ١)

تخصيص بالاستقراء

- التخصيص بالاستقراء لا يكون إلّا (بعامّ خصوصه بالنسبة) إلى ما هو مختصّ به: يعني خصوصية المخصّص لكونه جزئيًّا إضافيًّا لما خصّص به لا باعتبار أنّه خاص اصطلاحًا، فيلزم عليكم إبطال القاطع بالمحتمل في القدر الذي أخرج من الأوّل (با، يسرا، ٢٧٩، ٦)

تخصيص بالبدل

- التَخصيص بالبَدل أعني بدل البعض من الكل، نحو أكلت الرغيف ثلثه، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَمُوا۟ وَصَمُّوا۟ كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ (المائدة: ٧١) ذكره ابن الحاجب في مختصره. وأنكره الصفي الهندي، قال: لأنّ المبدل كالمطروح، فلم يتحقّق فيه معنى الإخراج، والتخصيص لا بدّ فيه من الإخراج، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ٩٧)، أنّ تقديره ولله حجّ البيت على من استطاع، وكذا أنكره الأصفهاني شارح "المحصول". وهذا أحد المذاهب فيه، والأكثرون على أنّه ليس في نيّة الطرح (زر، بحر٣، ٣٥٠، ١)

تخصيص بالتمييز

- التخصيص بالتميز نحو عندي له رطل ذهبًا وعندي له عشرون درهمًا، فإن الإقرار يتقيّد بما وقع به التمييز من الأجناس أو الأنواع وإذا جاء بعد جمل نحو عندي له رطل ذهبًا أو ملء هذا فإنه يعود إلى الجميع، وظاهر كلام البيضاوي عوده إلى الجميع بالاتفاق (شو، فح، ١٤٥، ١٧)

- التخصيص بالتميز نحو عندي له رطل ذهبًا أو عندي له عشرون درهمًا فإن الإقرار يتقيّد بما وقع به التميز من الأجناس أو الأنواع، وإذا جاء بعد جمل نحو عندي له ملء هذا أو رطل ذهبًا فإنه يعود إلى الجميع وعند البيضاوي بالاتّفاق (صد، أمل، ١٢٢، ٥)

تخصيص بالحال

- التخصيص بالحَال هو في المعنى كالصفة، وظاهر كلام البيضاوي أنّه إذا تعقّب جملًا عاد إلى الجميع بالاتّفاق، نحو أكرم ربيعة، وأعط مُضَر، نازلين بك. لكن صرّح في "المحصول" بأنّا نخصّه بالأخيرة على قاعدة أبي حنيفة رحمه الله تعالى (زر، بحر٣، ٣٥١، ١)

- التخصيص بالحال وهو في المعنى كالصفة لأن

قولك أكرم من جاءك راكبًا يفيد تخصيص الإكرام بمن تثبت له صفة الركوب وإذا جاء بعد جمل فإنه يكون للجميع، قال البيضاوي بالاتفاق نحو أكرم بني تميم وأعط بني هاشم نازلين بك. وفي دعوى الاتفاق نظر فإنه ذكر الفخر الرازي في المحصول أنه يختصّ بالجملة الأخيرة على قول أبي حنيفة أو بالكل على قول الشافعي (شو، فح، ١٤٥، ٦)

- التخصيص بالحال وهو في المعنى كالصفة لأن قولك أكرم من جاءك راكبًا يفيد تخصيص الإكرام بمن تثبت له صفة الركوب، وإذا جاء بعد جمل فإنه يكون للجميع. قال البيضاوي بالاتفاق نحو أكرم بني تميم وأعطِ بني هاشم نازلين بك، وفي دعوى الاتفاق نظر فإنه ذكر الفخر الرازي في المحصول أنه للكل على قول الشافعي ويختصّ بالجملة الأخيرة على قول أبي حنيفة (صد، أمل، ١٢١، ١٧)

تخصيص بالسبب

- لا يشتبه عليك التخصيص بالقرائن بالتخصيص بالسبب، كما اشتبه على كثير من الناس، فإنّ التخصيص بالسبب غير مختار، فإنّ السبب وإن كان خاصًّا فلا يمتنع أن يورد لفظ عام يتناوله وغيره، كما في قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨) ولا ينتهض السبب بمجرّده قرينة لرفع هذا، بخلاف السياق فإنّ به يقع التبيين والتعيين، أما التبيين ففي المجملات، وأما التعيين ففي المحتملات، وعليك باعتبار هذا في ألفاظ الكتاب والسنّة والمحاورات تجد منه ما لا يمكنك حصره قبل اعتباره (زر، بحر٣، ٣٨٠، ١٩)

تخصيص بالشرط

- التخصيص بالشرط كقوله: أكرم الحنابلة أبدًا إن دخلوا داري، لو لم يشترط دخول داره للزم إكرامهم أبدًا، ولو لم يدخلوا فيما ذكره سقط إكرامهم مع ترك الدخول (كلو، تم٢، ٧٢، ١)

- التخصيص بالشرط أي تعليق الحكم عن شيء بأداة الشرط يدلّ على نفي الحكم عمّا انتفى فيه ذلك الشيء (بد، بدخ١، ٤٣٣، ١)

- التخصيص بالشرط وأحسن ما قيل في حدّه أنه ما يتوقّف عليه الوجود ولا دخل له في التأثير والإفضاء. وينقسم إلى أربعة أقسام: عقلي كالحياة للعلم، وشرعي كالطهارة للصلوة، ولغوي كالتعليقات نحو إن قمت قمت، وعادي كالسلّم لصعود السطح. ثم الشرط قد يتّحد وقد يتعدّد ومع التعدّد قد يكون كل واحد شرطًا على الجمع فيتوقّف المشروط على حصولها جميعها، وقد يكون كل واحد شرطًا مستقلًّا فيحصل المشروط بحصول أي واحد منها (صد، أمل، ١١٩، ٢٣)

تخصيص بالصفة

- التخصيص بالصفة وهي كالاستثناء إذا وقعت بعد متعدّد والمراد بالصفة هنا هي المعنوية على ما حقّقه علماء البيان لا مجرّد النعت المذكور في علم النحو. قال إمام الحرمين الجويني في النهاية الوصف عند أهل اللغة معناه التخصيص فإذا قلت رجل شاع هذا في الرجال فإذا قلت طويل اقتضى ذلك تخصيصًا فلا تزال تزيد وصفًا فيزداد الموصوف اختصاصًا وكلما كثر الوصف قلّ الموصوف (شو، فح، ١٤٣، ٢٩)

- التخصيص بالصفة وهي كالاستثناء إذا وقعت بعد متعدّد والمراد بالصفة هنا هي المعنوية على

ما حقّقه علماء البيان لا مجرّد النعت المذكور في علم النحو. قال المازري ولا خلاف في اتّصال التوابع وهي: النعت والتوكيد والعطف والبدل. قال الصفي الهندي إن كانت الصفات كثيرة وذكرت على الجمع عقب جملة تقيّدت بها أو على البدل فلواحدة غير معيّنة منها وإن ذكرت عقب جمل ففي العود إلى كلها أو إلى الأخيرة خلاف انتهى. وأما إذا توسّطت بين جمل فلا وجه للخلاف في ذلك فإن الصفة تكون لما قبلها لا لما بعدها (صد، أمل، ١٢٠، ٩)

- التخصيص بالصفة فكقولك: أكرم الناس الطوال لو لم يقل الطوال لزم إكرام جميع الناس (كلو، تم٢، ٧٢، ٤)
- التخصيص بالصفة مثل أكرم بني تميم الطوال وهي كالإستثناء في العود إلى متعدّد (حا، تلو٢، ١٤٦، ٢٥)

تخصيص بالظرف والجار والمجرور

- التخصيص بالظرف والجار والمجرور نحو أكرم زيدًا اليوم أو في مكان كذا، وإذا تعقب أحدهما جملًا كان عائدًا إلى الجميع على قول الشافعي، وقد ادّعى البيضاوي الاتّفاق عليه ويعترض عليه بما في المحصول من اختصاصه بالجملة الأخيرة على قول أبي حنيفة أو بالكل على قول الشافعي (صد، أمل، ١٢١، ٢٣)

تخصيص بالظرفين والجار والمجرور

- التخصيص بالظَرفين وَالجَار والمَجرور نحو أكرم زيدًا اليوم، أو في مكان كذا، ولو تعقب جملًا، فظاهر كلام البيضاوي الاتّفاق على رجوعه إلى الجميع. وصرّح في "المحصول" في الجار والمجرور بأنّا نخصّه بالأخيرة، أما لو توسّط فذكر ابن الحاجب في مسألة: "لا يقتل مسلم بكافر" أنّ قولنا: ضربت زيدًا يوم الجمعة وعمرًا ما يقتضي أنّ الحنفية يقيّدون به الثاني أيضًا. وقال أبو البركات بن تيمية: فأما الجار والمجرور مثل أن نذكر جملًا، ثم تقول: على أنّه أو بشرط أنّه، ينبغي أن يتعلّق بالجميع قولًا واحدًا، لتعلّقه بالكلام لا بالاسم، فهو بمنزلة الشرط اللفظي (زر، بحر٣، ٣٥١، ٥)

تخصيص بالعادة

- (التخصيص بالعادة، مثل) أن يكون النبي عليه السلام أوجب شيئًا أو أخبر به بلفظ عام، ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها، فهل تؤثّر تلك العادة في تخصيص العام، حتى يقال: المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذي جرت العادة بتركه أو بفعله أم لا تؤثّر في ذلك، بل هو باقٍ على عمومه متناول لذلك الفعل ولغيره؟ انتهى. وهذه الحالة هي التي تكلّم فيها صاحب "المحصول" وأتباعه، واختار فيها التفصيل، وهو إنّه إن عُلم جريان العادة في زمن النبي عليه السلام، مع عدم منعه عنها، فيخصّ، والمخصّص في الحقيقة تقريره عليه السلام. وإن علم عدم جريانها لم يخصّ إلّا أن يُجمَع على فعلها، فيكون تخصيصًا بالإجماع الفعلي، وإن جهل فاحتمالات (زر، بحر٣، ٣٩١، ٨)
- (التخصيص بالعادة، مثل) أن تكون العادة جارية بفعل معيّن، كأكل طعام معيّن مثلًا، ثم إنّه عليه السلام نهاهم عن تناوله بلفظ متناول له ولغيره، كما لو قال: نهيتكم عن أكل الطعام، فهل يكون النهي مقتصرًا على ذلك الطعام

بخصوصه أم لا، بل يجري على عمومه، ولا تؤثّر عاداتهم؟ قال الصفي: والحق أنّها لا تخصّص، لأنّ الحجّة في لفظ الشارع، وهو عام، والعادة ليست بحجّة، حتى تكون معارضة له (زر، بحر٣، ٣٩١، ١٨)

- التخصيص بالعادة، وخصّها المحقّقون بالقولية دون الفعلية. قال أبو الحسين في "المعتمد": العادة التي تخالف العموم ضربان: أحدهما: عادة في الفعل والآخر عادة في استعمال العموم؛ أما الأول فبأن يعتاد الناس شرب بعض الدماء، فيحرّم الله سبحانه وتعالى الدماء بكلام يعمّها، فلا يجوز تخصيص هذا العموم. بل يجب تحريم ما جرت به العادة وغيره. وأما الثاني: فيجوز أن يكون العموم مستغرقًا في اللغة، ويتعارف الناس الاستعمال في بعض تلك الأشياء فقط، كاسم الدابّة، فإنّه في اللغة لكل ما دبَّ وقد تعورف استعماله في الخيل فقط؛ فمتى أمرنا الله بالدابّة لشيء حمل على العرف، لأنّه به أحق، وليس ذلك بتخصيص على الحقيقة، وإنّما هو تخصيص بالنسبة إلى اللغة، وفرّق بين أن لا يعتاد الفعل أولا يعتاد إطلاق الاسم على المسمّى (زر، بحر٣، ٣٩٤، ١)

تخصيص بالعدد

- التخصيص بالعدد . . . لا يدلّ على الزائد على ذلك العدد والناقص عنه أي على انتفاء الحكم الثابت له كقوله الثالثة مركّب، فإنّه لا يدلّ على نفي الحكم عمّا زاد أو نقص بمجرّد العدد لأنّ الأعداد تخالف بالحقيقة أو لا جائزة الاشتراك في حكم لجواز ذلك في المتخالفين كالمتوافقين إمّا أنّه يدلّ على مفهوم الناقص بالتضمّن ولا يدلّ على مفهوم الزائد بشيء من الدلالات، فما لا نزاع فيه قال الجاربردي ولي فيه نظر. يعني أنّ المتخالفين يجب اختلافهما في الحكم ومع هذا فهو جاز في مفهوم الصفة، أقول إن أريد الاختلاف في جميع الأحكام فممنوع (بد، بدخ١، ٤٣٥، ٤)

تخصيص بالعلة

- إذا وقع التصريح بالعلّة التي لأجلها وقع الإذن بالشيء أو الأمر به أو النهي عنه فهو من باب التخصيص بالعلّة المعلّقة على الحكم (شو، فح، ١٥٢، ١٢)

تخصيص بالغاية

- التخصيص بالغاية فكقولك: أكرم بني تميم أبدًا حتى يدخلوا الدار، يلزم إكرامه بالأمر الأول، فإذا دخلو الدار سقط وجوب إكرامهم لأن ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وإلا لم يكن لذكرها فائدة (كلو، تم٢، ٧٢، ٦)

- التخصيص بالغاية وصِيَغُها إلى، وحتى، ولا بُدَّ وأن يكونَ حكمُ ما بعدَها مُخالفًا لما قبلها، وإلّا كانتِ الغايةُ وسطًا، وخرجتْ عن كونها غايةً، ولزم من ذلك إلغاء دلالةِ إلى، وحتى؛ وهي لا تخلو أيضًا إمّا أن تكونَ مذكورة عقبَ جملةٍ واحدةٍ أو جُمَلٍ متعدِّدَةٍ (أمد، حكم٢، ٤٥٨، ٤)

- التخصيص بالغاية وهي نهاية الشيء ومُنْقَطعه، وهي حدّ لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها. ولها لفظان: "حتى، وإلى" كقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ﴾ (البقرة: ١٨٧) وقوله: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ (المائدة: ٦) ونحو أكرم بني تميم، حتى يدخلوا أو إلى أن

يدخلوا، فيقتضي تخصيصه بما قبل الدخول. والمقصود بالغاية ثبوت الحكم لما قبلها، والمعنى يرتفع بهذه الغاية، لأنّه لو بقي فيما وراء الغاية لم تكن الغاية منقطعًا، فلم تكن الغاية غاية؛ لكن هل يرتفع الحكم من غير ثبوت ضدّ المحكوم عليه أم تدلّ على ثبوت المحكوم عليه فقط؟ هو موضوع الخلاف كما في الاستثناء، والمختار الأول (زر، بحر٣، ٣٤٤، ٢)

- التخصيص بالغاية وهي نهاية الشيء المقتضية لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها ولها لفظان وهما حتى وإلى (شو، فح، ١٤٤، ٨)

- التخصيص بالغاية وهي نهاية الشيء المقتضية لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها ولها لفظان وهما: حتى وإلى. كقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة: ٢٢٢) وقوله ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ (المائدة: ٦) واختلفوا في الغاية نفسها هل تدخل في المغيا أم لا وفي ذلك مذاهب. الأول أنها تدخل في ما قبلها. والثاني لا تدخل وبه قال الجمهور كما حكاه في البرهان. والثالث إن كانت من جنسه دخلت وإلا فلا وحكى هذا عن المبرد. والرابع إن تميّز عمّا قبله بالحسّ نحو أتمّوا الصيام إلى الليل لم تدخل وإن لم يتميّز بالحسّ مثل وأيديكم إلى المرافق دخلت الغاية وهي المرافق ورجّح هذا الفخر الرازي. والخامس إن اقترن بمن لم يدخل نحو بعتك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة لم يدخل وإن لم يقترن جاز أن يكون تحديدًا أو أن يكون بمعنى مع، حكاه إمام الحرمين في البرهان عن سيبويه وأنكره عليه ابن خروق. السادس الوقف واختاره الآمدي وهذه المذاهب في غاية الانتهاء وأما في غاية الابتداء ففيها مذهبان الدخول وعدمه، وأظهر الأقوال وأوضحها عدم الدخول إلا بدليل من غير فرق بين غاية الابتداء والانتهاء والكلام في الغاية الواقعة بعد متعدّد (صد، أمل، ١٢٠، ١٨)

- التخصيص بالغاية: وصيغها إلى وحتى، ويكون حكم ما بعدها مخالفًا لما قبلها. وهي تذكر بعد جملة أو جمل. مثل أكرم بني تميم أبدًا إلى أن يدخلوا الدار (عج، أصل، ١٧٩، ٧)

تخصيص بالفحوى

- التخصيص بالفحوى، أي مفهوم الموافقة، كأن يقال: من أساء إليك فعاقبه، ثم يقال: إن أساء إليك زيد فلا تقل له أفّ، وكذا دليل الخطاب، أي مفهوم المخالفة في الأرجح، كما خصّ حديث ابن ماجه وغيره: "الماء لا ينجّسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه" (سو، حصل، ١١٩، ١٠)

تخصيص بالقرائن

- لا يشتبه عليك التخصيص بالقرائن بالتخصيص بالسبب، كما اشتبه على كثير من الناس، فإنّ التخصيص بالسبب غير مختار، فإنّ السبب وإن كان خاصًّا فلا يمتنع أن يورد لفظ عام يتناوله وغيره، كما في قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨) ولا ينتهض السبب بمجرّده قرينة لرفع هذا، بخلاف السياق فإنّ به يقع التبيين والتعيين، أما التبيين ففي المجملات، وأما التعيين ففي المحتملات، وعليك باعتبار هذا في ألفاظ الكتاب والسنّة والمحاورات تجد منه ما لا يمكنك حصره قبل

اعتباره (زر، بحر٣، ٣٨٠، ١٩)

تخصيص بالمتصل

- (التخصيص) بالمتّصل؛ كالإستثناء والصفة والغاية وبدل البعض، وأشباه ذلك فليس في الحقيقة بإخراج لشيء بل هو بيان لقصد المتكلّم في عموم اللفظ أن لا يتوهّم السامع منه غير ما قصد وهو ينظر إلى قول سيبويه: "زيدٌ الأحمرُ" عند من لا يعرفه "كزيد" وحده عند من يعرفه. وبيان ذلك أنّ زيدًا الأحمر هو الإسم المعرّف به مدلول زيد بالنسبة إلى قصد المتكلّم، كما كان الموصول مع صلته هو الإسم لا أحدهما (شط، وفق٣، ٢٨٧، ٣)

تخصيص بالمستقل

- التخصيص بالمستقلّ بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي رحمه الله تعالى ثم ردّ ذلك بأنّه لا فرق عند الشافعي رحمه الله تعالى بين التخصيص بالمستقلّ وبين الاستثناء في أنّ كلًّا منهما بيان تفسير وإنّما افترقا في جواز التراخي بناءً على الإستقلال وعدمه (تف، وضح٢، ٢٠، ١)

تخصيص بالمنفصل

- التخصيص بالمنفصل فإنّه... راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ... لا أنّه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون (شط، وفق٣، ٢٨٨، ٣)

تخصيص بدليل العقل

- يجوز التخصيص بدليل العقل ضروريًّا كان أو نظريًّا؛ فالأول: كتخصيص قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الزمر : ٦٢) فإنّا نعلم بالضرورة أنّه ليس خالقًا لنفسه. والثاني: كتخصيص قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ الآية (آل عمران: ٩٧) فإنّا نخصّص الطفل والمجنون لعدم فهمهما الخطاب (زر، بحر٣، ٣٥٥، ١٥)

تخصيص بقول الصحابي

- (التخصيص بقول الصحابي، مثل) أن يكون الخبر عامًّا فيخصّه الصحابي بأحد أفراده، فإما أن يكون هو الراوي له أو لا. الضرب الأول: أن لا يكون هو راويه، كحديث أبي هريرة: (ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة). وحديث علي: (قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق) وقد روي عن ابن عباس تخصيص الخيل بما يُغزى عليها في سبيل الله، فأما غيرها ففيها الزكاة، وعن عثمان تخصيصه بالسائمة، وأَخَذ من المعلوفة الزكاة، وعن عمر نحوه. فقال الأستاذ أبو منصور، والشيخ أبو حامد الأسفرايني، سليم، والشيخ في "اللمع": يجوز التخصيص به إذا انتشر، ولم يعرف له مخالف، وانقرض العصر عليه، لأنّ ذلك إما إجماع أو حجّة مقطوع به على الخلاف. وأما إذا لم ينتشر في الباقين، فإن خالفه غيره فليس بحجّة قطعًا، وإن لم يعرف له مخالف فعلى قوله في الجديد، ليس بحجّة، فلا يخصّ به، وعلى قوله القديم: هو حجّة، تُقَدَّمُ على القياس ... الضرب الثاني: أن يكون هو الراوي، كحديث ابن عباس: (من بدل دينه فاقتلوه) فإنّ لفظة: "مَنْ" عامة في المذكر والمؤنث، وقد روي عن ابن عباس أنّ المرأة إذا ارتدّت تحبَس ولا تقتل، فخصّ الحديث بالرجال، فإن قلنا: قول الصحابي

حجّة، خصّ على المختار. وقال القاضي في "مختصر التقريب": وقد نُسِبَ ذلك إلى الشافعي في قوله الذي يقلّد الصحابي فيه، ونقل عنه أنّه لا يخصَّصُ به، إلّا إذا انتشر في هذا العصر، ولم ينكره، وجعل ذلك نازلًا منزلة الإجماع. وإن قلنا: قوله: غير حجّة فهو موضع الخلاف. والصحيح: أنّه لا يخصّ به، خلافًا للحنفية والحنابلة (زر، بحر٣، ٣٩٨، ٢)

تخصيص السنّة المتواترة

- يجوز تخصيص السُنة المتواترة بمثلها. لِأنّ العمل بهما وتركهما وترك الخاص، باطلٌ بالإجماع، فتعيَّنَ ما قلناه (ح، مبا، ١٤٩، ١١)

تخصيص الشيء

- تخصيص الشيء هو إخراج جزئه. فما لا جزء له، لا يتصوّر فيه ذلك ولا يمكن (بص، مع١، ٢٥٢، ١٥)

تخصيص العام

- تخصيص العام به ويجوز تقييد المطلق به وما لا فلا فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة والسنة بالسنة وبالكتاب، وتقييدهما بالقياس والمفهومين وفعل النبي عليه الصلاة والسلام وتقريره (سب، عطر٢، ٨٤، ١)

- اختلفوا في المقدار الذي يشترط بقاؤه بعد تخصيص العام على أقوال: أحدهما: وإليه ذهب الأكثرون، كما قاله الآمدي، وابن الحاجب، واختاره الإمام فخر الدين، وأتباعه: أنّه لا بدّ من بقاء جمع كثير، سواء كان العام جمعًا كالرجال، أو غير جمع كـ "من" و"ما" و"أين"، إلّا أن يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيمًا له، وإعلامًا بأنّه يجري مجرى الكثير، كقوله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾ (المرسلات: ٢٣)... والثاني: قاله القفال الشاشي، يجوز التخصيص إلى أن ينتهي إلى أقلّ المراتب التي ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص، مراعاة لمدلول الصيغة، فعلى هذا يجوز التخصيص في الجمع، كالرجال ونحوه إلى ثلاثة، لأنّها أقلّ مراتب الجمع على الصحيح، وفي غير الجمع كـ "من" و"ما" إلى الواحد، فيقول: من يكرمني أكرمه، ويريد به شخصًا واحدًا. والثالث: يجوز إلى الواحد مطلقًا، جمعًا كان أو غيره (اس، مهد، ٣٧٦، ١٤)

- تخصيص العام ونحوه؛ كتقييد المطلق؛ قد يكون باللفظ وقد يكون بغيره، فغير اللفظ ثلاثة أشياء وهي: ١- النيّة. ٢- والعرف الشرعي. ٣- والعرف الإستعمالي، ويعبّر عنه بالقرينة (اس، مهد، ٣٨٠، ٤)

- إذا حكم على العام بحكم، ثم أفرد منه فردًا وحكم عليه بذلك الحكم بعينه في كلام آخر منفصل عن الأول، فلا يكون إفراده بذلك تخصيصًا للعام، أي حكمًا على باقي أفراده بنقيض ذلك (اس، مهد، ٤١٥، ١٧)

- تخصيص العام أكثر من تأويل الخاص (با، يسر٣، ١٥٩، ٤)

- تخصيص العام في اصطلاح الأصوليين هو تبيين أن مراد الشارع من العام ابتداءً بعض أفراده لا جميعها. أو هو تبيين أن الحكم المتعلّق بالعام هو من ابتداء تشريعه حكم لبعض أفراده (خل، خلص، ١٨٦، ١٤)

- تخصيص العام: هو قصر العام على بعض

أفراده ابتداء على معنى أن مراد الشارع من العام ابتداء بعض أفراده فلا يتأخّر المخصّص وهذا عند الحنفية، أما عند الجمهور فيجوز أن يتأخّر المخصّص بشرط ألا يكون هذا التأخّر تأخّرًا عن وقت العمل فإن تأخّر المخصّص عن وقت العمل كان نسخًا. فإذا كان المقصود من العام جميع أفراده ابتداء ثم طرأت مصلحة اقتضت قصر العام على بعض الأفراد فهذا نسخ جزئي لا تخصيص للعام، لأنه إبطال العمل بحكم العام بالنسبة لبعض أفراده (برد، برص، ٤٠٥، ١)

- اشترط المالكية في المصلحة التي تصلح دليلًا لتخصيص العام، أن تكون قد اقتربت من مستوى "الضرورة" وذلك بأن تشتدّ الحاجة إليها بما يقرب من الضرورة، بحيث لو لم تتحقّق لوقع الناس في ضيق شديد، ومشقّة بالغة غير معتادة، وهذا الوصف يشمل المصلحة الخاصة والعامة (دري، نهج، ٢١٣، ١٣)

- تخصيص العام بكلٍّ من القياس الخاص، والمصلحة المرسلة، نوع من معارضة النص بالرأي (دري، نهج، ٦٢٣، ١٢)

- تخصيص العام على نحوين: ١- أن يقترن به مخصّصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلّم كقولنا: أشهد أن لا إله إلا الله. ويسمّى المخصّص (المتّصل). فيكون قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم. وتلحق به - بل هي منه - القرينة الحالية المكتنف بها الكلام الدالّة على إرادة الخصوص، على وجه يصحّ تعويل المتكلّم عليها في بيان مراده. ٢- ألّا يقترن به مخصّصه في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقلّ قبله أو بعده. ويسمّى المخصّص (المنفصل)، فيكون أيضًا قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم، كالأول. فإذن لا فرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلّم، وإنما الفرق بينهما من ناحية أخرى، وهي ناحية انعقاد الظهور في العموم: ففي المتّصل لا ينعقد للكلام ظهور إلّا في الخصوص، وفي المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومه، غير أن الخاص ظهوره أقوى، فيقدّم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النص على الظاهر (مظ، مصف١، ١٣٢، ١٠)

تخصيص العام بالنيّة

- تخصيص العام بالنيّة مقبولة ديانة لا قضاء، وعند الخصاف تصحّ قضاء أيضًا؛ فلو قال: كل امرأة أتزوّجها فهي طالق، ثم قال: نويت من بلدة كذا. لم تصحّ في ظاهر المذهب خلافًا للخصاف. وكذا من غصب دراهم إنسان (نج، نظر، ٥٦، ٢)

تخصيص العلة

- قول من لا يقول بجواز تخصيص العلة فالمانع عنده ثلاثة أقسام: مانع يمنع ابتداء العلة. ومانع يمنع تمامها. ومانع يمنع دوام الحكم (شش، شسا، ٣٧٤، ١٦)

- تخصيص العلة عبارة عن تخلّف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدّعي علة لمانع (بخ، بزد٤، ٥٧، ٦)

- تخصيص العلّة، جوّزه بعضهم، ومنعه الشافعي وجمهور المحقّقين، كما قاله في "المحصول" في الكلام على الإستحسان، قال: وهذا الخلاف هو الخلاف الآتي في القياس، في أنّ

النقض هل يقدح في العلّة أم لا؟ والمختار: أنّه إن كان النقض لمانع لم يقدح، وإلّا قدح (اس، مهد، ٣٦٨، ٩)

- قال ابن برهان في "الأوسط": إنّ الشافعي نصّ على أنّ القول بتخصيص العلّة باطل، وأنّ القاضي قال: لو صحّ عندي أنّ الشافعي قال بتخصيص العلّة ما كنت أعُدُّه من جملة الأصوليين. وذكر صاحب "المعتمد" أنّ في كلام الشافعي جوازه، قال: وذكر أقضى القضاة - يعني عبد الجبّار - في "الشرح" أنّ الشافعي لا يجيز ذلك وإنّما يعدل عن حكم علّة إلى علّة أخرى. والمعلوم من مذهبه أنّه شَرَط في العلّة التأثير حتى لا تنتقض. قلت: وفي كلام الشافعي في "الأم" ما يقتضي الجواز، فإنّه قال: ويَسُنّ سنّةً في نصّ معيّن فيحفظها حافظ وليس يخالفه في معنى، ويجامعه سنّة غيرها لاختلاف الحالين فيحفظ غيره تلك السنّة (زر، بحر٥، ١٣٩، ٤)

- تخصيص العلّة يؤدّي إلى تصويب كل مجتهد لأنّ صحّة الاجتهاد إنّما تثبت بعد تأثيره بسلامته عن المناقضة وفساده بالمناقضة، فإذا جاز تخصيص العلّة أمكن لكل مجتهد إذا ورد عليه نقض في علّته أن يقول خصّصتها بدليل ويتخلّص من النقض فيسلم اجتهاده من الخطاء فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابًا (مل، مرق٢، ٣٤٧، ١٠)

تخصيص العلل

- تخصيص العلل إنّما هو في الأوصاف المؤثّرة في الأحكام لا في العلل التي هي أحكام شرعية كالعقود والفسوخ (تف، وضح٢، ١٣٢، ٣٠)

تخصيص على قصر اللفظ

- التخصيص على قصر اللفظ وإن لم يكن عامًّا كما يطلق عليه عام لتعدّده كعشرة والمسلمين المعهودين وضمائر الجمع، ولا يستقيم تخصيص إلا فيما يستقيم توكيده بكل (حا، تلو٢، ١٣٠، ٤)

تخصيص العموم

- لمّا جاز تخصيص العموم من حيث صلحَ أن يكون اللفظ عبارة عن الباقي بعد التخصيص، جاز أيضًا تخصيص العلل الشرعية، من حيث صلح أن تكون أمارة للباقي بعد التخصيص (جص، فص٤، ٢٦٢، ١٤)

- تخصيص العموم فهو بيان ما لم يرد باللفظ العام (شي، جا، ١٦، ٢٧)

- إنّ مالكًا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليلٍ كان، مِن ظاهر أو معنى. ويستحسن مالك أن يخصّ بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخصّ بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس، ويريان معًا تخصيص القياس ونقض العلّة، ولا يرى الشافعي لعلّة الشرع إذا ثبتت تخصيصًا (شط، وفق٤، ٢٠٩، ١)

- كل شيء هو حجّةٌ في نفسه لا بُدّ من تَخصيصِ العمومِ به، وإنّما الخلافُ في عبارةٍ، أو في وقوعِ ذَلك (م، ذرا، ٢٧٩، ١١)

- أخبار الآحاد لا يَجوز تَخصيصُ العموم بها على كلِّ حالٍ، وقد كانَ جائزًا أن يَتَعَبَّدَ اللهُ - تعالى - بِذلكَ، فَيكونَ واجبًا، غيرَ أنَّه ما تَعَبَّدَنا به (م، ذرا، ٢٨٠، ١٢)

- لا خِلافَ في أنّ كلّ ما هو حجّةٌ في نفسِه يَصِحُّ تَخصيصُ العموم به، وإجماعُ الصَّحابةِ حجّةٌ، فَيَجِبُ التّخصيصُ به. ونحنُ وإن كُنّا نُخالِفُهُم

في تَعليلِ كَونِ ذلكَ حُجَّةً، أو في دليلِه، فالحكمُ لا خِلافَ فيه بَينَنا (م، ذرا، ٢٨٨، ١١)

تخصيص عموم النص

- أقرّ الغزالي كما ترى تخصيص عموم النص بالمصلحة، بل اعتبره محل اتّفاق. والمتأمّل في هذا الكلام يراه لا يختلف شيئًا من حيث المآل والنتيجة عن كلام الشارحين لقاعدة الاستحسان والمصالح المرسلة من رجال المذاهب المشتهرة (زرق، صلح، ٧٠، ١٩)

تخصيص العموم بالعادة

- تخصيصُ العموم بالعادة بمعنى قَصْره على العمل المعتاد كثيرُ المنفعة، وكذا قَصْره على الأعيان التي كان الفعل معتادًا فيها زَمَنَ التكلم (تي، سود، ١٢٥، ٥)

تخصيص القرآن بخبر الواحد

- يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد وقال به الأئمة الأربعة وبالمتواتر اتفاقًا، ابن أبان إن كان خصّ بقطعي، الكرخي إن كان خصّ بمنفصل، القاضي بالوقف. لنا أنهم خصّوا وأحلّ لكم بقوله عليه الصلاة والسلام "ولا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها" (حا، تلو٢، ١٤٩، ٧)

تخصيص يغير دلالة العام

- التخصيص يغيّر دلالة العام وبيان التغيير لا يجوز تراخيه عن المبين. بخلاف النسخ فإنه بيان تبديل وهو لا يكون إلا متراخيًا (شل، شلص، ٤٢٦، ١٣)

تخفيفات الشرع

- تخفيفات الشرع أنواع: الأول: تخفيف إسقاط كإسقاط العبادات عند وجود أعذارها. الثاني: تخفيف تنقيص: كالقصر في السفر على القول بأنّ الإتمام أصل. وأمّا على قولنا من أنّ القصر أصل والإتمام فُرِض بعده فلا إلّا صورة. الثالث: تخفيف إبدال، كإبدال الوضوء والغسل بالتيمّم، والقيام في الصلاة بالقعود، والاضطجاع والركوع والسجود بالإيماء والصيام بالإطعام. الرابع: تخفيف تقديم؛ كالجمع بعرفات وتقديم الزكاة على الحول وزكاة الفطر في رمضان، .... الخامس: تخفيف تأخير كالجمع بمزدلفة، وتأخير رمضان للمريض والمسافر، وتأخير الصلاة عن وقتها في حق مشتغل بإنقاذ غريق ونحوه. السادس: تخفيف ترخيص، كصلاة المستجمر مع بقية النجو، وشرب الخمر للغصّة. السابع: تخفيف تغيير؛ كتغيير نظم الصلاة للخوف والله أعلم (نج، نظر، ٩٢، ٤)

تخيير

- التخيير عبارة عن تفويض المشيئة إلى المخيّر وتمليكه منه (سر، صوس١، ١٢٢، ٢٣)
- الأمر والنهي ضدّان بينهما واسطة لا يتعلّق بها أمر ولا نهي، وإنّما يتعلّق بها التخيير (شط، عصم٢، ٣٠٦، ١٩)
- لفظ التخيير مفهومٌ منه قصدُ الشارع إلى تقرير الإذن في طرفي الفعل والترك، وأنّهما على سواء في قصد (شط، وفق١، ١٤٦، ١)
- أفعال المكلّفين من حيث هم مكلَّفون إمّا أن تكون بجملتها داخلةً تحت خطاب التكليف وهو الإقتضاءُ أو التخييرُ أو لا تكون بجملتها

داخلةً، فإن كانت بجملتها داخلة فلا زائدَ على الأحكام الخمسة وهو المطلوب. وإن لم تكن داخلة بجملتها لزم أن يكون بعض المكلّفين خارجًا عن حكم خطاب التكليف ولو في وقت أو حالة مّا. لكن ذلك باطل لأنّا فرضناه مكلّفًا فلا يصحّ خروجه فلا زائد على الأحكام الخمسة (شط، وفق١، ١٦٦، ١٧)

- الإقتضاء أو التخيير لازم للمكلّف من حيث هو مكلّف، عرف المعنى لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه؛ بخلاف اعتبار المصالح فإنّه لازم، فإنّه عبد مكلّف، فإذا أمره سيّده لزمه امتثال أمره باتّفاق العقلاء؛ بخلاف المصلحة فإنّ اعتبارها غير لازم له من حيث هو عبد مكلّف على رأي المحقّقين (شط، وفق٢، ٣١٠، ٦)

- منع بعض الفقهاء المتأخّرين التخيير بين الشيء وبعضه (زر، بحر١، ٢٠٠، ٣)

- وجوب الأشياء على المكلّف قد يكون على التخيير، وقد يكون على الترتيب. أما الأول: فقد يكون الجمع بينهما حرامًا كالتزويج من الكُفْئَيْن، وقد يكون مباحًا كستر العورة بثوب بعد ثوب، وقد يكون ندبًا، كخصال الكفارة ... وأما الثاني: فقد يكون الجمع حرامًا كالمضطرّ الواحد مذكاة وميتة كذا مثله في "المحصول"، وفيه نظر، لأنّ الحرام إنّما هو أكل الميتة، إذ لا تدخل المذكاة في الحرمة، وتحريم الجمع إنّما يكون لعلّة دائرة بين المفردين. وقد يكون مباحًا، ومثّله في "المحصول" بالوضوء والتيمّم وغُلِّط، لأنّ التيمّم يختصّ بحال العجز (زر، بحر١، ٢٠٣، ٣)

- التخيير إباحة الفعل والترك (مل، مرق١، ٣٢، ١٧)

- الحكم هو الخطاب المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فيتناول اقتضاء الوجود واقتضاء العدم إما مع الجزم أو مع جواز الترك فيدخل في هذا الواجب والمحظور والمندوب والمكروه. وأما التخيير فهو الإباحة وأما الوضع فهو السبب والشرط والمانع، فالأحكام التكليفية خمسة لأن الخطاب إما أن يكون جازمًا أو لا يكون جازمًا فإن كان جازمًا فإما أن يكون طلب الفعل وهو الإيجاب أو طلب الترك وهو التحريم وإن كان غير جازم فالطرفان إما أن يكونا على السوية وهو الإباحة أو يترجّح جانب الوجود وهو الندب أو يترجّح جانب الترك وهو الكراهة، فكانت الأحكام ثمانية خمسة تكليفية وثلاثة وضعية، وتسمية الخمسة تكليفية تغليب إذ لا تكليف في الإباحة بل ولا في الندب والكراهة التنزيهية عند الجمهور، وسمّيت الثلاثة وضعية لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية وجودًا وانتفاء (شو، فح، ٦، ٧)

- التخيير إباحة الفعل أو الترك للمكلّف دون ترجيح لأحد الجانبين على الآخر (برد، برص، ٥١، ١٠)

- معنى التخيير بمقتضى هذا الدليل الخاص أن كل واحد من المتعارضين منجز للواقع على تقدير إصابته للواقع ومعذر للمكلّف على تقدير الخطأ، وهذا هو معنى الجعل الجديد ... فللمكلّف أن يختار ما يشاء منهما فإن أصاب الواقع فقد تنجز به وإلا فهو معذور. وهذا بخلاف ما لو كنا نحن والأدلّة العامة، فإنه لا منجزية لأحدهما غير المعيّن ولا معذرية له (مظ، مصف٢، ٢٠٩، ١٧)

- التخيير. التسوية بين فعل الشيء وتركه من غير

ترجيح لواحد منهما (شل، شلص، ٥٣، ١٧)
- الاقتضاء والتخيير. والاقتضاء هو ما اقتضى طلب الفعل أو الكفّ عنه. بينما التخيير بمعنى الاختيار بين أمرين (عج، أصل، ٥٧، ٦)

تخيير في الوجوب
- أن تتساوى الأشياء في الرتبة من جهة التخيير في الوجوب والندب والإباحة، وسواء كانت متضادّة أو مختلفة، فلا يجوز التخيير بين قبيح ومباح، ولا بين واجب ومندوب، وإلّا لانقلب أحدهما الآخر. ولا بين حرام وواجب فإنّ التخيير بين التحريم ونقيضه يرفع التحريم، والتخيير بين الواجب وتركه يرفع الوجوب (زر، بحر١، ١٩٧، ١٤)

تدبّر
- (الكتاب) هو (القرآن) تعريفًا (لفظيًّا) فإنّهما مترادفان عرفًا، غير أنّ القرآن أشهر (وهو) أي القرآن (اللفظ العربي المنزّل للتدبّر والتذكّر المتواتر) فاللفظ جنس يعمّ الكتب السماوية وغيرها، والعربيّ يخرج غير العربي من الكتب السماوية وغيرها، والمنزّل بلسان جبريل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج ما ليس بمنزّل من العربيّ. وقوله للتدبّر والتذكّر لزيادة التوضيح، والتدبّر: التفهّم للاطلاع على ما يتبع ظاهره من التأويلات الصحيحة، والمعاني المستنبطة من الأحكام الأصلية والفرعية، والحكم الإلهية إلى غير ذلك، والتذكّر الاتّعاظ بقصصه، وأمثاله، ودلائله الدالّة على وجود الصانع الخبير، ووحدانيته، وكمال قدرته، ولزوم التجافي عن دار الغرور، والتهيّؤ لدار السرور، ونحو ذلك (با، يسر٣، ٣، ٢٧)

تدليس
- التدليس أن يُروى عن أخر لقيه، ويُوهم السامع منه أنه سماع، ولا يكون قد سمِعَه منه، وإنما سمِعَه من غيره، فيقول: قال فلان، وذكر فلان، ونحو ذلك (جص، فص٣، ١٨٩، ٣)
- الخبرُ المجهول: ما لا يعرف حال رواته أو حقيقتهم. والتدليس فيه: أن يطلقه الراوي عمن عاصره ولم يسمعه منه. وهو مثلُ أن تقول: حدَّث فلان، أو عن فلان أنّه أخبر أو قال: ولا يقول: أخبرني أو حدّثني أو سمعته يقول. فهذا لا يمكن تكذيبُه قطعًا، وفيه اتّهام أنّه سمعه ممن يجهل خباياه (جون، جهك، ٥٦، ١٦)
- التدليس في المتن هو الذي يسمّيه أصحاب الحديث بالمدرج، وهو أن يدرج في كلام النبي صلى الله عليه وسلم كلام غيره، فيظنّ السامع أنّ الجميع من كلام النبي صلى الله عليه وسلم (زر، بحر٤، ٣١٠، ٥)
- التدليس وفسّره بقوله إيهام الرواية عن المعاصر الأعلى سواء لقيه أو لا سماعًا منه بحذف المعاصر الأدنى سواء كان شيخه أو شيخ شيخه أو كليهما فصاعدًا بنحو عن فلان، وقال فلان أو وصف شيخه بمتعدّد بأن يسمّيه أو يكنّيه أو ينسبه إلى قبيلة أو بلد أو صنعة أو غيرها أو يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف ويفعل هذا الموهم أو الواصف ذلك لإيهام العلو في السند أو لصغر سن المحذوف عن سن الراوي أو لتأخّر وفائه ومشاركة من دونه فيه على التقدير الأول والكثرة في الشيوخ على التقدير الثاني لما فيه من إيهام أنّه غيره (أم، قرر٢، ٢٥٣، ٣٥)

- التدليس ليس في الاصطلاح على ثلاثة أقسام الأول التدليس في الإسناد وهو أن يسقط اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقي إلى شيخ شيخه أو من فوقه فيسند ذلك الحديث إليه بلفظ يوهم ذلك اللفظ أنّه سمعه منه مع أنّه لم يسمع منه، نحو عن فلان أو قال فلان، وإنّما يكون تدليسًا إذا كان المدلّس قد عاصر المروي عنه أو لقيه ولم يسمع منه أو سمع منه ولكن لم يسمع منه ذلك الحديث الذي دلّسه عنه لأنّ إيهام الوصل إنّما يكون بالمعاصرة. والثاني التدليس للشيوخ وهو أن يصف المدلّس شيخه الذي سمع ذلك الحديث منه بوصف لا يعرف به من اسم أو كنية أو نسبته إلى قبيلة أو بلد أو صنعة أو نحو ذلك كي يوعر الطريق إلى معرفة السامع. والثالث تدليس التسوية وهو أن يروي حديثًا عن شيخ ثقة وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيأتي المدلّس الذي سمع الحديث من الثقة الأول فيسقط الضعيف الذي في السند ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني بلفظ محتمل فيسوّي الإسناد كلّه ثقاة. فالتدليس اللازم فيما نحن فيه أعني أنّه لو لم يكن عدلًا لكان القطع تدليسًا بالقسم الثالث أنسب. الثاني أنّ الكلام في إرسال من لو أسند إلى غيره لا يظنّ به الكذب على من روى عنه فلان لا يظنّ به كذب على الرسول عليه السلام أولى (مل، مرق٢، ٢١٦، ٢٤)

- التدليس ... (إيهام الرواية عن المعاصر الأعلى) سماعًا منه سواء لقيه أو لا بحذف المعاصر الأدنى سواء كان شيخه أو شيخ شيخه فصاعدًا نحو قال فلان (أو وصف شيخه بمتعدّد) بأن يسمّيه تارة ويكنّيه أخرى أو ينسبه إلى قبيلة أو بلد أو صنعة أو يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف، ويفعل هكذا (لإيهام العلوّ) في السند، أو لصغر سنّ المحذوف عن سنّ الراوي، أو لتأخّر وفاته ومشاركته من دونه فيه على التقدير الأوّل (والكثرة) في الشيوخ على التقدير الثاني لما فيه من إيهام أنّه غيره فغير قادح (با، يسر٣، ٥٦، ١٥)

- التدليس ترك اسم من يروى عنه وذكر اسم من روى عنه شيخه (عا، نسم، ١٣٢، ٢٣)

- التدليس في المتن أو في الإسناد وهما أنواع والحاصل أن من كان ثقة واشتهر بالتدليس فلا يقبل إلا إذا قال حدّثنا أو أخبرنا أو سمعت لا إذا لم يقل كذلك لاحتمال أن يكون قد أسقط من لا تقوم الحجّة بمثله. (ومنها ما هو في المخبر عنه) وهو مدلول الخبر. وهو أقسام. الأول أن لا يستحيل وجوده في العقل فإن أحاله العقل ردّ. الثاني أن لا يكون مخالفًا لنص مقطوع به على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال. الثالث أن لا يكون مخالفًا لإجماع الأمة عند من يقول بأنه حجّة قطعية (صد، أمل، ٥٨، ١٣)

تدليس الرواة

- (تدليس الرواة) أن يكون في إبدال الأسماء بغيرها كما يقول عن اسم زيد بن خالد عمرو بن بكر، فهو كذب يرد به حديثه (زر، بحر٤، ٣١٠، ١٢)

- (تدليس الرواة) أن يكون التدليس في إطراح اسم الراوي الأقرب وإضافة الحديث إلى من هو أبعد منه (زر، بحر٤، ٣١٠، ٢١)

تدليس في الإسناد

- التدليس في الإسناد فهو على أنواع: (أحدها)

أن يكون في إبدال الأسماء فيعبّر عن الراوي وعن أبيه بغير اسميهما وهذا نوع من الكذب. (وثانيها) أن يسمّيه بتسمية غير مشهورة فيظنّ السامع أنه رجل آخر غير من قصده الراوي وذلك مثل من يكون مشهورًا باسمه فيذكره الراوي بكنيته أو العكس إيهامًا للمروي له بأنه رجل آخر غير ذلك الرجل، فإن كان مقصد الراوي بذلك التغرير على السامع بأن المروي عنه غير ذلك الرجل فلا يخلو إما أن يكون ذلك الرجل المروي عنه ضعيفًا وكان العدول إلى غير المشهور من اسمه أو كنيته ليظنّ السامع أنه رجل آخر غير ذلك الضعيف، فهذا التدليس قادح في عدالة الراوي، وإما أن يكون مقصد الراوي مجرّد الأغراب على السامع مع كون المروي عنه عدلًا، على كل حال فليس هذا النوع من التدليس بجرح كما قال ابن الصلاح وابن السمعاني، وقال أبو الفتح بن برهان هو جرح. (وثالثها) أن يكون التدليس باطراح اسم الراوي الأقرب وإضافة الرواية إلى من هو أبعد منه مثل أن يترك شيخه ويروي الحديث عن شيخ شيخه فإن كان المتروك ضعيفًا فذلك من الخيانة في الرواية ولا يفعله إلا من ليس بكامل العدالة وإن كان المتروك ثقة وترك ذكره لغرض من الأغراض التي لا تنافي الأمانة والصدق ولا تتضمّن التغرير على السامع فلا يكون ذلك قادحًا في عدالة الراوي، لكن إذا جاء في الرواية بصيغة محتملة نحو أن يقول قال فلان أو روي عن فلان أو نحو ذلك، أما لو قال حدّثنا فلان أو أخبرنا وهو لم يحدث ولم يخبره بل الذي حدّثه أو أخبره هو من ترك ذكره فذلك كذب يقدح في عدالته (شو، فح، ٥٢، ١٢)

تدليس في المتن

- التدليس في المتن فهو أن يزيد في كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كلام غيره فيظنّ السامع أن الجميع من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (شو، فح، ٥٢، ١٠)

تذكّر

- التذكّر وضدّه السهو (كل، كف١، ٢٢، ٣)
- (الكتاب) هو (القرآن) تعريفًا (لفظيًّا) فإنّهما مترادفان عرفًا، غير أنّ القرآن أشهر (وهو) أي القرآن (اللفظ العربي المنزّل للتدبّر والتذكّر المتواتر) فاللفظ جنس يعمّ الكتب السماوية وغيرها، والعربيّ يخرج غير العربي من الكتب السماوية وغيرها، والمنزّل بلسان جبريل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج ما ليس بمنزّل من العربيّ. وقوله للتدبّر والتذكّر لزيادة التوضيح، والتدبّر: التفهّم للاطلاع على ما يتبع ظاهره من التأويلات الصحيحة، والمعاني المستنبطة من الأحكام الأصلية والفرعية، والحكم الإلهية إلى غير ذلك، والتذكّر الاتّعاظ بقصصه، وأمثاله، ودلائله الدالّة على وجود الصانع الخبير، ووحدانيته، وكمال قدرته، ولزوم التجافي عن دار الغرور، والتهيّئ لدار السرور، ونحو ذلك (با، يسر٣، ٤، ٢)

تذكير

- اللفظ المختصّ بالذكور لا يتناول الإناث وبالعكس، وغير المختصّ إن لم تتميّز الإناث عن الذكور بعلامة كمن يتناولهما بدليل دخولهما فيه لو ذكر في وصيةٍ أو توكيلٍ أو تعليقٍ. وقيل: لا لقول العرب من منه؟ وهو

ضعيف. لأنه وإن كان جائزًا لكنهم اتفقوا على استعمال (مَنْ) فيهما. وإن تميّز: فما فيه علامة الإناث لا يتناول الذكور. وما لا علامة فيه لا يتناول الإناث، لأن الجمع تضعيف الواحد. وأنه لا يتناول الأنثى فكذا الجمع. وقيل يتناولهن لاتفاق النحاة على أن التذكير يغلب التأنيث وهو ضعيف. إذ مرادهم أنه متى أريد التعبير عن الفريقين بلفظ واحد كان التذكير (رم، تحص١، ٣٦٠، ١٣)

تراجيح

- (التراجيح): جمع ترجيح على خلاف القياس في جمع المصدر، إذ جمعه ترجيحات. والمقصود منه المصدر بمعنى الفاعل، أي المرجّح. وإنما جاءوا به على صيغة الجمع دون (التعادل)، لأن المرجّحات بين الدليلين المتعارضين متعدّدة، والتعادل لا يكون إلا في فرض واحد، وهو فرض فقدان كل المرجحات (مظ، مصف٢، ١٨٥، ٥)

تراخ

- التراخي - تأخير انفاذ الواجب وحكم أوامر الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم كلها على الفور، إلا أن يأتي نص بإباحة التراخي في شيء ما فيوقف عنده (حز، حكا١، ٥٠، ١٨)

ترادف

- الترادف مأخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين على دابّة واحدة، وفي الاصطلاح ما قاله المصنّف. فقوله توالي الألفاظ جنس دخل فيه الترادف وغيره، وتوالي الألفاظ هو تتابعها لأنّ اللفظ الثاني تبع الأول في مدلوله وإنّما عبّر بذلك ولم يعبّر بالألفاظ المتوالية لأنّه شرع في حدّ المعنى، وهو الترادف لا في حدّ اللفظ وهو المترادف (اس، مهس١، ٢٨٧، ١)

- الترادف وهو مشتق من مرادفة البهيمة، وهي حملها اثنين أو أكثر على ظهرها وردفها. وفي الاصطلاح: هو الألفاظ المفردة الدالّة على شيء واحد باعتبار واحد. واحترز بالمفردة عن دلالة الاسم والحدّ، فإنّهما يدلّان على شيء واحد، وليسا مترادفين، لأنّ الحدّ مركّب (زر، بحر٢، ١٠٥، ١)

- اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، وهو القياس الذي يجب أن تكون عليه الألفاظ، لأنّ بذلك تنفصل المعاني ولا تلتبس، واختلاف اللفظين والمعنى واحد وهو الترادف، وعكسه الاشتراك، وبقي قسم آخر أهمله الأصوليون، وهو اتّفاق اللفظين واختلاف المعنيين، وهو باب الأضداد (زر، بحر٢، ١٤٩، ٥)

- الترادف توارد كلمتين فصاعدًا في الدلالة على الانفراد بأصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة، فخرج بقيد الانفراد توارد التابع والمتبوع وبأصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة، فخرج بقيد الانفراد توارد التابع والمتبوع وبأصل الوضع توارد الكلمات الدالّة مجازًا على معنى واحد من جهة واحدة، فخرج بقيد الانفراد توارد التابع والمتبوع، وبأصل الوضع توارد الكلمات الدالّة مجازًا على وجه معنى واحد، والدالّة بعضها مجازًا وبعضها حقيقة، وبوحدة المعنى التأكيد والمؤكّد، وبوحدة الجهة الحدّ والمحدود كالإنسان، والحيوان الناطق لاختلاف معناهما من حيث الإجمال والتفصيل (با، يسرا، ١٧٥، ١٧)

- الترادف هو توالي الألفاظ المفردة الدالّة على

مسمّى واحد باعتبار معنى واحد فيخرج عن هذا دلالة اللفظين على مسمّى واحد لا باعتبار واحد بل باعتبار صفتين: كالصارم والمهند، أو باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق. والفرق بين الأسماء المترادفة والأسماء المؤكّدة أن المترادفة تفيد فائدة واحدة من غير تفاوت أصلًا وأما المؤكّدة فإن الاسم الذي وقع به التأكيد يفيد تقوية المؤكّد أو رفع توهّم التجوّز أو السهو أو عدم الشمول (شو، فح، ١٧، ٣٠)

- الترادف وهو توالي الألفاظ المفردة الدالّة على مسمّى واحد باعتبار معنى واحد فيخرج عن هذا دلالة اللفظين على شيء واحد لا باعتبار واحد بل باعتبار صفتين كالصارم والمهند أو باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق، والفرق بين الأسماء المترادفة والأسماء المؤكّدة أن المترادفة تفيد فائدة واحدة من غير تفاوت أصلًا وأما المؤكّدة فإن الإسم الذي وقع به التأكيد يفيد تقوية المؤكّد أو دفع التجوّز أو السهو أو عدم شمول. وقد ذهب الجمهور إلى إثبات الترادف في اللغة العربية وهو الحق وسببه إما تعدّد الواضع أو توسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله وهو المسمّى عند أهل البيان بالافتنان أو تسهيل مجال النظم والنظر وأنواع البديع، ولم يأت المانعون لوقوعه في اللغة بحجّة مقبولة في مقابلة ما هو معلوم بالضرورة من وقوع الترادف في لغة العرب مثل الأسد والليث والحنطة والقمح والجلوس والقعود وهذا كثير جدًّا (صد، أمل، ١٢، ٧)

ترادف خلاف الأصل

- الترادف خلاف الأصل فإذا دار اللفظ بين كونه مترادفًا أو متباينًا فحمله على المتباين أولى، لأنّ القصد الإفهام فمتى حصل بالواحد لم يحتج إلى الأكثر، لئلّا يلزم تعريف المعرّف، ولأنّه يوجب المشقّة في حفظ تلك الألفاظ (زر، بحر٢، ١٠٨، ١٥)

ترتّب

- في الترتّب لو فرض محالًا إمكان الجمع بين الضدّين فإنه لا يكون المطلوب إلا الأهم ولا يقع المهم في هذا الحال على صفة المطلوبية أبدًا، لأن طلبه حسب الفرض مشروط بترك الأهم فمع فعله لا يكون مطلوبًا (مظ، مصف١، ٢٧٧، ٢٣)
- معنى الترتّب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهم بترك الأهم، وهذا الاشتراط حاصل فعلًا بمقتضى الدليلين، مع ضمّ حكم العقل بعدم إمكان الجمع بين امتثالهما معًا، وبتقديم الراجح على المرجوح الذي لا يرفع إلا إطلاق دليل المهم، فيبقى أصل دليل الأمر بالأهم على حاله في صورة ترك الأهم فيكون الأمر الذي يتضمّنه الدليل مشروطًا بترك الأهم (مظ، مصف١، ٢٧٨، ١٢)

ترتيب

- وجوب الأشياء على المكلّف قد يكون على التخيير، وقد يكون على الترتيب. أما الأول: فقد يكون الجمع بينهما حرامًا كالتزويج من الكُفْئَيْن، وقد يكون مباحًا كستر العورة بثوب بعد ثوب، وقد يكون ندبًا، كخصال الكفارة . . . وأما الثاني: فقد يكون الجمع حرامًا كالمضطرّ الواحد مذكاة وميتة كذا مثله في "المحصول"، وفيه نظر، لأنّ الحرام إنّما هو

أكل الميتة، إذ لا تدخل المذكاة في الحرمة، وتحريم الجمع إنّما يكون لعلّة دائرة بين المفردين. وقد يكون مباحًا، ومثّله في "المحصول" بالوضوء والتيمّم وغُلِّط، لأنّ التيمّم يختصّ بحال العجز (زر، بحرا، ٢٠٣، ٣)

- الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الأشياء المتعدّدة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة إلى البعض بالتقديم والتأخير في الرتبة العقلية بخلاف التأليف، فإنّه جعل الأشياء المتعدّدة بحيث يطلق عليها اسم الواحد سواء كان لبعضها نسبة إلى بعض بالتقديم والتأخير أم لا فهو أعمّ من الترتيب، فلا يكون فيه إشارة ناصة على هذا المطلوب (أم، قورا، ١٥، ٢٢)

ترتيب السور

- ترتيب السور فقد قيل: إنه باجتهاد الصحابة واستدلّ عليه باختلاف المصاحف في ترتيب السور. وهذا - إن صحّ - لا يدلّ على هذه الدعوى. لأن تلك المصاحف كانت خاصة بأصحابها من كتّاب الوحي كتبوها لأنفسهم ليكون القرآن عندهم مكتوبًا مجموعًا لا ليقرأ الناس فيها. ولأن أصحاب هذه المصاحف حفظوا القرآن على عهد رسول الله مرتّبًا ترتيبه الإلهي، ولم يؤثر عن واحد منهم أنه خالف في ترتيب القراءة، لذلك كان الراجح المعول عليه هو أن ترتيبها توقيفي كترتيب الآيات، لأن الذين حضروا العرضة الأخيرة للقرآن بين جبريل ورسول الله شهدوا بأن ترتيب السور فيها كان على هذا الوضع الذي استقرّ عليه أمر القرآن في قراءته في كتابته وفي مصحف عثمان (شل، شلص، ٨٢، ٣)

ترجّح العلة

- ترجّح العلّة (المتّفق على تعليل أصلها) المأخوذة منه لضعف مقابلها بالخلاف فيه، (و)العلّة (الموافقة لأصول) شرعية (على الموافقة لواحد) لأنّ الأولى أقوى بكثرة ما يشهد لها، (وكذا) ترجّح العلّة (الموافقة لعلّة أخرى) في الأصحّ وقيل لا كالخلاف في الترجيح بكثرة الأدلّة والترجيح من زيادتي (نص، لب، ١٤٦، ١٣)

ترجّي

- أقسام الإنشاء: القَسَم، والأوامر، والنواهي، والترجّي، والتمنّي، والعرض، والتحضيض. والفرق بين هذين الأخيرين: أنّ العرض طلب بلين، بخلاف التحضيض، والفرق بين الترجّي والتمنّي أنّ الترجّي لا يكون في المستحيلات، والتمنّي يكون فيها وفي الممكنات. وقال التَّنوخي في "الأقصى القريب": المتمنّي يكون متشوقًا للنفس، والمرجو قد لا يكون كذلك، ويكون المرجوّ متوقّعًا، والمتمنَّى قد لا يكون كذلك، فالترجّي أعمّ من التمنّي من وجه (زر، بحر٤، ٢٢٨، ٧)
- الفرق بين التمنّي والترجّي أنّ التمنّي يكون في الممتنعات والممكنات التي لا طماعية في وقوعها كعود الشباب، ووجدان كنز في مكان، والترجّي ما يكون في الممكنات التي فيها طماعية الوقوع (بد، بدخ١، ٢٦٠، ٣)
- الترجّي للشيء طالب له، فالطلب لازم (بد، بدخ٢، ٣٢٢، ٢٣)

ترجيح

- الترجيح، فهو الشروع في تقوية أحد الطريقين

على الآخر (بص، مع٢، ٨٤٤، ١٦)

- الفائدة في الترجيح، فهي أن يقوى الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما. ولذلك لا يصحّ الترجيح بين الأدلة، لأنها لا تتعارض. لأن تعارضها موقوف على تنافي مدلولاتها. وفي تعارضها ثبوت مدلولاتها على تنافيها. ولأن الأدلة لا تقتضي الظن (بص، مع٢، ٨٤٥، ١)

- الترجيحُ: بيانُ مزية أحدِ الدليلين على الآخر (بج، حكف١، ٥٣، ٨)

- التّرجيح في أخبار الآحاد يُراد لقوة غلبة الظَّنِّ بأحد الخبرين عندَ تعارضهما. والدَّليل على ذلك: إجماع السَّلف على تقديم بعض أخبار الآحاد على بعض (بج، حكف٢، ٦٤٥، ٩)

- الترجيح: فهو التمييل. وقيل: هو تقوية أحد المتعارضين. وقيل: هو التسبيق لأحد المتعارضين. وقيل: هو التفويت لأحد المتنافيين. وقيل: هو تغليب أحد المتقابلين (جون، جهك، ٦٩، ١٣)

- الدليل على صحّته وثبوته (الترجيح) - في الجملة - ما تقرّر من اتّفاق العقلاء والعلماء على تقديم الأمر على غيره بفضيلة يَختصّ بها أحدهما: ألا تراهم - يُؤثّرون أقرب الأُمور إلى المطلوب عند الاشتباه وأخصّها بالصواب عند الالتباس؛ فيقدِّمون في مهماتهم تدبيرَ أحسنْ الناس رأيًا وفي معرفة ما غاب عن حواسهم: أصدقَهم خبرًا، وأوثقهم قولًا، وأسدَّهم حالًا - وما هذا إلّا صَرْف الترجيح (جون، جهك، ٤٤٠، ٧)

- لسنا بالترجيح نثبت موضع المنازعة؛ لكنّا نقدِّم به عند التعارض في الأدلّة بعضًا فيسقط به سواها؛ لاختصاصه بزيادة انفرد عنها ما عارضه (جون، جهك، ٤٤٣، ٨)

- إذا لم يكن الترجيح في نفسه دلالة؛ كيف صير ما ليس بدلالة عند التعارض دلالة؟ قيل: الترجيح ليس يُصيِّر ما ليس بدلالة؛ لكن عند التعارض التبس عَين الحجّة بما ليس بحجّة؛ والترجيح زيادة انضافت إلى أحد المتقابلين، وصار وصفًا فيه؛ فأخرج الآخر عن أن يقابله؛ فسقط ما يوهم مقابلته له؛ فبقي دلالة بلا مقابل يقدّم به قولُ صاحبها (جون، جهك، ٤٤٤، ٦)

- الترجيح كالتزكية والمزكّى لا بدّ من أن يكون في موضع الحجّة، وإن لم يكن في إثبات المدّعى فيه حجّة (جون، جهك، ٤٤٦، ١٧)

- الاستحسان، فإن كان المراد به المشهور من مذاهب أهل الكوفة فلا يصلح للترجيح (جون، جهك، ٤٤٧، ١٥)

- الوصف الذي به يختصّ الترجيح مختصّ بماذا؟ بالحكم أو بالدليل، أو بالمستدلّ؟ قيل: لا بدّ من أن يكون للترجيح تأثير وتعلّق بالحكم، أو بأحد الدليلين؛ فهذا وجه اختصاصه بكونه ترجيحًا لما هو ترجيح له؛ فبعد هذا يجوز أن يكون نصفه في الدليل أو نصفه في ناصب الدليل أو نصفه يكون في تأويل الدليل. واعلم أنّ الترجيح لا يدخل فيما يوجب العلم والقطع؛ وإنّما يدخل فيما يوجب العمل دون العلم؛ لأنّ دخوله عند التعارض للتقديم، وما طُلب فيه العلم استحال فيه التعارض حتى إذا حصل التعارض عُلم أنّ الدليل غيرهما. وأيضًا فإنّ الترجيح لتغليب الظنّ وذلك محال فيما كلّف فيه العلم. وأيضًا فإنّ الترجيح لتقريب الأمارة إلى المطلوب، وما يُطلب فيه القطع لا يُكتفى فيه بالتقريب (جون، جهك، ٤٤٩، ٥)

- الترجيح في أدلّة الأحكام إذا وقع فيها التعارض بالاستعمال والترتيب؛ فإن كان في نَصّيْن لا يمكن ترتيبهما فإنْ عُلِم التاريخ فيهما نُسِخَ المتقدّم منهما بالمتأخّر؛ وإن لم يعلم التاريخ وكانا من القرآن: أحدهما مكّي، والآخر مدنيّ: قدم المدني على المكّي؛ لأنّ نسخ الكتاب بالمدنيات أكثر من نسخ المدنيّ بالمكّي. ولأنّ المكّي أقرب إلى كونه منسوخًا بالمدنيّ. وإن كانا من الآثار عن النبي عليه السلام ولم يعلم فيهما التاريخ وكان أحد الراويين متقدمّ الإسلام؛ والآخر تأخّر إسلامه عنه: قدم رواية متأخّر الإسلام لأنّه أقرب إلى كونه ناسخًا؛ ولأنّ الغالب أنّه سمع منه صلى الله عليه آخِرًا (جون، جهك، ٤٥١، ١٥)

- اختلفوا في المتقابلين هل يقع الترجيح لأقدمهما على الآخر بالنفي والإثبات؟ فمنهم من قال: الإثبات أوْلى من النفي في الألفاظ دون العلل. ومنهم من قال: الإثبات فيهما جميعًا أوْلى من النفي. ومنهم من قال: النفي في الجميع أوْلى من الإثبات (جون، جهك، ٤٧٢، ٨)

- قد يقع الترجيح لأحد التعليق على الآخر بالظاهر والواجب (جون، جهك، ٤٩٠، ٦)

- قد يكون القياس بحيث يكون الفرع بالحكم أوْلى من الأصل في ذلك الحكم ويسمّى ذلك-: قياس الأولى. ويكون ذلك من جملة قياس معنى الأصل؛ لكنّه يتقدّم في الترجيح على كل قياس (جون، جهك، ٤٩٤، ١٦)

- الترجيح يطلب لإحدى العلّتين عند تعارضهما، ولا يبيّن تعارضهما إلّا وتكون كل واحد منهما مما يمكن عكسها في أصل الأخرى فتتضمّن كل واحدة منهما الجمع والفرق -: جمع بين أصلها وفرعها - وفرّق فيما يعارضها بين أصلها وفرعها؛ فإذا وجُد هذا تحقّق التعارض بينهما حينئذٍ طلب الترجيح لتقديم أحدهما - والترجيح ابتداء قط لا يجب إلّا على المستوفي (جون، جهك، ٥١٥، ٤)

- متى ضاق عليك باب الترجيح فانظر في أُصول العلل، فتجعل الأصول أوصافًا، والأوصاف في بعضها أُصولًا، فتنهال عليك العلل والفروق، فتنفتح عليك أبواب الترجيح أيضًا، ويمكنك أن يحصل لك الترجيح بالنظر في أوصاف الأُصول (جون، جهك، ٥٢٢، ١٨)

- الترجيح لغةً إظهار فضل في أحد جانبي المعادلة وصفًا لا أصلًا، فيكون عبارة عن مماثلة يتحقّق بها التعارض، ثم يظهر في أحد الجانبين زيادة على وجه لا تقوم تلك الزيادة بنفسها فيما تحصل به المعارضة أو تثبت به المماثلة بين الشيئين (سر، صوس٢، ٢٤٩، ١٤)

- ما يقع به الترجيح في الحاصل أربعة: أحدها قوة الأثر، والثاني قوة الثبات على الحكم المشهود به، والثالث كثرة الأصول، والرابع عدم الحكم عند عدم العلة (سر، صوس٢، ٢٥٣، ٢)

- (الترجيح) ترجيح أمارة على أمارة في مظان الظنون (غز، من، ٤٢٦، ٥)

- الترجيح على ضربين: ترجيح يرجع إلى الإسناد، وترجيح يرجع إلى المتن. فأما الترجيح في الإسناد: فيكون بكثرة الرواة، وبأحوال الرواة. والترجيح في المتن: بما يرجع إلى لفظ الخبر، وبألّا يرجع إلى لفظه

(كلو، تم٣، ٢٠٢، ٦)

- الترجيح: تقوية إحدى العلتين على الأخرى، ولا يصحّ الترجيح بينهما إلا أن تكون كل واحدة منهما طريقًا للحكم لو انفردت، لأنه لا يصحّ ترجيح طريق على ما ليس بطريق (كلو، تم٤، ٢٢٦، ٢)

- الترجيحُ فعبارةٌ عن اقترانِ أحدِ الصَّالِحَين للدلالةِ على المطلوبِ، مع تعارُضِهما بما يُوجِبُ العملَ بِهِ وإهمالَ الآخر. فقولنا (اقتران أحدِ الصَّالِحَين) احترازٌ عمَّا ليسا بصالحين للدلالةِ، أو أحدُهما صالحٌ، والآخرُ ليس بصالحٍ؛ فإنَّ الترجيحَ إنما يكونُ مع تحقُّقِ التعارُضِ، ولا تعارُضَ مع عدَمِ الصلاحِيَةِ للأمرَينِ أو أحدِهما. وقولنا (مع تعارضهما) احترازٌ عن الصالحين اللذَين لا تعارُضَ بينهما، فإنَّ الترجيحَ إنما يطلبُ عند التعارُضِ، لا مع عدمِهِ، وهو عامٌّ للمتعارضَين مع التوافُقِ في الاقتضاء كالعللِ المتعارضةِ في أصلِ القياسِ، كما يأتي، وللمتعارضَين مع التنافي في الاقتضاءِ، كالأدلَّةِ المتعارضةِ في الصوَرِ المختلف فيها نفيًا وإثباتًا. وقولنا (بما يُوجِبُ العملَ بأحدِهما وإهمال الآخر). احترازٌ عمَّا اختصَّ بِهِ أحدُ الدليلين عن الآخرِ من الصفاتِ الذاتيَّةِ أو العَرَضيةِ، ولا مدخلَ لهُ في التقويةِ والترجيحِ (أمد، حكم٤، ٣٢٠، ٦)

- الترجيح إقتران الأمارة بما تقوى به على على معارضها فيجب تقديمها للقطع (حا، تلو٢، ٣٠٩، ٢٧)

- الترجيح تقوية طريق على آخر ليعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر (رم، تحص٢، ٢٥٧، ٤)

- الترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والحرية خلافًا لبعض أهل النظر (نس، كشف٢، ١٠٦، ٨)

- ذهب الجمهور إلى صحّة الترجيح ووجوب العمل بالراجح متمسّكين في ذلك بإجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الأدلّة الظنية على البعض إذا اقترن به ما يقوى به على معارضة (بخ، بزد٤، ١٣٢، ٣)

- الترجيح إنما يقع بين المظنونين لأن الظنون تتفاوت في القوة ولا يتصوّر ذلك في معلومين، إذ ليس بعض العلوم أقوى من بعض وإن كان بعضها أجلى وأقرب حصولًا وأشدّ استغناء عن التأمّل. ولذلك قلنا إذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل إلى الترجيح بل المتأخّر هو الناسخ إن عرف التاريخ وإلا وجب المصير إلى دليل آخر أو التوقّف. ولا في معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم فثبت أن محل الترجيح الدلائل الظنية (بخ، بزد٤، ١٣٢، ١٧)

- الترجيح لغة إظهار الزيادة لأحد المثلين على الآخَر وصفًا لا أصلًا من قولك أرجحت الوزن إذا زِدت جانبَ الموزون حتى مالت كفّته وطفت كفّة السنجات ميلًا لا يبطل معنى الوزن (فصار الترجيح بناءً على المماثلة) فقوله: بناء خبر صار وقائمًا خبر بعد خبر. أو بناء مصدر بمعنى المفعول وقع موقع الحال وقائمًا خبر صار أي صار الترجيح على هذا التفسير الذي ذكرنا مبنيًّا على المماثلة قائمًا بكذا لأنه لما كان عبارة عن فضل أحد المثلين لا بدّ من المماثلة وقيام التعارض ولما كان ذلك الفضل من حيث الوصف لا بدّ من أن يكون قائمًا أي ثابتًا بوصف هو تابع إذ الأوصاف اتّباع للذوات

(بخ، بزد٤، ١٣٣، ١٦)

- أصل الترجيح بالتفسير الذي ذكرناه رجحان الميزان أي هو مأخوذ منه فإنه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفّتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم بها المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدًا في العادة (بخ، بزد٤، ١٣٣، ٢٧)

- (الترجيح) في الشرع عبارة عن إظهار قوة لأحد الدليلين المتعارضين لو انفردت عنه لا تكون حجّة معارضة. وهو معنى قول صاحب "الميزان" الترجيح أن يكون لأحد الدليلين زيادة قوة مع قيام التعارض ظاهرًا وعبارة بعض الأصوليين: إنه تقوية أحد الطريقين على الآخر ليعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر. وفسّره بعضهم بأنه عبارة عن اقتران أحد الصالحين احتراز عما لا يكون أحدهما أو كلاهما صالحي الدلالة. وقوله: مع تعارضهما احْتراز عن الصالحين اللذين لا تعارض بينهما إذ الترجيح إنما يكون مع التعارض لا مع عدمه (بخ، بزد٤، ١٣٤، ١٧)

- المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن إحدى الأمارتين المتعارضتين وقد حصلت قوة الظن في الدليل الذي عارضه دليل آخر مثله في إثبات الحكم فيترجّح على الآخر. ألا ترى أن العلة المنتزعة من أصول تترجّح على المنتزعة من أصل واحد لتقويها بكثرة أصولها بالعلل المنتزعة من أصول وكلها يدلّ على حكم واحد تكون أولى بالترجّح من العلة الواحدة من المنتزعة من أصل واحد لتقويها بكثرتها في أنفسها وكثرة أصولها أيضًا (بخ، بزد٤، ١٣٦، ٦)

- الوجوه التي بها يقع الترجيح على وجه الصحة فأربعة: أحدها الترجيح بقوة الأثر يعني إذا كان أحد القياسين المؤثرين المتعارضين أقوى تأثيرًا من الآخر كان راجحًا عليه وسقط العمل به. فأما إذا لم يكن أحدهما مؤثّرًا فلا يكون حجّة فلا يتأتّى الترجيح (والثاني قوة ثباته) أي ثبات الوصف المؤثّر على الحكم المشهود به والمراد به أن يكون وصف أحد القياسين ألزم للحكم المتعلّق به من وصف القياس الآخر لحكمه. (والثالث بكثرة أصوله) أي أصول أحد القياسين أو أصول الوصف. (والرَّابع الترجيح بالعدم) أي عدم الحكم (بخ، بزد٤، ١٤٢، ١١)

- الترجيح بالذات أقوى من الترجيح بالحال عند تعارض الترجيحين (بخ، بزد٤، ١٦٦، ٢٧)

- إذا تعارضت (الأدلّة) فإن لم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعادل. وإن كان فهو الترجيح (اس، مهس٣، ٢٠٥، ٤)

- الكتاب والإجماع لا يجري فيهما الترجيح (اس، مهس٣، ٢٠٥، ٨)

- الترجيح تقويةُ إحدى الأمارتين على الأخرى ليُعمل بها (اس، مهس٣، ٢١١، ٣)

- إذا تعارضَ نصان وتساويَا في القوة والعُموم، وعُلم المتأخِّر فهو ناسخٌ. وإن جُهل فالتساقُط أو الترجيحُ، وإن كانَ أحدُهما قطعيًّا أو أخصَّ مطلقًا عُمل به. وإن تخصَّص بوجه طُلب الترجيح (اس، مهس٣، ٢١٧، ٨)

- يجوز الترجيح بكثرة الأدلّة. لأنّ كل واحد من الدليلين يفيد ظنًّا، وإلّا لم يكن دليلًا، والظنّ الحاصل من أحدهما غير الظنّ الحاصل من الآخر. لاستحالة اجتماع المؤثّرين على أثر واحد، ولا شكّ أنّ الظنّين أقوى من الظنّ الواحد، والعمل بالأقوى واجب لكونه أقرب

إلى القطع (اس، مهس٣، ٢٢٣، ١)

- ترجّح مصلحة الدين، ثم النفس. ثم النسب. ثم العقل ثم المال (اس، مهس٣، ٢٥٥، ١٣)

- الترجيح فله طريقان: أحدهما عام والآخر خاص (شط، وفق٤، ٢٦٣، ٢)

- إذا وقع الترجيح بذكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التي يشهد بها الكافّة فلا حرج فيه، بل هو ممّا لا بدّ منه في هذه المواطن، أعني عند الحاجة إليه (شط، وفق٤، ٢٦٦، ١٢)

- الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحًا أي فاضلًا زائدًا ويطلق مجازًا على اعتقاد الرجحان، وفي الإصطلاح بيان الرجحان أي القوة التي لأحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظنّي بأمر يقوى به على معارضه واشترط أن يكون تابعًا حتى لو قوي أحدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانًا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض، وهذا مأخوذ من معناه اللغوي وهو إظهار زيادة أحد المثلين على الآخر وصفًا لا أصلًا من قولك رجحت الوزن إذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفّته فلا بدّ من قيام التماثل أولًا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداء (تف، وضح٢، ١٠٣، ٦)

- التعارض كما يقع بين الأقيسة فيحتاج إلى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بأن يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدّم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين: أحدهما أنّ الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر إلى ما يقوم بنفسه. وثانيهما أنّ الذات أسبق وجودًا من الحال فيقع به بالترجيح أولًا فلا يتغيّر بما يحدث بعده (تف، وضح٢، ١١٤، ٢٥)

- الترجيح فهو معارضة في حكم المسألة، وكيفية توجيهه أن يقال: موجب ما ذكرنا من الدليل راجح على ما ذكرتم ويبيّنه بطريقه، فلو لم يثبت موجبه للزم الترك بالدليل الراجح، وإنّه ممتنع. وللخصم أن يمنع أنّه غير الأول، لأنّه شرط الغير أن يكون مغايرًا له ذاتًا، بمعنى أنّه يمكن وجود كل منهما بدون الآخر، احترازًا من المطلق والمقيّد، فإن كان من المستدلّ فهو معارضته لما اعترض به المعترض، لأنّ المعارضة عبارة عن إقامة دليل يوقف به دليل خصمه. والترجيح كذلك (زر، بحر٥، ٣٥١، ٥)

- التَرجيح وهو تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى بما ليس ظاهرًا. مأخوذ من رجحان الميزان. وفائدة القيد الأخير أنّ القوة لو كانت ظاهرة لم يحتج إلى الترجيح. قال إلكيا: الترجيح إظهار الزيادة لأحد المثلين على الآخر وضعًا لا أصلًا. مأخوذ من رجحّت الوزن إذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفّته. ولو أفردت الزيادة على الوزن لم يقم بها الوزن في مقابلة الكفّة الأخرى. قلت: هذا حَدٌّ للمرجّح لا للترجيح. وقيل: بيان اختصاص الدليل بمزيد قوة عن مقابله ليعمل بالأقوى. ورجّح على الأول، لأنّ الترجيح يجري في الظواهر والأخبار تارة، وفي المعاني أخرى (زر، بحر٦، ١٣٠، ٢)

- يقع الترجيح بوجوه ذكرها الشافعي: أحدها - بكثرة الرواة، على اختلاف القولين. ثانيها - بالنقل، فإنّه يكون أحدهما موافقًا لما قبل الشرع، والآخر ناقلًا، فيقدّم، لأنّ معه زيادة،

كما لو شهدا بأنّ هذه الدار لزيد خلّفها لورثته، وشهد آخران بأنّه باعها من عمروٍ، تقدّم بيّنة البيع، لأنّ أولئك بنوا على الحال الأول. ثالثها - أن يتقدّم أحدهما، فالمتأخّر أولى، لقول ابن عباس: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث. رابعها - أن يكون أحدهما أشبه باستعمال الصحابة. خامسها - أن يكون أحدهما أشبه باستعمال الفقهاء. سادسها - أن يكون أحدهما اشبه بظاهر القرآن، لأنّ السنن أكثرها لها أصل في الكتاب إما نصًّا أو استدلالًا. سابعها - أن يكون أشبه بالقياس (زر، بحر٦، ١٣٩، ٨)

- (الترجيح) يرجّح الحديث المتّفق على رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم على المختلف في رفعه، والمتّفق على وقفه، كتقديم حديث عبادة في (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب) على حديث جابر (كل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج إلّا أن يكون وراء الإمام) فإنّه موقوف في "الموطأ" (زر، بحر٦، ١٥٩، ١٧)

- (الترجيح) يرجّح الخبر المؤدّى بلفظ النبي صلى الله عليه وسلم على المروي بمعناه (زر، بحر٦، ١٥٩، ٢١)

- (الترجيح) يرجّح الخبر الذي اتّفقت رواته على أنّه من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم على الخبر الذي اختلف فيه: هل هو من لفظه أو هو مدرج من لفظ غيره؟ كخبر السعاية وما يعارضه في العتق، قاله الأستاذ أبو منصور (زر، بحر٦، ١٥٩، ٢٤)

- (الترجيح) يرجّح الخبر الذي حكى الراوي سبب وروده على من لم يحكه، لزيادة الاهتمام من الحاكي، كما رجّح الشافعي رواية ميمونة في النكاح وهو حلال، على رواية ابن عباس (زر، بحر٦، ١٦٠، ٣)

- قيل الترجيح التعديل أي قوله وقيل بل التعديل مقدّم فلا يعرف قائل بتقديم التعديل مطلقًا (أم، قرر٢، ٢٥٨، ٤)

- الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحًا أي فاضلًا زائدًا، وفي الاصطلاح بيان الرجحان أي القوة التي لأحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بأمر يقوى به على معارضة، واشترط أن يكون تابعًا حتى لو قوي أحدهما بأمر ذاتي غير تابع له لا يكون رجحانًا (مل، مرق٢، ٣٧٠، ٨)

- الترجيح لغة جعل الشيء راجحًا، ويقال مجازًا الاعتقاد والرجحان، واصطلاحًا تقوية إحدى الأمارتين، أي الدليلين الظنّيين، على الأخرى ليعمل بها، أي بالأمارة التي صارت أقوى بالتقوية (بد، بدخ٣، ٢١١، ٤)

- الترجيح بعد التعارض إذ لا تعارض بينها أي القطعيين، إلّا أي لو تعارضا لم يكن العمل بأحدهما دون الآخر لامتناع الترجيح من غير مرجّح، وحينئذٍ ارتفع النقيضان إن لم يعمل بشيء منها، واجتمعا إن عمل بهما (بد، بدخ٣، ٢١٢، ٧)

- الترجيح بوقت وروده، أي الخبر فترجّح المدنيات أي الأخبار الواردة وقت كونه عليه السلام في المدينة على الكتاب. لأنّ أكثر المدنيات بعد الهجرة وأكثر الكتاب قبل الهجرة، وكذا الكلام في الآيات، ويرجّح الخبر المشعر بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام، على ما لا يدلّ عليه، أو الظاهر تأخّر الأول عن الثاني، لأنّ علوّ شأنه وإظهار دينه على الأديان كلها كان في آخر أمره، ويرجّح الخبر المتضمّن للتخفيف، على ما يتضمّن

التغليظ (بد، بدخ٣، ٢٣٤، ١٢)

- الترجيح بحسب دليل العلية وهي الطرق الدالّة على علية الوصف في الأصل، وهي على ما أورده المصنّف إما نقلية أو عقلية. والنقلية إما نص. وإما إجماع، والنص إما قاطع وإما ظاهر، والعقلية خمسة: وهي المناسبة. والدوران. والسبر. والسنّة. والطرد. ولم يذكر الإجماع من النقلية. وتنقيح المناط من العقلية (بد، بدخ٣، ٢٥٠، ١)

- الترجيح بحسب دليل الحكم، أي حكم الأصل، وبيانه أنّ دليل حكم الأصل في القياسين إن كان قطعيًّا امتنع الترجيح ... من أنّ الترجيح لا يجري في القطعيات، وإن كان دليل حكم أصل أحدهما قطعيًّا دون الآخر. تعيّن العمل به، وإن كان الدليل في كل منهما ظنّيًّا فيكون إمّا نصًّا كتابًا، أو سنّة أو إجماعًا، ... من أنّ دليل حكم الأصل لا يكون قياسًا، وإذا كان كذلك فيرجّح النص أي القياس الثابت حكم أصله بالنص على ما ثبت الحكم فيه بالإجماع، ثم يعمل الإجماع لأنّه أي الإجماع فرعه، أي النص، لأنّ حجية الإجماع تثبت بالنص، والأصل على الفرع (بد، بدخ٣، ٢٥٧، ١)

- الترجيح تقوية أحد الدليلين بوجه من وجوه الترجيح الآتي بعضها فيكون راجحًا وتعبيري بالدليلين أولى من تعبيره بالطريقين، (والعمل بالراجح واجب) وبالمرجوح ممتنع سواء أكان الرجحان قطعيًّا أم ظنيًّا (في الأصحّ)، وقيل لا يجب إن كان الرجحان ظنيًّا فلا يعمل بواحد منهما لفقد المرجّح القطعي وقيل يخيّر بينهما في العمل إن كان الرجحان ظنيًّا، (ولا ترجيح في القطعيات) إذ لا تعارض بينها وإلّا لاجتمع المتنافيان ... وكذا لا ترجيح في القطعي مع الظنّي غير النقليين (نص، لب، ١٤١، ٢١)

- الترجيح اقتران الامارة بما تقوى الأمارة به على معارضها فتغلبه فيعمل بها دونه (وهو) أي هذا المعنى (وإن كان) هو (الرجحان وسبب الترجيح) لا نفسه، لأنّه جعل أحد المتعادلين راجحًا بإظهار فضل فيه (فالترجيح) أي هذا الترجيح (اصطلاحًا) فهو حقيقة عرفية خاصة فيه، ومجاز لغوي من تسمية الشيء باسم مسبّبه. (والأمارة) أي اعتبار الأمارة التي هي دليل ظنّي، لأنّ القطعي من الأدلّة (لأنّه لا تعارض مع قطع) والترجيح ما يتخلّص به من التعارض (با، يسر٣، ١٥٣، ١٣)

- الترجيح (فعل) المجتهد (إظهار الزيادة لأحد المتماثلين على الآخر مما لا يستقلّ) (با، يسر٣، ١٥٣، ٢٦)

- التعادل فهو التساوي وفي الشرع استواء الأمارتين، وأما الترجيح فهو إثبات الفضل في أحد جانبي المتقابلين أو جعل الشيء راجحًا ويقال مجازًا لاعتقاد الرجحان. وفي الاصطلاح اقتران الأمارة بما تقوى بها على معارضتها، قال في المحصول الترجيح تقوية أحد الطرفين على الآخر فيعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر، وإنما قلنا طرفين لأنّه لا يصحّ الترجيح بين الأمرين إلا بعد تكامل كونهما طرفين أو انفرد كل واحد منهما فإنه لا يصحّ ترجيح الطرف على ما ليس بطرف انتهى (شو، فح، ٢٥٤، ٣)

- للترجيح شروط: (الأول) التساوي في الثبوت فلا تعارض بين الكتاب وخبر الواحد إلا من حيث الدلالة. (الثاني) التساوي في القوة فلا تعارض بين المتواتر والآحاد بل يقدّم المتواتر

بالاتفاق كما نقله إمام الحرمين. (الثالث) اتفاقهما في الحكم مع اتحاد الوقت والمحل والجهة فلا تعارض بين النهي عن البيع مثلًا في وقت النداء مع الإذن به في غيره (شو، فح، ٢٥٤، ١٣)

- (في الترجيح): يرجّح الحدّ المشتمل على الألفاظ الصريحة الدالّة على المطلوب بالمطابقة أو التضمّن على الحدّ المشتمل على الألفاظ المجازية أو المشتركة أو الغريبة أو المضطربة وعلى ما دلّ على المطلوب بالالتزام، لأن الأول قريب إلى الفهم بعيد عن الخلل والاضطراب (شو، فح، ٢٦٤، ٨)
- (في الترجيح) يقدّم الحدّ المشتمل على الذاتيات على المشتمل على العرضيات لإفادة الأول تصوّر حقيقة المحدود دون الثاني (شو، فح، ٢٦٤، ١٢)
- (في الترجيح) يقدّم ما كان مدلوله أعمّ من مدلول الآخر لتكثير الفائدة، وقيل بل يقدّم الأخصّ للاتفاق على ما تناوله (شو، فح، ٢٦٤، ١٣)
- (في الترجيح) يقدّم ما كان موافقًا لنقل الشرع واللغة على ما لم يكن كذلك لكون الأصل عدم النقل (شو، فح، ٢٦٤، ١٤)
- (في الترجيح) يقدّم ما كان أقرب إلى المعنى المنقول عنه شرعًا أو لغةً (شو، فح، ٢٦٤، ١٥)
- إذا دلّ دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فإما أن يتساويا في القوة أو لا وعلى الثاني إما أن يكون زيادة أحدهما بما هو بمنزلة التابع أو لا ففي الصورة الأولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على التماثل، وحكم الصورتين الأخيرتين أن يعمل بالأقوى ويترك الأضعف لكونه في حكم العدل بالنسبة إلى الأقوى (عا، نسم، ١٣٣، ١٢)
- الترجيح ... وهو عبارة عن فضل أحد المثلين. قيل في هذه العبارة تسامح لأن ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح وأشار الشارح إلى جوابه بتقدير لفظ بيان بأنه على حذف مضاف. (قوله لا بكثرة العدد) لأنه لا رجحان فيه إذ الترجيح لغةً إظهار زيادة أحد المثلين على الآخر وصفًا لا أصلًا من قولك رجحت الوزن إذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفّته فلا بدّ من قيام التماثل أولًا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردًا عن المزيد عليه قصدًا في العادة (عا، نسم، ١٦٢، ٢٩)
- القياس فيقع فيه الترجيح بحسب أصله أو فرعه أو علّته أو أمر خارج عنه (عا، نسم، ١٦٣، ٨)
- التعارض كما يقع بين الأقيسة فيحتاج إلى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بأن يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه. (قول المصنّف أحقّ منه في الحال) أي بوصف قائم في الذات على مضادة الأولى أي مخالفته وإنما قيّدنا به لأنه لو كان على موافقته لا يحتاج إلى الترجيح (عا، نسم، ١٦٣، ٢٦)
- الترجيح فهو تقوية أحد الطرفين على الآخر فيعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر والقصد منه تصحيح الصحيح وإبطال الباطل (صد، أمل، ٢٠١، ٨)
- للترجيح شروط. الأول التساوي في الثبوت فلا تعارض بين الكتاب وخبر الواحد إلا من

حيث الدلالة. الثاني التساوي في القوة فلا تعارض بين المتواتر والآحاد بل يقدّم المتواتر بالاتفاق كما نقله الجويني. الثالث اتّفاقهما في الحكم مع اتّحاد الوقت والمحل والجهة فلا تعارض بين النهي عن البيع في وقت النداء مع الإذن به في غيره (صد، أمل، ٢٠١، ١١)

- الترجيح: بأن إظهار زيادة أحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقلّ لو انفرد. أي أنه يكون بأمر تابع مما يفيد المجتهد ظنًّا غالبًا بالرجحان. والمرجّحات كثيرة. منها نوع الدلالة لكل منهما. كترجيح الدالّ بالعبارة على الدالّ بالإشارة، وما بالإشارة على ما بالدلالة أو الاقتضاء كما سبق. ومنها قوة الظهور كترجيح المحكم والمفسّر على النص ... ومنها الترجيح من جهة الراوي للحديث فيقدّم رواية الفقيه على غير الفقيه، ورواية الحافظ المشهور بالضبط على رواية من هو أقلّ منه. وقد يكون الترجيح بتقديم النص الدالّ على التحريم على النص الدالّ على الإباحة (شل، شلص، ٥٢٨، ١٩)

- التعارض بين منقولين يرجع إلى عدّة أمور منها: ١- أن يعود الترجيح بينها إلى السند، وذلك أن يكون الراوي أكثر دقّة وصدقًا من الآخر، وممن اشتهر بالعدالة والثقة وتميّز من غيره بالضبط والورع. يُضاف إلى ذلك أن يُزكّى أحدهما أكثر من الآخر، إما بصريح المقال أو بالحكم بشهادته. مع الأخذ بعين الاعتبار اليقين بالتواتر والظن بالآحاد أو المرسل، ونسخ المنسوخ. ٢- أن يعود الترجيح بينها إلى المتن، بحيث يقع التعارض بينها من جهة الأمر والنهي، والأمر والإباحة، أو الأمر والخبر، أو النهي والإباحة، أو النهي والخبر، أو الإباحة والخبر، أو العام والخاص إلخ... * يترجّح النهي على الأمر، لأن الترك أشدّ، وتردّد النهي بين التحريم والكره أقل من تردّده بين الوجوب والندب والإباحة. كما وأن النهي يطلب دفع المفسدة، أما الأمر فيعمل على جلب المصلحة، ودفع المفاسد أقوى وأنفع من تحصيل المصالح. * يترجّح الأمر على الإباحة لأن العمل به لا يُخالف الإباحة، وكذلك العكس. ويرى البعض أن العمل بالإباحة أولَى، لأن الإباحة ترتكز على التأويل، بينما الأمر يرتكز على التعطيل. * ويترجّح الخبر على الأمر لأنه يخلو من الاضطراب، بينما الأمر يدخله الحذر من جهة المقصود والغاية. * ويترجّح المبيح على النهي، والخبر على النهي للاعتبارات السابقة ذاتها، بحيث يشابه النهي الأمر. * يترجّح الخاص على العام لأنه أقوى في الدلالة وأخصّ بالمطلوب، علمًا أن العمل بالخاص لا يُبطل العام بينما العمل بالعام يُبطل الخاص، يُضاف إلى ذلك أن التخصيص يبطل العام. وذهب آخرون إلى ترجيح العام بحسب المذاهب التي مررنا عليها. ٣- أن يرجع الترجيح إلى المدلول، بحيث يقع التعارض بين المنقولين من جهة: الحظر والإباحة، الحظر والوجوب، التحريم والكراهة، الإثبات والنفي، التكليف والحكم الوضعي وغيرها.. * اختلف في الترجيح بين الحظر والإباحة، ورجّح الحظر ابن حنبل وبعض أصحاب أبي حنيفة والرازي وغيرهم، وحجّتهم أن الحظر يوجب الحرمة والتأثيم، بخلاف المباح فهو أولَى بالاحتياط. قال عليه السلام: "ما اجتمع الحلال والحرام، إلا

غلب الحرام الحلال" (سنن البيهقي، كتاب النكاح، باب الزنا لا يحرم الحلال، ٧/ ١٦٩، بلفظ على الحلال؛ العجلوني، كشف الخفاء، (ح ٢١٨٦)، ٢/ ٢٣٦). واحتجّ الذين رجّحوا الإباحة على الحظر، بأن العمل بالتحريم يلزم عنه فوات مقصود الإباحة من الترك، بينما إذا عملنا بالإباحة لا يفوتنا مقصود التحريم والحظر. ولا سيّما أن الغالب يتمثّل بدفع المفسدة الظاهرة، التي يعلمها المكلّف ويقدر على دفعها. * يترجّح الحظر على الوجوب لأن الحرمة تعمل على دفع مفسدة ملازمة للفعل، والعمل في الوجوب يؤدّي إلى تحصيل مصلحة ملازمة. ودفع المفاسد أتَمُّ من تحصيل المصالح. * يترجّح الحظر والتحريم على الكراهة للدواعي التي ذكرناها في الفصل الثاني. * يترجّح النفي على الإثبات، لأن النفي إذا تقدّم على المثبت أفاد التأكيد، وإذا تأخّر أفسد التأسيس. والتأسيس أولَى من الإثبات. * يترجّح الحكم الوضعي على التكليفي، لأن الأخير يتوقّف عليه الفهم والأهلية. ٤- أن يرجع الترجيح إلى أمر خارج، والترجيحات هي: * أن يوافق أحد الدليلين دليل آخر، يُستخرج من كتاب أو سنّة أو إجماع أو قياس. فيترجّح الذي يوافق ويكون أولَى. * أن يترجّح أحدهما على الآخر، إذا عمل بمقتضاه أهل المدينة أو الأئمة الأربعة. * أن يترجّح أحد النصين، إذا كان دليل التأويل فيه أرجح من الدليل الآخر. * أن يكون أحدهما دالًا على الحكم والعلّة والآخر على الحكم من دون العلّة فيترجّح الأول. * أن تكون علّة أحدهما مع حكمها أقوى من دلالة علّة الآخر. * أن يكون الترجيح عائدًا لمسائل العموم والخصوص أو الوجوب والأخبار (عج، أصل، ٣١٢، ١٩)

- التعارض بين معقولين ويكون لجهة الأقيسة أو الاستدلال أو القياس والاستدلال. ١- يترجّح قياس على قياس بحسب الأصل والفرع. * أما الأصل فيعود إلى حكمه وعلّته. أ - وما كان في حكمه فالترجيح وأولويته تعود إلى وضع أحد الحكمين القطعي والآخر ظنّي، وإلى ثبوت دليل أحدهما، وإذا اختلف في نسخ أحدهما يترجّح غير المختلف فيه. ويترجّح حكم الأصل على الآخر أيضًا إذا كان قابلًا للقياس ومنصوصًا على علّته. ب - وما كان في علّة الأصل يرجع إلى طرق إثباتها أو صفتها. وطرق إثبات العلّة يترجّح فيها أحد الحكمين على الآخر إذا: كانت علّة أحد القياسين مقطوعًا بها على خلاف الأخرى. وأن يقوم دليل على الوصف القاطع في أحد القياسين والآخر ظنّي الوصف. وإذا كان دليل العلّتين ظنّيًا ترجّح الأرجح. ويُرجّح البعض طريق استنباط العلّة بالسبر والتقسيم على المناسبة، وعلى الطرد والعكس. وما كان في ترجيحات صفة العلّة فهو أن تغلب بالترجيح علّة الوصف الحقيقي على علّة الحكم الشرعي، والحكم الثبوتي الوجودي على العدمي، وعلّة الباعث على الأمارة، والوصف المنضبط الظاهر على الخفي وغيرها ... * والترجيحات في الفرع تعود إلى: أن يكون فرع أحد القياسين مشاركًا لأصله في عين الحكم وعين العلّة، أما الآخر ففي جنس أحدهما وعين الآخر أو جنس كليهما. فما كانت مشاركته في عين كل منهما أولَى. لأن التعدية تكون أدقّ. وأن يكون وجود العلّة في أحد الفرعين قطعيًا وفي الآخر

ظنّيًا، يترجّح القطعي إلخ... ٢- إذا كان التعارض واقعًا بين استدلالين، فالترجيح فيه يعود إلى تبنّي كل مذهب طريقًا ونهجًا خاصًّا به. فمن قال بالاستحسان يُرجّحه على الاستصلاح والاستصحاب، والعكس قائم. أما الاستدلال بشرع من قبلنا ومذهب الصحابة فقد بيّنا أمرهما. ٣- إذا وقع التعارض بين الاستدلال والقياس، رُجِّحَ القياس عند القائلين به على كل الطرق الأخرى ولا سيّما الشافعي الذي تبنّاه، وأبطل الطرق الأخرى. أو رُجّح استدلال على القياس إن كان المجتهد حنفيًّا أو مالكيًّا وهكذا (عج، أصل، ٣١٥، ١٠)

ترجيح الأخبار

- ترجيح الأخبار يرجّح أحد الخبرين من وجوه: (١) بكثرة الرواة. (٢) بعلو الإسناد: إذا بقلّة الوسائط يكثر الظن وعلو الإسناد قد يكون مرجوحًا بندوره. (٣) بفقه الراوي: إذ الفقيه إذا سمع ما لا يجوز إجراؤه على ظاهره بحث عنه وسأله عنه سبب نزوله فيطلع على ما يزيل الإشكال. وقيل: لا ترجيح به فيما يُروى باللفظ بل بالمعنى. (٤) وبزيادة فقهه. (٥) وبعلمه بالعربية لتمكّنه من التحفّظ في مواضع الغلط ويمكن أن يقال: العالم يعتمد على لسانه فلا يبالغ في الحفظ. (٦) وبزيادة العلم بها. (٧) وبكونه صاحب الواقعة. (٨) وبزيادة مجالسَة المحدِّثين. (٩) وبكون طريق روايته أظهر كمشاهدة زيد بالبصرة وقت الظهر بالنسبة إلى مشاهدته ببغداد وقت السحر. (١٠) وبظهور عدالته. (١١) وبمعرفة عدالته بالاختبار. (١٢) وبتزكية من هو أكثر بحثًا عن أحوال الناس أو ما هو أكثر عددًا أو علمًا أو ورعًا. (١٣) وبذكر معدله أسباب العدالة أو عمله بخبره. (١٤) وبكون الراوي غير مبتدع. (١٥) وبزيادة التيقّظ وقلّة النسيان. (١٦) وبزيادة الضبط وقلّة النسيان، فإنْ كان الأشدّ ضبطًا أكثر نسيانًا فالأقرب التعارض. (١٧) وبزيادة حفظ لفظ الرسول عليه السلام. (١٨) وبجزمه فيما يرويه. (١٩) وبسلامة عقله دائمًا. (٢٠) وبتعويله على الحفظ دون المكتوب وفيه احتمال. (٢١) وبكونه من أكابر الصحابة إذ منصبه العالي يمنعه من الكذب أيضًا. (٢٢) وبكونه غير مدلّس. (٢٣) وبكونه غير ذي اسمين. (٢٤) وبكونه غير ذي رجال يلتبس أسماؤهم بأسماء قوم ضعفاء يصعب تمييزهم عنهم. (٢٥) وبكونه مشهور النسب. (٢٦) وبكونه غير راوٍ في الصبا. (٢٧) وبكونه غير متحمّل فيه. (٢٨) وبكونه رفعه إلى النبي عليه السلام متّفقًا عليه. (٢٩) وبنسبته للحديث إلى النبي عليه السلام قولًا لا اجتهادًا كما يقال وقع بين يديه عليه السلام فلم ينكر. (٣٠) وبذكره سبب النزول. (٣١) وبروايته الخبر بلفظه. (٣٢) وبروايته حديثًا آخر يعاضده. (٣٣) وبعدم إنكار راوي الأصل. (٣٤) وبإسناده الخبر. وقال عيسى بن أبان المرسل مقدّم. وقال القاضي عبد الجبار يستويان (رم، تحص٢، ٢٦٣، ٢)

- (ترجيح الأخبار) فيرجَّح بكثرة الرواةِ، وقلّة الوسائط، وفقه الراوي وعلمه بالعربية وأفضليتِهِ، وحُسن اعتقادِهِ، وكونه صاحبَ الواقعةِ، وجليس المحدِّين، ومختبرًا، ثم معدَّلًا بالعملِ على روايتِهِ، وبكثرةِ المزكّين وبَحثهم وعلمهم وحفظه، وحفظه وزيادةِ ضبطه، ولو لألفاظه عليه السلام ودوامِ عقلِهِ

وشُهرتِه، وشهرة نسبهِ وعدم التباس اسمه وتأخُّر إسلامه (اس، مهس٣، ٢٢٥، ١)

ترجيح الأقيسة

- ترجيح الأقيسة. قال الباجي يترجّح أحد القياسين على الآخر بالنص على علته أو لأنه يعود على أصله بالتخصيص أو علته مطّردة منعكسة، أو شهد لها أصول كثيرة، أو يكون أحد القياسين فرعه من جنس أصله، أو علته متعدّية أو يعمّ فروعها أو هي أعمّ أو هي منتزعة من أصل منصوص عليه أو أقل أوصافًا والقياس الآخر ليس كذلك (قر، نقح، ٤٢٥، ١٠)

- ترجيح الأقيسة يرجّح أحد القياسين من وجوه: (١) بتعليل أصله بالوصف الحقيقي، لأنه متّفق عليه فتقل فيه المقدمات الظنية. (٢) وبتعليله بالحكمة. أما بالنسبة إلى التعليل بالعدم، فلأن العلم بالعدم لا يدعو إلى الحكم ما لم يعلم اشتماله على الحكمة والمصلحة، وقضية هذا رجحانه على التعليل بالوصف، ولكن ترجّح ذلك عليه لكونه أضبط (رم، تحص٢، ٢٧١، ٢)

ترجيح باعتبار المتن

- الترجيح باعتبار المتن وفيه أقسام: الأول أن يقدّم الخاص على العام، كذا قيل ولا يخفاك أن تقديم الخاص على العام بمعنى العمل به فيما تداوله العمل بالعام فيما بقي ليس من باب الترجيح بل من باب الجمع وهو مقدّم على الترجيح. الثاني أن يقدّم الأفصح على الفصيح لأن الظنّ بأنه لفظ النبي صلى الله عليه وسلم أقوى وقيل لا ترجيح بهذا لأن البليغ يتكلّم بالأفصح والفصيح. الثالث أنه يقدّم العام الذي لم يخصّص على العام الذي قد خصّص كذا نقله الجويني عن المحقّقين وجزم به سليم الرازي. الرابع أنه يقدّم العام الذي لم يرد على سبب على العام الوارد على سبب قاله الجويني في البرهان والكيا وأبو إسحق الشيرازي في اللمع وسليم الرازي في التقريب والرازي في المحصول. الخامس أنها تقدّم الحقيقة على المجاز إذا لم يغلب المجاز. السادس أنه يقدّم المجاز الذي هو أشبه بالحقيقة على المجاز الذي لم يكن كذلك. السابع أنه يقدّم ما كان حقيقة شرعية أو عرفية على ما كان حقيقة لغوية. الثامن أنه يقدّم ما كان مستغنيًا عن الإضمار في دلالته على ما هو مفتقر إليه. التاسع أنه يقدّم الدالّ على المراد من وجهين على ما كان دالًّا عليه من وجه واحد. العاشر أنه يقدّم ما دلّ على المراد بغير واسطة على ما دلّ عليه بواسطة. الحادي عشر أن يقدّم ما كان فيه الإيماء إلى علّة الحكم على ما لم يكن كذلك لأن دلالة المعلّل أوضح من دلالة غير المعلّل. الثاني عشر أن يقدّم ما ذكرت فيه العلّة مقدّمة على ما ذكرت فيه متأخّرة وقيل بالعكس. الثالث عشر أنه يقدّم ما ذكر فيه معارضة على ما لم يذكر كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها على الدالّ على تحريم الزيارة مطلقًا. الرابع عشر أنه يقدّم المقرون بالتهديد على ما لم يقرن به. الخامس عشر أنه يقدّم المقرون بالتأكيد على ما لم يقرن. السادس عشر أنه يقدّم ما كان مقصودًا به البيان على ما لم يقصد به. السابع عشر أنه يقدّم مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة وقيل بالعكس ولا يرجّح أحدهما على الآخر والأول أولى. الثامن عشر

أنه يقدّم النهي على الأمر. التاسع عشر أنه يقدّم النهي على الإباحة. العشرون أنه يقدّم الأمر على الإباحة. الحادي والعشرون أنه يقدّم الأقل احتمالًا على الأكثر احتمالًا. الثاني والعشرون أنه يقدّم المجاز على المشترك. الثالث والعشرون أنه يقدّم الأشهر في الشرع أو اللغة أو العرف على غير الأشهر فيها. الرابع والعشرون أنه يقدّم ما يدلّ بالاقتضاء على ما يدلّ بالإشارة وعلى ما يدلّ بالإيماء وبالمفهوم موافقة ومخالفة. الخامس والعشرون أنه يقدّم ما يتضمّن تخصيص العام على ما يتضمّن تأويل الخاص لأنه أكثر. السادس والعشرون أنه يقدّم المقيّد على المطلق. السابع والعشرون أنه يقدّم ما كان صيغة عمومه بالشرط الصريح على ما كان صيغة عمومه بكونه نكرة في سياق النفي أو جمعًا معرفًا أو مضافًا ونحوهما. الثامن والعشرون أنه يقدّم الجمع المحلّي والاسم الموصول على اسم الجنس المعرّف باللام لكثرة استعماله في المعهود فتصير دلالته أضعف على خلاف معروف في هذا (صد، أمل، ٢٠٦، ٥)

ترجيح باعتبار المدلول

- الترجيح باعتبار المدلول وفيه أقسام: الأول أنه يقدّم ما كان مقرّرًا لحكم الأصل والبراءة على ما كان ناقلًا وقيل بالعكس وإليه ذهب الجمهور واختار الأول الفخر الرازي والبيضاوي والحق ما ذهب إليه الجمهور. الثاني أن يكون أحدهما أقرب إلى الاحتياط فإنه أرجح. الثالث أنه يقدّم المثبت على المنفي نقله الجويني عن جمهور الفقهاء لأن مع المثبت زيادة علم وقيل بالعكس وقيل هما سواء واختاره في المستصفى. الرابع أنه يقدّم ما يفيد سقوط الحدّ على ما يفيد لزومه. الخامس أنه يقدّم ما كان حكمه أخفّ على ما كان حكمه أغلظ وقيل بالعكس. السادس أنه يقدّم ما لا تعمّ به البلوى على ما تعمّ به. السابع أن يكون أحدهما موجبًا لحكمين والآخر موجبًا لحكم واحد فإنه يقدّم موجب الحكمين لاشتماله على زيادة. الثامن أنه يقدّم الحكم الوضعي على الحكم التكليفي وقيل بالعكس. التاسع أنه يقدّم ما فيه تأسيس على ما فيه تأكيد (صد، أمل، ٢٠٨، ٣)

ترجيح بالإسناد

- الترجيح بالإسناد فَله اعتبَارات أولها - بكثرة الرواة... ثانيها - بقلّة الوسائط وعلّو الإسناد... ثالثها - تقدّم رواية الكبير على رواية الصغير... ورابعها بفقه الراوي... خامسها - بعلمه بالعربية... سادسها - الأفضلية... سابعها - حسن الاعتقاد... ثامنها - كون الراوي صاحب الواقعة... تاسعها - كون أحدها مباشر لما رواه... عاشرها - الأقرب إلى الرسول على غيره (زر، بحر٦، ١٥٠، ١)

ترجيح بالحكم

- الترجيح بالحكم، وهو بأمور، الأول يرجّح الخبر المبقي لحكم الأصل. أي المقرّر لمقتضى البراءة الأصلية، على الخبر الناقل لذلك الحكم. أي الرافع (اس، مهس٣، ٢٤٢، ٣)

ترجيح بحسب أمور خارجة

- الترجيح بحسب أمور خارجة وفيه أقسام: الأول أنه يقدّم ما عضده دليل آخر على ما لم يعضده دليل آخر. الثاني أن يكون أحدهما قولًا

والآخر فعلًا فيقدّم القول لأن له صيغة والفعل لا صيغة له. الثالث لأنه يقدّم ما كان فيه التصريح بالحكم على ما لم يكن كذلك كضرب الأمثال ونحوها فإنها ترجّح العبارة على الإشارة. الرابع أنه يقدّم ما عمل عليه أكثر السلف على ما ليس كذلك لأن الأكثر أولى بإصابة الحق وفيه نظر لأنه لا حجّة في قول الأكثر ولا في عملهم، فقد يكون الحق في كثير من المسائل مع الأقل، ولهذا مدح الله القلّة في غير موضع من كتابه. الخامس أن يكون أحدهما موافقًا لعمل الخلفاء الأربعة دون الآخر فإنه يقدّم الموافق وفيه نظر. السادس أن يكون أحدهما يتوارثه أهل الحرمين دون الآخر وفيه نظر. السابع أن يكون أحدهما موافقًا لعمل أهل المدينة وفيه نظر. الثامن أن يكون أحدهما موافقًا للقياس دون الآخر فإنه يقدّم الموافق. التاسع أن يكون أحدهما أشبه بظاهر القرآن دون الآخر فإنه يقدّم. العاشر أنه يقدّم ما فسّره الراوي له بقوله أو فعله على ما لم يكن كذلك (صد، أمل، ٢٠٨، ١٨)

ترجيح بحسب الدال على عليّة

- الترجيح بحسب الدليل الدالّ على علية الوصف للحكم فهو على أقسام: (القسم الأول) أنها ترجّح العلّة التي ثبت عليّتها بالدليل القاطع على العلّة التي لم يثبت عليّتها بدليل قاطع وخالف في ذلك صاحب المحصول ولا وجه لخلافه. (القسم الثاني) أنها ترجّح العلّة التي ثبت عليّتها بدليل ظاهر على العلّة التي ثبت عليّتها بغيره من الأدلّة التي ليست بنص ولا ظاهر. (القسم الثالث) أنها ترجّح العلّة التي ثبت عليّتها بالمناسبة على العلّة التي ثبت عليّتها بالشبه والدوران لقوة المناسبة واستقلالها بإثبات العلّية وقيل بالعكس ولا وجه له. (القسم الرابع) أنها ترجّح العلّة الثابتة علّيتها بالمناسبة على العلّة الثابتة علّيتها بالسبر وقيل بالعكس، قيل وليس هذا الخلاف في السبر المقطوع فإن العمل به متعيّن لوجوب تقديم المقطوع على المظنون بل الخلاف في السبر المظنون. (القسم الخامس) أنه ترجّح ما كان من المناسبة ثابتًا بالضرورة الدينية على الضرورة الدنيوية. (القسم السابع) أنه يقدّم ما كان من المناسبة معتبرًا نوعه في نوع الحكم على ما كان منها معتبرًا نوعه في جنس الحكم وعلى ما كان منها معتبرًا جنسه في نوع الحكم وعلى ما كان منها معتبرًا جنسه في جنس الحكم، ثم يقدّم المعتبر نوعه في جنس الحكم والمعتبر جنسه في نوع الحكم على المعتبر جنسه في جنس الحكم قال الهندي الأظهر تقديم المعتبر نوعه في جنس الحكم على علّته. (القسم الثامن) أنها تقدّم العلّة الثابتة علّيتها بالدوران على الثابتة علّيتها بالسبر وما بعده وقيل بالعكس. (القسم التاسع) أنها تقدّم العلّة الثابتة علّيتها بالشبه على العلّة الثابتة علّيتها بالضرورة (شو، فح، ٢٦٢، ١٥)

ترجيح بحسب الدال على العلة

- الترجيح بحسب الدليل الدالّ على وجود العلّة فهو على أقسام: (القسم الأول) أنها تقدّم العلّة المعلومة سواء كان العلم بوجودها بديهيًّا أو ضروريًّا على العلّة التي ثبت وجودها بالنظر والاستدلال، كذا قال جماعة وذهب الأكثرون إلى أنه لا يجري الترجيح بين العلّتين المعلومتين إذا كانت إحداهما معلومة بالبداهة

والأخرى بالنظر والاستدلال. (القسم الثاني) أنها ترجّح العلّة التي وجودها بديهي على العلّة التي وجودها أجلى وأظهر عند العقل فهو أرجح مما لم يكن كذلك (شو، فح، ٢٦٢، ١٠)

ترجيح بحسب الدليل

- الترجيح بحسب الدليل. الذي يدلّ على علية الوصف لحكم الأصل، كالنص، والمناسبة والدوران. والسبر. والشبه. والإيماء. والطرد وغيرها (اس، مهس٣، ٢٥٣، ٢)

ترجيح بحسب العلة

- الترجيح بحسب العلة قال وبالقطع بالعلة أو بالظن الأغلب وبأن مسلكها قطعي أو أغلب ظنًا والسير على المناسبة لتضمّنه انتفاء المعارض، ويرجّح بطريق نفي الفارق في القياسين والوصف الحقيقي على غيره والثبوتي على العدمي، والباعثة على الأمارة والمنضبطة والظاهرة والمتحدة على خلافها، والأكثر تعدّيًا والمطّردة على المنقوضة والمنعكسة على خلافها والمطّردة فقط على المنعكسة فقط وبكونه جامعًا للمحكمة مانعًا لها على خلافه والمناسبة على الشبهية والضرورية الخمسة على غيرها والحاجية على التحسينية والتكميلية من الخمسة على الحاجبة والدينية على الأربعة، وقيل بالعكس، ثم مصلحة النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال وبقوة موجب النقض من مانع أو فوات شرط على الضعف والإحتمال وبانتفاء المناسبة والعامة في المكلفين على الخاصة (حا، تلو٢، ٣١٧، ٦)

ترجيح بحسب الفرع

- الترجيح بحسب الفرع قال الفرع يرجّح المشاركة في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وعين أحدهما على الجنسين وعين العلة خاصة على عكسه وبالقطع بها فيه، ويكون الفرع بالنص جملة لا تفصيلًا المنقول والمعقول يرجّح الخاص بمنطوقه والخاص لا بمنطوقه، درجات الترجيح فيه بحسب ما يقع للناظر والعام مع القياس يقدّم (حا، تلو٢، ٣١٨، ١٠)

ترجيح بحسب اللفظ

- الترجيح بحسب اللفظ: ويقع بأمور: (أولها) فصاحة أحد اللفظين، مع ركاكة الآخر. وهذا إن قبلنا كُلًّا منهما، فإن لم نقبل الركيك، كما صار إليه بعضهم، لم يكن مما نحن فيه ... (ثانيها) يرجّح الخاص على العام ... (ثالثها) يُقَدَّم العام الذي لم يخصَّص على العام الذي خُصَّ. نقله إمام الحرمين عن المحقّقين، وجزم به سليم وعلّلوه بأنّ دخول التخصيص يضعف اللفظ، ولأنّه يصير به مجازًا على قول ... (رابعها) يتقدّم العام المطلق على العام الوارد على سبب، إن قلنا: العبرة بعموم اللفظ لأنّه يوهنه ويحطّه عن رتبة العموم المطلق، ومبنى الترجيح على غلبة الظنون ... (خامسها) ترجيح الحقيقة على المجاز، لتبادرها إلى الذهن، وهذا ظاهر إذا لم يغلب المجاز، فإن غلب كان أظهر دلالة منها، فلا تقدّم الحقيقة عليه. (سادسها) أن يكون مجازُ أحدهما أشبه بالحقيقة، فيقدّم على ما مجازه يشبهها. (سابعها) المشتمل على الحقيقة العرفية أو الشرعية على المشتمل على الحقيقة اللغوية

... (ثامنها) والخبر المستغنى عن الإضمار في الدلالة على المفتقر إليها. (تاسعها) يقدّم الخبر الدّال على المراد من وجهين على الدالّ عليه من وجه واحد ... (عاشرها) ترجيح الخبر الدالّ على الحكم بغير واسطة على ما يدلّ عليه بواسطة، لزيادة غلبة الظنّ بقلّة الواسطة ... (حادي عشرها) يرجّح الخبر المذكور من لفظ مُوم إلى علّة الحكم على ما ليس كذلك، لأنّ الانقياد إليه أكثر من الانقياد إلى غير المعلّل، لأنّ ظهور التعليل من أسباب قوة التعميم (زر، بحر٦، ١٦٥، ٣)

ترجيح بالرواية

- الترجيح بالرواية قال وبالمتواتر على المسند والمسند على المرسل ومرسل التابعي على غيره وبالأعلى إسناد أو المسند على كتاب معروف وعلى المشهور والكتاب على المشهور وبمثل البخاري ومسلم على غيره والمسند باتفاق على مختلف فيه وبقراءة الشيخ وبكونه غير مختلف (حا، تلو٢، ٣١١، ١٤)

ترجيح بالعكس

- اختلف في الترجيح بالعكس فعند بعض المتأخرين لا عبرة به لأن العدم لا يتعلّق به حكم أي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لأنه ليس بشيء فلا يصلح مرجحًا لأن الرجحان لا بدّ له من سبب. ومختار عامة الأصوليين أنه صالح للترجيح لأن عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل حجّة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف وكآداة تعلّقه به فصلح مرجّحًا من هذا الوجه. لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه إضافة الرجحان إلى العدم الذي ليس بشيء (بخ، بزد٤، ١٦٢، ١٣)

ترجيح بغلبة الإشتباه

- الترجيح بغلبة الاشتباه وهو أن يكون للفرع بأحد الأصلين شبه واحد وبالأصل الآخر شبهان أو أكثر كقول الشافعية فيمن ملك أخاه لا يعتق عليه لأن الأخ يشبه الولد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز إعطاء زكاته وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون إلحاقه بابن العم أولى وهذا باطل عندنا، لأن كل شبه يصلح علّة جامعة بين الفرع والأصل فيصير كترجيح قياس بقياس. الثاني ترجيح بكون الوصف أعم. كترجيحهم التعليل بالطعم على التعليل بالكيل والجنس بقولهم إن الطعم أحقّ لأنه يعمّ القليل والكثير وذلك لا يتناول إلا الكثير، وقلنا إنه باطل لأن الوصف فرع النص والنص العام والخاص سواء عندنا وعندهم الخاص يقضي على العام فكيف صار العام أحقّ منه. والفرق بين الترجيح بالعموم وقوّة ثباته على الحكم أن الأول إنما يكون في أصل واحد يكثر فروعه، والثاني باعتبار أصل واحد تقويه أصول كثيرة (عا، نسم، ١٦٤، ٢)

ترجيح بكثرة الأصول

- الترجيح بكثرة الأصول أن يشهد لأحد الوصفين أصلان أو أصول فيرجّح على الوصف الذي لم يشهد له إلا أصل واحد (بخ، بزد٤، ١٦١، ٨)

ترجيح بكثرة الرواة

- الترجيح بكثرة الرواة فيرجّح ما رواته أكثر على ما رواته أقلّ لقوة الظنّ به وإليه ذهب الجمهور، وذهب الشافعي في القديم إلى

أنهما سواء وشبّهه بالشهاذات وبه قال الكرخي (شو، فح، ٢٥٧، ٦)

ترجيح بكون الوصف أعم

- الترجيح بغلبة الاشتباه وهو أن يكون للفرع بأحد الأصلين شبه واحد وبالأصل الآخر شبهان أو أكثر كقول الشافعية فيمن ملك أخاه لا يعتق عليه لأن الأخ يشبه الولد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه، وهي جواز إعطاء زكاته وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون إلحاقه بابن العم أولى. وهذا باطل عندنا لأن كل شبه يصلح علّة جامعة بين الفرع والأصل فيصير كترجيح قياس بقياس. الثاني ترجيح بكون الوصف أعم. كترجيحهم التعليل بالطعم على التعليل بالكيل والجنس بقولهم إن الطعم أحقّ لأنه يعمّ القليل والكثير وذلك لا يتناول إلا الكثير وقلنا إنه باطل لأن الوصف فرع النص والنص العام والخاص سواء عندنا، وعندهم الخاص يقضي على العام فكيف صار العام أحقّ منه، والفرق بين الترجيح بالعموم وقوّة ثباته على الحكم أن الأول إنما يكون في أصل واحد يكثر فروعه والثاني باعتبار أصل واحد تقويه أصول كثيرة (عا، نسم، ١٦٤، ٦)

ترجيح بكيفية الرواية

- الترجيح بكيفية الرواية فيرجّح المتّفق على رفعه، أي الخبر المجمع على أنّه مرفوع إلى النبي عليه السلام على المختلف في أنّه مرفوع أو موقوف على الراوي، وكذا يرجّح المحكيّ بسبب نزوله على غيره، لأنّ ذكر سبب النزول يدلّ على الإسلام بمعرفة ذلك الحكم بخلاف الآخر، ويرجّح المحكي بلفظه أي النبي عليه السلام على المحكي بمعناه لكون الأول متّفقًا على قبوله، ويرجّح ما لم ينكره راوي الأصل، يعني الخبر الذي لم ينكره المروي عنه وهو الأصل أي رواية الراوي الفرع إيّاه عنه يرجّح ما أنكره، فإنّ الثاني مختلف في قبوله، والمختار التفصيل (بد، بدخ٣، ٢٣٣، ١)

ترجيح بين الأقيسة

- الترجيح بين الأقيسة فلا خلاف أنه لا يكون بين ما هو معلوم منها، وأما ما كان مظنونًا فذهب الجمهور إلى أنه يثبت الترجيح بينها وحكى إمام الحرمين عن القاضي أنه ليس في الأقيسة المظنونة ترجيح وإنما المظنون على حسب الاتفاق، قال إمام الحرمين وبناءً على أصله أنه ليس في محال المظنون مطلوب وإذا لم يكن فيها مطلوب فلا طريق على التعيين وإنما المظنون على حسب الوفاق، قال إمام الحرمين وهذه هفوة عظيمة ثم ألزمه القول بأنه لا أصل للاجتهاد (شو، فح، ٢٦١، ٦)

- الترجيح بين الأقيسة يكون على أنواع: (النوع الأول) بحسب العلّة. (النوع الثاني) بحسب الدليل الدالّ على وجود العلّة. (النوع الثالث) بحسب الدليل الدّالّ على علّية الوصف للحكم. (النوع الرابع) بحسب دليل الحكم. (النوع الخامس) بحسب كيفية الحكم. (النوع السادس) بحسب الأمور الخارجة. (النوع السابع) بحسب الفرع (شو، فح، ٢٦١، ١٣)

- الترجيح بين الأقيسة لا خلاف في أنه لا يكون بين ما هو معلوم منها وأما ما كان مظنونًا فذهب الجمهور إلى أنه يثبت الترجيح بينها وهو على أقسام: الأول بحسب العلّة. الثاني بحسب الدليل الدالّ على وجود العلّة. الثالث بحسب

الدليل الدالّ على علّية الوصف للحكم. الرابع بحسب دليل الحكم. الخامس بحسب كيفية الحكم. السادس بحسب الأمور الخارجة. السابع بحسب الفرع (صد، أمل، ٢١٠، ١٨)

ترجيح بين حدود سمعية

- الترجيح بين الحدود السمعية وهو على أقسام: الأول أنه يرجّح الحدّ المشتمل على الألفاظ الصريحة الدالّة على المطلوب بالمطابقة أو التضمّن على الحدّ المشتمل على الألفاظ المجازية أو المشتركة أو الغريبة أو المضطربة وعلى ما دلّ على المطلوب بالالتزام. الثاني أن يكون أحدهما أعرف من الآخر فيقدّم الأعرف على الأخفى لأنه أدلّ على المطلوب من الأخفى. الثالث أنه يقدّم الحدّ المشتمل على الذاتيات على المشتمل على العرضيات. الرابع أنه يقدّم ما كان مدلوله أعمّ من مدلول الآخر لتكثر الفائدة، وقيل بل يقدّم الأخصّ للاتفاق على ما تناوله. الخامس أنه يقدّم ما كان موافقًا لنقل الشرع واللغة على ما لم يكن كذلك لكون الأصل عدم النقل. السادس أنه يقدّم ما كان أقرب إلى المعنى المنقول عنه شرعًا أو لغة. السابع أنه يقدّم ما كان طريق اكتسابه أرجح من طريق اكتساب الآخر. الثامن أنه يقدّم ما كان موافقًا لعمل أهل الحرمين ثم ما كان موافقًا لأحدهما. التاسع أنه يقدّم ما كان موافقًا لعمل الخلفاء الأربعة. العاشر أنه يقدّم ما كان موافقًا للإجماع. الحادي عشر أنه يقدّم ما كان موافقًا لعمل أهل العلم. الثاني عشر أنه يقدّم ما كان مقرّرًا لحكم الخطر على ما كان مقرّرًا لحكم الإباحة. الثالث عشر أنه يقدّم ما كان مقرّرًا لحكم النفي على ما كان مقرّرًا لحكم الإثبات. الرابع عشر أنه يرجّح ما كان لإسقاط الحدود على ما كان موجبًا لها. الخامس عشر أنه يقدّم ما كان مقرّرًا لإيجاب العتق على ما لم يكن كذلك (صد، أمل، ٢١١، ٣)

ترجيحات عائدة إلى علة حكم أصل

- الترجيحاتُ العائدةُ إلى علّةِ حكمِ الأصلِ، فمنها ما يرجعُ إلى طريقِ إثباتِها، ومنها ما يرجعُ إلى صفتها (أمد، حكم٤، ٣٧١، ٣)

ترجيحات فاسدة

- الترجيحات الفاسدة الترجيح بغلبة الأشباه وهو أن يكون للفرع بأحد الأصلين شبه من وجه واحد وبالأصل الآخر الذي يخالف أصل الأول شبه من وجهين أو من وجوه (بخ، بزد٤، ١٧١، ١١)

- الترجيحات الفاسدة الترجيح بالعموم مثل ترجيح أصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الأشياء الأربعة على التعليل بالكَيْل والجنس لأن وصف الطعم يعمّ القليل وهو الحفنة مثلًا والكثير وهو المكيل، والتعليل بالكَيْل والجنس لا يتناول الكثير فكان أولى لأن المقصود من التعليل تعميم حكم النص فكونه أعم كان أوفق لمقصوده. وهذا باطل عندنا لأن الوصف فرع النص لكونه مستنبطًا منه وثابتًا به والنص الخاص والعام سواء عندنا (بخ، بزد٤، ١٧٢، ٧)

ترخّص

- الترخّص إذا أخذ به في مواردة على الإطلاق، كان ذريعة إلى انحلال عزائم المكلّفين في التعبّد على الإطلاق. فإذا أخذ بالعزيمة كان حريًّا بالثبات في التعبّد، والأخذ بالحزم فيه

(شط، وفق١، ٣٣١، ٣)

- المشقّات التي هي مظانّ التخفيفات في نظر الناظر، على ضربين: أحدهما أن تكون حقيقية وهو معظم ما وقع فيه الترخّص؛ كوجود المشقّة المرَضيّة والسفرية، وشبه ذلك ممّا له سبب معيّن واقع. والثاني أن تكون توهّمية مجرّدة، بحيث لم يوجد السبب المرخّص لأجله، ولا وجدت حكمته وهي المشقّة، وإن وجد منها شيء لكن غير خارج عن مجاري العادات (شط، وفق١، ٣٣٣، ١٦)

- أصل العزيمة وإن كان قطعيًا فأصل الترخّص قطعي أيضًا؛ فإذا وجدنا المظنّة اعتبرناها، كانت قطعية أو ظنّية (شط، وفق١، ٣٣٩، ٣)

ترخّص مشروع

- الترخّص المشروع ضربان: أحدهما أن يكون في مقابلة مشقّة لا صبر عليها - طبعًا، كالمرض الذي يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلًا، أو عن الصوم لفوت النفس - أو شرعًا؛ كالصوم المؤدّي إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على إتمام أركانها وما اشبه ذلك. والثاني أن يكون في مقابلة مشقّة بالمكلّف قدرة على الصبر عليها (شط، وفق١، ٣٢٠، ١٤)

ترك

- قال أبو بكر: وكذلك نقول في الترك، كقولنا في الفعل، فمتى رأينا النبي عليه السلام قد تركَ فعلَ شيء ولم ندرِ على أي وجه تركه، قلنا: تركه على جهة الإباحة، فليس بواجب علينا، إلا أن يثبت عندنا: أنه تركه على جهة التأثّم بفعله، فيجب علينا تركه حينئذٍ على ذلك الوجه، حتى يقوم الدليل: على أنه مخصوص به دوننا (جص، فص٣، ٢٢٨، ٣)

- حقيقة التَّرْك: هو فعل ضدّ المتروك، وهو من أسماء الإثبات، لا يقع على النفي الصِّرْف. وكذلك لا يوصف به من لا يوجد منه مقدور ولا ضدّه بأنّه فاعل أو تارك (جون، جهك، ٣٥، ٦)

- الترك: هل هو من قسم الأفعال أم لا؟ فيه مذهبان، أصحّهما عند الآمدي، وابن الحاجب، وغيرهما: نعم ولهذا قالوا في حدّ الأمر: إنّه اقتضاء فعل غير كف (اس، مهد، ٢٩٤، ١٥)

- التَّرْك لا يوجب حكمًا في المتروك إلّا جواز الترك، غير جار على أصول الشرع الثابتة (شط، عصم١، ٢٦٥، ٣)

- السكوت عن حكم الفعل أو الترك هنا إذا وجد المعنى المقتضى له إجماع من كل ساكت على أنّ لا زائد على ما كان. إذ لو كان ذلك لائقًا شرعًا أو سائغًا لفعلوه، فهم كانوا أحقّ بإدراكه والسبق إلى العمل به وذلك إذا نظرنا إلى المصلحة فإنّه لا يخلو إمّا أن يكون في هذه الأحداث مصلحة أو لا، والثاني لا يقول به أحد. والأول إمّا أن تكون تلك المصلحة الحادثة آكد من المصلحة الموجودة في زمان التكليف أو لا. ولا يمكن أن يكون مع كون المحدثة زيادة تكليف، ونقصه عن المكلّف أحرى بالأزمنة المتأخرة لما يعلم من قصور الهمم واستيلاء الكسل (شط، عصم١، ٢٦٦، ٢٤)

- الترك عند المحقّقين فعل من الأفعال الداخلة تحت الإختيار. فترك المباح إذًا فعلُ مباح (شط، وفق١، ١١٢، ٥)

- التركُ؛ فَعَلَى ضُروبٍ: مِنها تركُ فعلٍ، ومِنها

تركُ نكيرٍ، ومِنها تركُ بيانٍ، وجوابٍ (م، ذر٢، ٥٨٨، ١)

ترك الفعل

- تركُ الفعلِ؛ فَقَد يَكونُ نسخًا، وتَخصيصًا، وبيانًا. ومثالُ التّخصيصِ أن يَتْرُكَ - ع - قطعَ يدِ السّارِق في أَقَلّ مِن عَشَرَةِ دَراهِمَ، أو رُبعِ دينارٍ، ولا وجهَ يَقْتَضي إسقاطَ قطعِه، فَيُعْلَمُ بِذلكَ أنّ القدرَ الّذي سَرَقَ لا يَسْتَحِقُّ بهِ القطعَ. وتَأخيرُ الصّلوةِ عن وقتِها يَدُلُّ عَلَى جوازِ التّأخيرِ. وأمّا النّسخُ؛ فَقَد مَضَى بيانُه (نسخ السنة). وأمّا البيانُ؛ فَنَحو تركِهِ العودَ إلى القَعدةِ الأُولى، فَيَكونُ بيانًا لِكونِها ندبًا، ومُفارَقَتِها لِلْقعدةِ الثّانية (م، ذر٢، ٥٨٨، ٣)

ترك المباح

- ناذِر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره، بأن يترك ذلك المباح، وأنّه كنذر فعله (شط، وفق١، ١١٠، ٨)

ترك المباحات

- ترك المباحات إمّا أن يكون بقصد أو بغير قصد. فإن كان بغير قصد فلا اعتبار به؛ بل هو غفلة لا يقال فيه: "مباح"، فضلًا عن أن يقال فيه: "زهد". وإن كان تركه بقصد، فإمّا أن يكون القصد مقصورًا علي كونه مباحًا، فهو محلّ النزاع؛ أو لأمر خارج، فذلك الأمر إن كان دنيويًا كالمتروك، فهو انتقال من مباح إلى مثله لا زهد؛ وإن كان أخرويًا، فالترك إذًا وسيلة إلى ذلك المطلوب. فهو فضيلة من جهة ذلك المطلوب، لا من جهة مجرّد الترك (شط، وفق١، ١٢٣، ٦)

تركيب الحد

- تركيب الحدّ، وأما كيفية تركيبه فمن شيئين. وهما مادته وصورته. والمراد بهما جنسه وفصله. وأما جنسه: فيقوم مقام مادته ذلك المعيّن وأما فصله: فيقوم مقام صورته ذلك المعيّن (زر، بحر١، ١٠٣، ٤)

تركيب في الأصل

- التركيبُ في الأصلِ فهو أنْ يعيّن المستدل علَّةً في الأصلِ المذكور، ويجمعِ بها بينهُ وبين فرعِهِ، فيعيّن المعترضُ فيهِ علةً أخرى، ويقول: الحكم عندي ثابتٌ بهذهِ العلَّة (أمد، حكم٣، ٢٨٣، ٩)

تروك

- التروك: فعبارة عن أضداد الواجبات، كالقعود عند الأمر بالقيام. ثم يعصي بترك القيام؛ ثم يعصي بترك القيام؛ لا بالقعود (غز، من، ١٣٧، ١٥)

تزاحم

- التعارض: إن امتناع اجتماع الحكمين في التحقّق إذا كان في مقام التشريع دخل الدليلان في باب التعارض لأنهما حينئذٍ يتكاذبان. أما إذا كان الامتناع في مقام الامتثال دخلا في باب التزاحم إذ لا تكاذب حينئذٍ بين الدليلين (مظ، مصف٢، ١٨٩، ١٣)

تزكية

- التزكيةُ أنْ يحْكُم بشهادته، أوْ يُثني عليهِ، أوْ يَرْويَ عنهُ مَنْ لا يَرْوي عنْ غيْر العدْلِ أو يعْمل بخبره (أي الراوي) (اس، مهس٢، ٣٤٣، ١)
- التزكية تحصل بأحد طرق أربعة: أن يحكم

بشهادته أي يحكم الحاكم المشترط العدالة حكمًا بناءً على شهادته وهو أعلاها، لكن ترك الحكم بشهادته ليس جرحًا في روايته. إذ شرط في الشهادة أمور أخر سوى العدالة. فذلك ربما يكون لانتفاء بعضها. أو يثني عليه أي يمدحه العارف بأسباب العدالة، وأثنى عليه بأنّه رجل عدل، أو صالح. أو مقبول الرواية. أو الشهادة أو يروي عنه من لا يروى عن غير العدل، فإنّ ذلك تعديل المروي عنه. بخلاف من روي عن كل من سمع، ويسكت عن الثناء عليه لو كلّف ذلك. أو يعمل بخبره بأن يعتمد العدل على خبره ويعمل به (بد، بدخ٢، ٣٤٤، ١١)

تسخير

- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم، والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالًا، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ﴿أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (مل، مرق١، ١٥٦، ٩)

تسرّع

- التؤدة وضدّها التسرُّع (كل، كف١، ٢١، ١٨)

تسليم

- التسليم وضدّه الشك (كل، كف١، ٢٢، ١)

تسوية

- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم، والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالًا، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ﴿أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (مل، مرق١، ١٥٦، ١١)

تشابه

- التشابه قد علم أنّه واقع في الشرعيات، لكن النظر في مقدار الواقع منه: هل هو قليل؟ أم كثير؟ والثابت من ذلك القلّة لا الكثرة (شط، وفق٣، ٨٦، ٧)

- لا تجد المسائل المتّفق عليها من الشريعة بالنسبة إلى ما اختلف فيه إلّا القليل، ومعلوم أنّ المتّفق عليه واضح، وأنّ المختلف فيه غير واضح، لأنّ مثار الإختلاف إنّما هو التشابه يقع في مناطه (شط، وفق٣، ٨٨، ٧)
- التشابه لا يقع في القواعد الكلّية، وإنّما يقع في الفروع الجزئية، والدليل على ذلك من وجهين: أحدهما الإستقراء أنّ الأمر كذلك. والثاني أنّ الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه، وهذا باطل، وبيان ذلك أنّ الفرع مبني على أصله، يصحّ بصحّته ويفسد بفساده، ويتّضح باتّضاحه ويخفى بخفائه، وبالجملة فكلّ وصف في الأصل مثبت في الفرع، إذ كل فرع فيه ما في الأصل (شط، وفق٣، ٩٦، ١٣)
- مواضع الإجتهاد فهي راجعة إلى نمط التشابه، لأنّها دائرة بين طرفي نفي وإثبات شرعيين، فقد يخفى هنالك وجه الصواب من وجه الخطأ (شط، وفق٤، ١٢٨، ٣)

تشبيه

- التشبيه، فقد قيل: هو في الأصل ما به يكون الشيء مشبّهًا لغيره. كالتحريك، هو ما به يكون الشيء محرّكًا لغيره (بص، مع٢، ٧٠٤، ٤)
- التشبيه - هو أن يشبّه شيء بشيء في بعض صفاته وهذا لا يوجب في الدين حكمًا أصلًا. وهو أصل القياس. وهو باطل لأن كل ما في العالم فمشبّه بعضه لبعض ولا بد من وجه أو من وجوه ومخالف أيضًا بعضه لبعض، ولا بد من وجه أو من وجوه وهو أيضًا التمثيل (حز، حكا١، ٤٨، ١١)
- التشبيه بين الأشياء المشتبهة حق مشاهد، فإذا شبّه الله عز وجل أو رسوله صلى الله عليه وسلم شيئًا بشيء، فهو صدق وحق وتنبيه على قدرة عظيمة، لأنه ليس في العالم شيئآن إلا وهما مشتبهان من وجه ما، وغير مشتبهين من وجه آخر (حز، حكا٤، ٣٨، ٣)

تشريع

- التشريع، بما هو "إرادة" غايتها "المصلحة" وقد اتّخذت من الأحكام تعبيرًا عن تلك الإرادة، ووسيلة مفضية إلى المصالح المعيّنة، فإن منطق اللغة يجب أن يكيّف على أساس ما يحدّده الاجتهاد المتحرّي لتلك الإرادة، وما تستهدف من غرض، ومن هنا نشأ "التأويل" (دري، نهج، ٢٨، ١٥)
- يصدر الحُكمُ والتشريع عادة عن مصدرين: إلهي ديني، وبشري مجتمعي. أما المصدر الأول فالشارع فيه الله الذي يُضمّن كتب الرسل معانيه، ويُوحي لهم بوحيه جلّ جلاله. بينما المشرِّع في الثاني إما أن يكون ناتجًا ثقافيًّا من اجتماع البشر عبر عاداتهم ودولهم وشعوبهم وأنظمتهم المتعاقبة، وإما أن يصدر عن العقل البشري الحرّ المبتكر للأحكام والتشريعات، إنقاذًا للقوم وتنظيمًا لاجتماعهم. فيجتهد ويُشرّع ويضع الحقوق والواجبات لتنظيم العلاقة بين الأفراد فيما بينهم، وبينهم وبين دولتهم وحكّامهم (عج، أصل، ٥٠، ٣)

تشكيك

- المتشابهات لم توضع للإفهام عند السلف ولو سلّم تمامه وهو إنّما يدلّ على أن أو لم توضع للتشكيك، لأنّ الإفهام ينافي التشكيك لا الشكّ كيف وإنّ الشكّ أيضًا معنى قد يقصد

إفهامه فلا ينافيه فكذا لا ينافي تبادر الذهن من الأخبار بأوالي الشكّ عند الإطلاق أيضًا، كذا في التلويح، ورد عليه بأنّ الكلام الذي يستعمل فيه كلمة أو كلام وضع لإفهام مفهومات أجزائه وكل كلام وضع للإفهام لا يكون المقصود بذكره الشكّ بل الشكّ إنّما يحصل من عدم التعيين وعدم إفهام التعيين فالشكّ مع أو يحصل من عدم دلالته على التعيين لا لوضعه لذلك فيكون حاصلًا في مقامه لا منه. أمّا إنّ التشكيك والشكّ قد يخبر عنهما بلفظ وضع لهما نحو شككت وشكّ الإمام في نفي اللزوم فمن حيث يقصد بهما إفهام وجود معناهما لا أن يقصد بهما إيجادهما والمنفي ههنا هو الثاني لا الأول، مع أنّ الفرق بين الشكّ والتشكيك في أنّ قصد الإفهام ينافيهما بعد لأنّه إذا نافى التشكيك اللازم لإظهار الشكّ فقد نافى الشكّ فإنّ منافي اللازم مناف للملزوم أيضًا (مل، مرق٢، ٢٠، ٢١)

تصديق

- التصديق وضدّه الجحود (كل، كف١، ٢١، ١٣)
- الإسلام هو التسليم والتسليم هو اليقين واليقين هو التّصديق والتّصديق هو الإقرار، والإقرار هو العمل، والعمل هو الأداء (كل، كف٢، ٤٦، ١)
- العلم ضربان: علم بمفرد ويسمّى تصوّرًا ومعرفة وعلم بنسبة ويسمّى تصديقًا وعلمًا (حا، تلو١، ٦٢، ٣١)
- يُسمّى كل تصديق قضية وتسمّى في البرهان مقدّمات (حا، تلو١، ٨٥، ٣٢)
- العلم إما تصوّر أو تصديق، والتصديق مسبوق بالتصوّر، فكان التصورّ وضعه أن يكون قبل التصديق، والتصوّر إنما يكتسب بالحد كما أن التصديق لا يكتسب إلا بالبرهان، فكان الحد متقدمًا على التصوّر المتقدّم على التصديق، فالحد قبل الكل طبعًا، فوجب أن يقدّم وضعًا (قر، نقح، ٤، ٩)
- الإدراك للنسبة وطرفيها مع الحكم المسبوق بالإدراك لذلك تصديق (سب، عطر١، ١٩٢، ١)
- كثيرًا ما يُطلق التصديق على الحكم وحده (سب، عطر١، ١٩٤، ٢)
- التصديق فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدّمات الدليل فيه ضرورية، أو قريبة من الضرورية (شط، وفق١، ٥٨، ١٦)
- لا معنى لكون هذا علمًا وذاك علمًا آخر سوى أنّه يبحث هذا عن أحوال شيء وذاك عن أحوال شيء آخر ثم بتبعية ذلك يكون لهذا تعريف أو غاية أو خاصة ولذاك تعريف آخر أو غاية أو خاصة فحدّه الحقيقي ما يؤخذ من الموضوع بأن يقال هو علم يبحث عن أحوال كذا وكذا وهذا تصوّر لمفهوم العلم وحقيقته، وأمّا ذاته وهويّته فهو التصديق بالمسائل على التفصيل ولا خفاء في أنّ جهة الوحدة لا يلزم أن تكون محمولة كالموضوع والغاية ولا خاصة لازمة بيّنة (تف، نهي١، ١٦، ٦)
- يبحث عن أحوال التصوّر من حيث أنّه حدّ أو رسم فيوصل إلى تصوّر ومن حيث أنّه جنس أو فصل أو خاصّة فيركّب منها حدًّا ورسم وعن أحوال التصديق، من حيث أنّه حجّة توصل إلى تصديق، ومن حيث أنّه قضية أو عكس قضية أو نقيض قضية فيؤلّف منها حجّة (تف، وضح١، ٢٣، ١)
- الإستعارة لا تجري في خبر المبتدأ إلّا إذا كان

مشتقًّا وبيّن الفرق بين نحو زيد أسد ونحو رأيت أسدًا يرمي بأنّ الأول يشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدًا، إذ التصديق والتكذيب إنّما يتوجهان إلى الخبر الذي قصد المتكلّم إثباته أو نفيه، لأنّ التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتّصف الخبر بكون محالًا أو مستقيمًا فيفتقر نحو زيد أسد إلى تقدير أداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة إلى الاستقامة، بخلاف نحو رأيت أسدًا يرمي فإنّه وإن اشتمل على إثبات الأسدية لزيد لكنه لم يقع قصدًا بل القصد إنّما هو إلى إثبات الرؤية، فلا يفتقر إلى تقدير أداة التشبيه للتصحيح بين الفرق وبين ما إذا كان الخبر جامدًا وبين ما إذا كان مشتقًّا بأنّ الأول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الإنسان حقيقة الأسد بخلاف الثاني، فإنّه لا يشتمل إلّا على إثبات وصف للحقيقة التي ليس بثابت لها (تف، وضح١، ٨٥، ١٤)

- الإيمان في اللغة والعرف هو التصديق فقط ولا تعلّق له باللسان فإطلاقه على غير التصديق إخراج عن معناه الحقيقي وبأنّ الشيء لا يوجد إلّا مع ركنه وكل من آمن موصوف بالإيمان على التحقيق من حين آمن إلى أن مات بل إلى الأبد فيكون مؤمنًا بوجود الإيمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للإقرار حقيقة في كل لحظة يكفي وجوده مرّة في عمره فدلّ أنّه مؤمن لما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم تجدّدًا، مثاله أو لبقاء الأعراض لكن الله أوجب الإقرار ليكون شرطًا لإجراء أحكام الدنيا إذ لا وقوف للعباد على ما في القلب فلا بدّ لهم من دليل ظاهر ليمكنهم بناء الأحكام عليه والنصوص معاضدة لهذا القول (مل، مرق١، ٢٨٨، ١٠)

- التصديق من الكيفيات النفسانية كما إنّ الإقرار من الكيفيات المسموعة (مل، مرق٢، ٣٩٩، ١٣)

- العلم بالضرورة ينقسم إلى ضروري ونظري فالضروري ما لا يحتاج في تحصيله إلى نظر والنظري ما يحتاج إليه، والنظر هو الفكر المطلوب به علم أو ظنّ وقيل هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول وقيل هو حركة النفس من المطالب التصوّرية أو التصديقية طالبة للمبادئ وهي المعلومات التصوّرية أو التصديقية باستعراض صورها صورة صورة. وكل واحد من الضروري والنظري ينقسم إلى قسمين تصوّر وتصديق (شو، فح، ٥، ٦)

تصديق الثقة

- تصديق الثقة هو البناء على واقعية نقله، وواقعية النقل تستلزم واقعية المنقول، بل واقعية النقل عين واقعية المنقول، فالقطع بواقعية النقل لا محالة يستلزم القطع بواقعية المنقول، وكذلك البناء على واقعية النقل يستلزم البناء على واقعية المنقول (مظ، مصف٢، ١٠٤، ٦)

تصديقات

- التصديقات البيّنة التي يجب قبولها وتسمّى القضايا المتعارفة (تف، نهي١، ١٨، ٦)

تصديقية

- قسّموا الدلالة إلى قسمين: التصورية والتصديقية: ١- (التصورية) وهي أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرّد صدوره من لافظ، ولو علم أن اللافظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند

استعمال اللفظ في معنى مجازي، مع أن المعنى الحقيقي ليس مقصودًا للمتكلّم، وكانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي أو النائم أو الغالط. ٢- (التصديقية) وهي دلالة اللفظ على أن المعنى مراد للمتكلّم في اللفظ وقاصد لاستعماله فيه. وهذه الدلالة متوقّفة على عدّة أشياء (أولًا) على إحراز كون المتكلّم في مقام البيان والإفادة، و(ثانيًا) على إحراز أنه جاد غير هازل، و(ثالثًا) على إحراز أنه قاصد لمعنى كلامه شاعر به، و(رابعًا) على عدم نصب قرينة على إرادة خلاف الموضوع له وإلا كانت الدلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوبة. والمعروف أن الدلالة الأولى (التصورية) معلولة للوضع، أي أن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية. وهذا هو مراد من يقول: "إن الدلالة غير تابعة للإرادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع" (مظ، مصف١، ١٨، ١٣)

تصرّفات

- التصرّفات إما إنشآت أو إخبارات أو اعتقادات لأن التصرّف إن كان إحداث حكم شرعي فإنشاء وإلا فإن كان القصد منها إلى بيان الواقع فإخبارات، وإلا بل إلى ربط القلب بما في الواقع فاعتقادات وقدّم الإنشاء لطول الكلام فيه (عا، نسم، ١٨١، ٢)

تصريف

- التصريف وهو معرفة اختلاف أبنية الكلمة وما يعرض لها من زيادة ونقص وقلب وبدل وإدغام، ليعرف الأصلي من الزيادة، ويرد المقلوب إلى أصله ويعرف البدل من المبدل منه، والمدغم من المدغم فيه (زر، بحر٢، ٨٦، ٢٣)

- التصريف تحويل مبدأ الاشتقاق إلى أمثلة مختلفة كالفعل واسم الفاعل والمفعول وغيرها (با، يسر٢، ٥، ٢٥)

تصريف في الكلام

- التصريف في الكلام نوعان تصرّف في اللفظ وتصرّف في المعنى والأول مقدّم ثم الاستعمال مرتّب على ذلك حتى كأنّه لوحظ أولًا المعنى ظهورًا أو خفاء ثم استعمال اللفظ فيه. فاللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسيم الأول عند القوم إلى الخاص والعام والمشترك والمؤول، لأنّه إن دلّ على معنى واحد فإمّا على الإنفراد وهو الخاص أو على الإشتراك بين الأفراد وهو العام، وإن دلّ على معانٍ متعدّدة فإن ترجّح البعض على الباقي فهو المؤول وإلّا فهو المشترك والمصنّف أسقط المؤول عن درجة الإعتبار وأدرج الجمع المنكر. وبالتقسيم الثاني إلى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية، لأنّه إن استعمل في موضوعه فحقيقة وإلّا فمجاز وكل منهما إن ظهر مراده فصريح وإن استتر فكناية. وبالتقسيم الثالث إلى الظاهر والنص والمفسّر والمحكم وإلى مقابلاتها لأنّه إن ظهر معناه فإمّا أن يحتمل التأويل أو لا، فإن احتمل فإن كان ظهور معناه لمجرّد صيغته فهو الظاهر وإلّا فهو النص وإن لم يحتمل فإن قبل النسخ فهو المفسّر وإن لم يقبل فهو المحكم وإن خفي معناه فإمّا أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي أو لنفسها، فإن أمكن إدراكه بالتأمّل فهو المشكل وإلّا فإن كان البيان مرجوًّا فيه فهو المجمل وإلّا فهو

المتشابه. وبالتقسيم الرابع إلى الدّال بطريق العبارة وبطريق الإشارة وبطريق الدلالة وبطريق الإقتضاء لأنّه إن دلّ على المعنى بالنظم فإن كان مسوقًا له فعبارة وإلّا فإشارة وإن لم يدلّ عليه بالنظم، فإن دلّ عليه فالمفهوم لغة فهو الدلالة وإلّا فهو الإقتضاء والعمدة في ذلك هو الإستقراء (تف، وضح١، ٣١، ٧)

تصور

- العلم ضربان: علم بمفرد ويسمّى تصوّرًا ومعرفة وعلم بنسبة ويسمّى تصديقًا وعلمًا (حا، تلو١، ٦٢، ٣٠)

- العلم إما تصوّر أو تصديق، والتصديق مسبوق بالتصوّر، فكان التصورّ وضعه أن يكون قبل التصديق، والتصوّر إنما يكتسب بالحد كما أن التصديق لا يكتسب إلا بالبرهان، فكان الحدّ متقدمًا على التصوّر المتقدّم على التصديق، فالحد قبل الكل طبعًا، فوجب أن يقدّم وضعًا (قر، نقح، ٤، ٨)

- تصوّر ويسمّى علمًا أيضًا (سب، عطر١، ١٩١، ١)

- لا معنى لكون هذا علمًا وذاك علمًا آخر سوى أنّه يبحث هذا عن أحوال شيء وذاك عن أحوال شيء آخر ثم بتبعية ذلك يكون لهذا تعريف أو غاية أو خاصة، ولذاك تعريف آخر أو غاية أو خاصة فحدّه الحقيقي ما يؤخذ من الموضوع بأن يقال هو علم يبحث عن أحوال كذا وكذا وهذا تصوّر لمفهوم العلم وحقيقته، وأمّا ذاته وهويّته فهو التصديق بالمسائل على التفصيل ولا خفاء في أنّ جهة الوحدة لا يلزم أن تكون محمولة كالموضوع والغاية ولا خاصة لازمة بيّنة (تف، نهي١، ١٦، ٦)

- يبحث عن أحوال التصوّر من حيث أنّه حدّ أو رسم فيوصل إلى تصوّر ومن حيث أنّه جنس أو فصل أو خاصّة فيركّب منها حدًّا ورسمًا، وعن أحوال التصديق من حيث أنّه حجّة توصل إلى تصديق ومن حيث أنّه قضية أو عكس قضية أو نقيض قضية فيؤلّف منها حجّة (تف، وضح١، ٢٢، ١٩)

- الحدّ تصوّر ذات المحدود إجمالًا وغاية حادّ العلم أن يكون متّصفًا بالعلم بجميع مسائله، والاتّصاف بالشيء لا يستلزم تصوّره كالشجاع متّصف بالشجاعة وقد لا يتصوّرها (أم، قرر١، ٣٠، ٣٢)

- العلم بالضرورة ينقسم إلى ضروري ونظري فالضروري ما لا يحتاج في تحصيله إلى نظر والنظري ما يحتاج إليه، والنظر هو الفكر المطلوب به علم أو ظنّ وقيل هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول وقيل هو حركة النفس من المطالب التصوّرية أو التصديقية طالبة للمبادئ وهي المعلومات التصوّرية أو التصديقية باستعراض صورها صورة صورة. وكل واحد من الضروري والنظري ينقسم إلى قسمين تصوّر وتصديق (شو، فح، ٥، ٦)

- عند استعمال اللفظ في معناه، لا بدّ من تصوّر اللفظ والمعنى ولكن التصوّر ليس قيدًا للفظ، ولا للمعنى، فليس اللفظ دالًّا بما هو متصوّر في الذهن وإن كانت دلالته في ظرف التصوّر، ولا المعنى مدلولًا بما هو متصوّر، وإن كانت مدلوليته في ظرف تصوّره. ويستحيل أن يكون التصوّر قيدًا للفظ أو المعنى، ومع ذلك لا يصحّ الاستعمال بدونه، فالتصوّر مقوّم للاستعمال لا للمستعمل فيه ولا للفظ. وكذلك هو مقوّم للحمل ومصحّح له، لا

للمحمول، ولا للمحمول عليه (مظ، مصف١، ١٦٥، ١٣)

- التصوّر والمعرفة يحدثان في ثلاثة مستويات: المستوى الطبيعي واللغوي والعقلي المجرّد (عج، أصل، ١٦٥، ٨)
- يسمّى إدراك المعاني منطقيًّا بالتصوّر. والتصوّر هو "حصول صورة الشيء بالعقل... وهو إدراك الماهية من غير أن يُحكم عليها بنفي أو إثبات" (عج، أصل، ١٨٢، ١٢)
- يدرس التصوّر المعنى في إطلاقه وتعيّنه، إذ نقول، الحدّ المطلق والحدّ المعيّن وسورهما عربيًّا اللفظ المطلق والمعيّن وشرعيًّا المطلق والمقيّد (عج، أصل، ١٨٢، ١٥)

تصور ضروري

- التصوّر الضروري ما لا يتقدمه تصوّر يتوقّف عليه لانتفاء التركيب في متعلّقه كالوجود والشيء، والمطلوب بخلافه أي يطلب مفرداته بالحدّ والتصديق الضروري ما لا يتقدّمه تصديق يتوقّف عليه، والمطلوب بخلافه أي يطلب بالدليل (حا، تلو١، ٦٤، ١١)
- التصوّر الضروري ما لا يتقدّمه تصوّر يتوقّف عليه لانتفاء التركيب في متعلّقه كالوجود والشيء (تف، نهي١، ٥٢، ٣)

تصورات مستعملة في الشرع

- التصوّرات المستعملة في الشرع إنّما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة (شط، وفق١، ٥٧، ٥)

تصورية

- قسّموا الدلالة إلى قسمين: التصورية والتصديقية: ١- (التصورية) وهي أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرّد صدوره من لافظ، ولو علم أن اللافظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي، مع أن المعنى الحقيقي ليس مقصودًا للمتكلّم، وكانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي أو النائم أو الغالط. ٢- (التصديقية) وهي دلالة اللفظ على أن المعنى مراد للمتكلّم في اللفظ وقاصد لاستعماله فيه. وهذه الدلالة متوقّفة على عدّة أشياء (أولًا) على إحراز كون المتكلّم في مقام البيان والإفادة، و(ثانيًا) على إحراز أنه جاد غير هازل، و(ثالثًا) على إحراز أنه قاصد لمعنى كلامه شاعر به، و(رابعًا) على عدم نصب قرينة على إرادة خلاف الموضوع له وإلا كانت الدلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوبة. والمعروف أن الدلالة الأولى (التصورية) معلولة للوضع، أي أن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية. وهذا هو مراد من يقول: "إن الدلالة غير تابعة للإرادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع" (مظ، مصف١، ١٨، ٨)

تصوف

- التصوّف عندهم معنيان. أحدهما: التخلّق بكل خلق سَنِيّ، والتجرّد عن كل خلق دنِيّ. والآخر أنّه الفناء عن نفسه والبقاء لربّه. وهما في التحقيق إلى معنى واحد، إلّا أنّ أحدهما يصلح التعبير به عن البداية. والآخر يصلح التعبير به عن النهاية. وكلاهما اتّصاف، إلّا أنّ الأول لا يلزمه الحال، والثاني يلزمه الحال. وقد يعبّر فيهما بلفظ آخر فيكون الأول عملًا تكليفيًا.

والثاني نتيجته. ويكون الأول اتّصاف الظاهر، والثاني اتّصاف الباطن، ومجموعهما هو التصوّف (شط، عصم١، ١٥٠، ١١)

- التصوّف عندهم معنيان. أحدهما: التخلّق بكل خلق سَنِيٍّ، والتجرّد عن كل خلق دنيٍّ. والآخر أنّه الفناء عن نفسه والبقاء لربّه. وهما في التحقيق إلى معنى واحد، إلّا أنّ أحدهما يصلح التعبير به عن البداية. والآخر يصلح التعبير به عن النهاية. وكلاهما اتّصاف، إلّا أنّ الأول لا يلزمه الحال، والثاني يلزمه الحال. وقد يعبّر فيهما بلفظ آخر فيكون الأول عملًا تكليفيًا. والثاني نتيجته. ويكون الأول اتّصاف الظاهر، والثاني اتّصاف الباطن، ومجموعهما هو التصوّف (شط، عصم١، ١٥٠، ١٦)

- التصوّف وهو تجريد القلب لله واحتقار ما سواه أي بالنسبة إلى عظمته تعالى، ويقال ترك الاختيار، ويقال الجدّ في السلوك إلى ملك الملوك (نص، لب، ١٦٣، ٣٤)

تضاد

- التضادّ: وهي تسمية الشيء باسم ضدّه، وأكثر ما يقع في المتقابلات (زر، بحر٢، ٢٠٢، ١٩)

- الضدّ ما يقابل الشيء غاية الخلاف سواء كانا وجوديين أو أحدهما وجودي والآخر عدميّ، فالخفاء إن كان وجوديًا مثل الظهور فالتقابل بينهما تقابل التضادّ وإلّا فالعدم والملكة على اصطلاح المعقول (مل، مرق١، ٤٠٨، ٣)

تضرّع

- التضرّع هو رفع اليدين والتضرُّع بهما (كل، كف٢، ٤٨٠، ٢)

تضمّن

- دلالة الألفاظ على المعنى تنحصر في المطابقة والتضمّن واللزوم، كدلالة لفظ البيت على معنى البيت، والتضمّن كدلالته على السقف، ودلالة لفظ الإنسان على الجسم، واللزوم كدلالة لفظ السقف على الحائط إذا ليس جزءًا من السقف، لكنه لا ينفكُّ عنه فهو كالرفيق الملازم (قد، روض، ١٩، ١٢)

- دلالة اللفظ على تمام مسمّاه هي المطابقة. وعلى جزئه التضمّن. وعلى لازمه الالتزام، وليعتبر في الكل كونه كذلك احترازًا عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه أو لازمه وفي الالتزام اللزوم الذهني إذ لا فهم دونه (رم، تحص١، ٢٠٠، ٣)

- التضمّن وهي دلالة اللفظ على جزء المسمّى كدلالة الإنسان على الحيوان فقط أو على الناطق فقط وسمّي بذلك لتضمّنه إيّاه (اس، مهس١، ٢٤١، ١)

- التضمّن فهم الجزء في ضمن الكل (تف، نهي١، ١٢٠، ٨)

- اللفظ إما أن يدلّ على ما تمام وضع له أو لا. والأول: المطابقة كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، والثاني إما أن يكون جزء مسمّاه أو لا، والأول دلالة التضمّن كدلالة الإنسان على الحيوان وحدّه أو الناطق وحدّه، وكدلالة النوع على الجنس، والثاني: أن يكون خارجًا عن مسمّاه وهي دلالة الالتزام كدلالته على الكاتب أو الضاحك، ودلالة الفصل على الجنس، وبهذا التقسيم تعرف حدّ كل واحد منها (زر، بحر٢، ٣٧، ١٥)

- لا خلاف أنّ دلالة المطابقة لفظية، واختلفوا في التضمّن والالتزام على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنّهما عقليان، لأنّ دلالة المعنى عليهما بالواسطة، وهذا ما ذهب إليه الغزالي وصاحب "المحصول" واختاره أثير الدين الأبهري في "كشف الحقائق" والصفي الهندي. قال: وإنّما وصفتا بكونهما عقليتين، إما لأنّ العقل يستقلّ باستعمال اللفظ فيهما، من غير افتقار إلى استعمال أهل اللسان اللفظ فيهما وهذا يستقيم على رأي من لم يعتبر الوضع في المجاز، وإما لأنّ المميّز بين مدلوليهما وهو الجزء واللازم هو العقل. والثاني: أنّهما لفظيان ونسبة بعضهم إلى الأكثرين، واختاره ابن واصل في "شرح جمل الخونجي". والثالث: أنّ دلالة التضمّن لفظية والالتزام عقلية، وبه قال الآمدي وابن الحاجب، لأنّ الجزء داخل فيما وضع له اللفظ بخلاف اللازم فإنّه خارج عنه (زر، بحر٢، ٤٣، ٤)

- اللفظ المفرد باعتبار دلالته من حيث هي اللفظ المفرد الموضوع لمعنى إما دالّ عليه بالمطابقة أي بسبب وضع اللفظ له بتمامه أو التضمّن أي بسبب وضع اللفظ له ولغيره معًا أو الالتزام أي بسبب وضع اللفظ لملزومه (أم، قرر١، ٩٩، ٢)

- دلالة اللفظ على تمام مسمّاه مطابقة لتوافق اللفظ والمعنى لكنّه موضوعًا بإزائه ودلالته على جزئه أي جزء المسمّى تضمن لكونه المعنى المدلول في ضمن الموضوع له ودلالته على لازمه الذهني أي اللازم للمسمّى التزام لكون المعنى للمدلول لازمًا للموضوع له، وإنّما اعتبر اللزوم الذهني لأنّ فهم المعنى من اللفظ أما سبب الوضع له، أو سبب أنّه لا ينفكّ فهمه عن فهم الموضوع، والأول منتف فلا بدّ من الثاني (بد، بدخ١، ٢٤٠، ٢)

- اللغة هي اللفظ الدّال وضعًا والدلالة على تمام الموضوع له مطابقة وعلى جزئه تضمّن وعلى الخارج التزام، والقول بوحدة المطابقة أو التضمّن وتبعية التضمّن للمطابقة توسّع والمراد التبعية في القصد لا في الوجود وهي دلالة لفظية والعقلية هي الالتزام (صد، أمل، ٧، ٨)

- الدلالة الوضعية ثلاثة أنواع. مطابقة وتضمّن والتزام، لأن اللفظ إن استعمل في تمام ما وضع له فمطابقة، وإن استعمل في جزء معناه فتضمّن، وإن استعمل في خارج عمّا وضع له فالتزام إن وجد لزوم عقلي أو عرفي بين المعنى الموضوع له وبين ذلك الخارج (شل، شلص، ٣٦٨، ٥)

- التضمّن: ويعني به المتكلّمون دلالة كل لفظ أخصّ على المعنى الأعمّ. ويدلّ اللفظ "على معنى هو في ضمنه ومن جملته" مثل لفظ الإنسان على الحيوان ولفظ المثلّث والمربّع على الشكل إلخ. فعلاقة التضمّن هي علاقة الجزء بالكل، "والتضمين إيقاع لفظ موقع غيره لتضمّنه لمعناه" (عج، أصل، ١٨٨، ٩)

تضمين

- الإقتضاء أمر شرعي والتضمين لغوي (مل، مرق٢، ٨٤، ١)

تضمين بياني

- لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز عند الحنفية، كما هو الراجح عند البيانيين، ويجوز عند الشافعية، كما أجازه النحويون، ولذلك كان التضمين النحوي فيه جمع بين الحقيقة والمجاز، لأنه إشراب كلمة معنى كلمة أخرى،

لتتعدّى تعدّيتها، بخلاف التضمين البياني، فإنه استعمال اللفظ في الموضوع له، وتقدير حال من المعنى الآخر، نحو أصبح يقلّب كفّيه على كذا، أي نادمًا عليه (سو، حصل، ١٥٧، ٥)

تضمين نحوي

- لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز عند الحنفية، كما هو الراجح عند البيانيين، ويجوز عند الشافعية، كما أجازه النحويون، ولذلك كان التضمين النحوي فيه جمع بين الحقيقة والمجاز، لأنه إشراب كلمة معنى كلمة أخرى، لتتعدّى تعدّيتها، بخلاف التضمين البياني، فإنه استعمال اللفظ في الموضوع له، وتقدير حال من المعنى الآخر، نحو أصبح يقلّب كفّيه على كذا، أي نادمًا عليه (سو، حصل، ١٥٧، ٣)

تطاول

- الخضوع وضدّه التطاول (كل، كف١، ٢٢، ٥)

تطوع

- التطوّع: فما أطاع به المكلّف بعد الفرض (جون، جهك، ٤١، ٢٠)
- التطوع إسم لما يتبرّع به المرء من عنده ويكون محسنًا في ذلك ولا يكون ملومًا على تركه فهو والنفل سواء، وحكمه شرعًا أنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه (سر، صوس١، ١١٥، ١٠)
- المندوب يسمّى النافلة، ويسمّى السنّة، ويسمّى التطوّع، ويسمّى المستحبّ، ويسمّى الإحسان، وكلها ألفاظ تشير إلى معناه، ولا تخرج عن مرماه (زه، زهص، ٣٩، ٧)

تعادل

- إذا تعارضت (الأدلّة) فإن لم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعادل. وإن كان فهو الترجيح (اس، مهس٣، ٢٠٥، ٣)
- التعادل بين الإمارتين أي الدليلين الظنّيين، فاتّفقوا على جوازه بالنسبة إلى نفس المجتهد، واختلفوا في جوازه في نفس الأمر (اس، مهس٣، ٢٠٦، ٦)
- الحاصل من سند بعض الأدلّة إلى البعض عند التعارض. لأنّهما إن تعارضا فإن لم يكن لأحدهما مزية على الآخر فهو التعادل، وإن كان فالراجح (بد، بدخ٣، ٢٠٢، ٢)
- التعادل فهو التساوي وفي الشرع استواء الأمارتين، وأما الترجيح فهو إثبات الفضل في أحد جانبي المتقابلين أو جعل الشيء راجحًا ويقال مجازًا لاعتقاد الرجحان. وفي الاصطلاح اقتران الأمارة بما تقوى بها على معارضتها، قال في المحصول الترجيح تقوية أحد الطرفين على الآخر فيعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر، وإنما قلنا طرفين لأنّه لا يصحّ الترجيح بين الأمرين إلا بعد تكامل كونهما طرفين أو انفرد كل واحد منهما فإنه لا يصحّ ترجيح الطرف على ما ليس بطرف انتهى (شو، فح، ٢٥٤، ٢)
- التعادل فهو التساوي وفي الشرع استواء الأمارتين (صد، أمل، ٢٠١، ٨)
- (التعادل) تكافؤ الدليلين المتعارضين في كل شيء يقتضي ترجيح أحدهما على الآخر (مظ، مصف٢، ١٨٥، ٣)

تعادل بين متزاحمين

- التعادل بين المتزاحمين هو التخيير بحكم العقل، وذلك محل وفاق، أما في تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف في أن القاعدة هي التساقط أو التخيير؟ والحق إن القاعدة

الأولية هي التساقط وعليه أساتذتنا المحقّقون، وإن دلّ الدليل من الأخبار على التخيير (مظ، مصف٢، ١٩٨، ١٧)

تعادل قاطعين

- يمتنع تعادل قاطعين أي تقابلهما بأن يدلّ كل منهما على منافي ما يدلّ عليه الآخر إذ لو جاز ذلك لثبت مدلولهما فيجتمع المتنافيان فلا وجود لقاطعين متنافيين عقليين أو نقليين أو عقلي ونقلي، والكلام في النقلين حيث لا نسخ كما يعلم ... (لا) تعادل (قطعي وظنّي ونقليين)، فلا يمتنع لبقاء دلالتيهما وإن انتفى الظنّ عند القطع بالنقيض لتقدّم القطعي حينئذٍ وخرج بالنقليين غيرهما، كأن ظنّ أنّ زيدًا في الدار لكون مركبه وخدمه ببابها ثم شوهد خارجها فيمتنع تعادلهما لانتفاء دلالة الظنّي حينئذٍ (نص، لب، ١٤٠، ٢٨)

تعادل المتعارضين

- التعادل بين المتزاحمين هو التخيير بحكم العقل، وذلك محل وفاق، أما في تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف في أن القاعدة هي التساقط أو التخيير؟ والحق إن القاعدة الأولية هي التساقط وعليه أساتذتنا المحقّقون، وإن دلّ الدليل من الأخبار على التخيير (مظ، مصف٢، ١٩٨، ١٧)

تعادل وتراجيح

- التعَادل وَالتراجيح والقصد منه: تصحيح الصحيح، وإبطال الباطل اعلم أنّ الله تعالى لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلّة قاطعة، بل جعلها ظنّية قصدًا للتوسيع على المكلّفين، لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل عليه، وإذا ثبت أنّ المعتبر في الأحكام الشرعية الأدلّة الظنّية، فقد تُعارض بعارضٍ في الظاهر بحسب جلائها وخفائها، فوجب الترجيح بينهما، والعمل بالأقوى (زر، بحر٦، ١٠٨، ١)

تعارض

- إذا لم يكن الترجيح في نفسه دلالة؛ كيف صير ما ليس بدلالة عند التعارض دلالة؟ قيل: الترجيح ليس يُصيِّر ما ليس بدلالة؛ لكن عند التعارض التبس عَين الحجّة بما ليس بحجّة؛ والترجيح زيادة انضافت إلى أحد المتقابلين، وصار وصفًا فيه؛ فأخرج الآخر عن أن يقابله؛ فسقط ما يوهم مقابلته له؛ فبقي دلالة بلا مقابل يقدّم به قولُ صاحبها (جون، جهك، ٤٤٤، ٨)

- الوصف الذي به يختصّ الترجيح مختصّ بماذا؟ بالحكم أو بالدليل، أو بالمستدلّ؟ قيل: لا بدّ من أن يكون للترجيح تأثير وتعلّق بالحكم، أو بأحد الدليلين؛ فهذا وجه اختصاصه بكونه ترجيحًا لما هو ترجيح له؛ فبعد هذا يجوز أن يكون نصفه في الدليل أو نصفه في ناصب الدليل أو نصفه يكون في تأويل الدليل. واعلم أنّ الترجيح لا يدخل فيما يوجب العلم والقطع؛ وإنّما يدخل فيما يوجب العمل دون العلم؛ لأنّ دخوله عند التعارض للتقديم، وما طُلب فيه العلم استحال فيه التعارض حتى إذا حصل التعارض عُلم أنّ الدليل غيرهما. وأيضًا فإنّ الترجيح لتغليب الظنّ وذلك محال فيما كلّف فيه العلم. وأيضًا فإنّ الترجيح لتقريب الأمارة إلى المطلوب، وما يُطلب فيه القطع لا يُكتفى فيه بالتقريب (جون، جهك، ٤٤٩، ١٣)

- الترجيح في أدلّة الأحكام إذا وقع فيها التعارض بالاستعمال والترتيب؛ فإن كان في نَصّيْن لا يمكن ترتيبهما فإنْ عُلِم التاريخ فيهما نُسِخَ المتقدّم منهما بالمتأخّر؛ وإن لم يعلم التاريخ وكانا من القرآن: أحدهما مكّي، والآخر مدنيّ: قدم المدني على المكّي؛ لأنّ نسخ الكتاب بالمدنيات أكثر من نسخ المدنيّ بالمكّي. ولأنّ المكّي أقرب إلى كونه منسوخًا بالمدنيّ. وإن كانا من الآثار عن النبي عليه السلام ولم يعلم فيهما التاريخ وكان أحد الراويين متقدمّ الإسلام؛ والآخر تأخّر إسلامه عنه: قدم رواية متأخّر الإسلام لأنّه أقرب إلى كونه ناسخًا؛ ولأنّ الغالب أنّه سمع منه صلى الله عليه آخِرًا (جون، جهك، ٤٥١، ١٥)

- الترجيح يطلب لإحدى العلّتين عند تعارضهما، ولا يبيّن تعارضهما إلّا وتكون كل واحد منهما مما يمكن عكسها في أصل الأخرى فتتضمّن كل واحدة منهما الجمع والفرق -: جمع بين أصلها وفرعها - وفرّق فيما يعارضها بين أصلها وفرعها؛ فإذا وجّد هذا تحقّق التعارض بينهما حينئذٍ طلب الترجيح لتقديم أحدهما - والترجيح ابتداء قط لا يجب إلّا على المستوفي (جون، جهك، ٥١٥، ٨)

- التعارُض إمَّا أن يكونَ بين منقولين، أو معقولين، أو منقول ومعقول (أمد، حكم٤، ٣٢٤، ٦)

- إذا تعارض ما يقتضي إيجاب الشيء مع ما يقتضي تحريمه فإنّهما يتعارضان كما في "المحصول" حتى لا يعمل بأحدهما إلّا بمرجّح، لأنّ الخبر المحرّم يتضمّن استحقاق العقاب على الفعل، والموجب يتضمّنه على الترك، وجزم الآمدي بترجيح المحرّم، للاعتناء بدفع المفاسد، وذكر ابن الحاجب نحوه أيضًا، لكن ذكر الآمدي وابن الحاجب أيضًا أنّه رجّح الأمر بالفعل على النهي عنه (اس، مهد، ٥١٠، ١١)

- التعارض بين الأمر هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه. ولا يتصوّر التعارض بين الفعلين بحيث يكون أحدهما ناسخًا للآخر أو مخصّصًا له (اس، مهس٢، ٢٨٧، ١)

- التعارض إمّا أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإمّا من جهة نظر المجتهد أمّا من جهة ما في نفس الأمر فغير ممكن بإطلاق... في مسألة أنّ الشريعة على قول واحد... وأمّا من جهة نظر المجتهد فممكن بلا خلاف (شط، وفق٤، ٢٩٤، ١٣)

- اعتبر في التعارض اتّحاد الحكم والمحل والزمان فإذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية أحدهما يطلب المخلص من قبل الحكم أو المحل أو الزمان بأن يدفع اتّحاده. أمّا الأول أي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين: أحدهما التوزيع بأن يجعل بعض أفراد الحكم ثابتًا بأحد الدليلين وبعضها منفيًّا بالآخر كقسمة المدّعي بين المدعيين بحجّتهما. وثانيهما التغاير بأن يبيّن مغايرة ما ثبت بأحد الدليلين لما انتفى بالآخر (تف، وضح٢، ١٠٥، ٢٨)

- التعارض كما يقع بين الأقيسة فيحتاج إلى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بأن يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدّم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين: أحدهما أنّ الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير

فله حكم العدم بالنظر إلى ما يقوم بنفسه. وثانيهما أنّ الذات أسبق وجودًا من الحال فيقع به بالترجيح أولًا فلا يتغيّر بما يحدث بعده (تف، وضح٢، ١١٤، ٢٥)

- (التعارض) فهو تفاعل من العُرْض (بضم العين) وهو الناحية والجهة وكأنّ الكلام المتعارض يقف بعضه في عُرض بعض، أي: ناحيته وجهته، فيمنعه من النفوذ إلى حيث وُجِّه. وفي الاصطلاح: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة (زر، بحر٦، ١٠٩، ٥)

- شروطه (التعارض): فمنها: التساوي في الثبوت، فلا تعارض بين الكتاب وخبر الواحد إلّا من حيث الدلالة. ومنها: التساوي في القوة فلا تعارض بين المتواتر والآحاد، بل يقدّم المتواتر بالاتّفاق، كذا نقله إمام الحرمين وغيره، لكن قال ابن كج في كتابه: إذا ورد خبران أحدهما متواتر والآخر آحاد، أو آية وخبر، ولم يمكن استعمالهما، وكانا يوجبان العمل، فيحتمل أن يقال: يتعارضان ويرجع إلى غيرهما لاستوائهما في لزوم الحجّة لو انفرد كل منهما، فلم يكن لأحدهما مزية على الآخر (زر، بحر٦، ١٠٩، ٨)

- لا يتحقّق التعارض إلّا مع الوحدات الثمان: وحدة المحكوم عليه وبه والزمان والمكان والإضافة والقوّة والفعل والشرط وقيل التسع والتاسعة وحدة الحقيقة والمجاز، كما عرف في المنطق وردّت إلى الإضافة، والجميع إلى وحدتي المحكوم عليه وبه وإلى وحدة النسبة الحكمية كما عرف في المنطق أيضًا. فالتعارض لا يتحقّق في الأحكام الشرعية للتناقض حينئذٍ والشارع منزّه عنه لكونه أمارة العجز ومتى تعارضا أي الدليلان فيرجّح أحدهما إذا وجد المرجّح له أو يجمع بينهما بأن يحمل كل منهما على محمل بطريقة يتحقّق معناه أي التعارض ظاهرًا، أي يكون التعارض المذكور ظاهر اقتضاء الدليلين لجهلنا بالمتقدّم منهما لا حقيقته في نفس الأمر (أم، قرر٣، ٢، ٧)

- التعارض لغة (التمانع) بطريق التقابل، تقول عرض لي كذا إذا استقبلك بما يمنعك مما قصدته، وسمّي السحاب عارضًا لمنعه شعاع الشمس وحرارتها. (وفي الاصطلاح اقتضاء كلّ من الدليلين عدم مقتضى الآخر، فعلى ما قيل) والقائل غير واحد من المشايخ كفخر الإسلام (لا يتحقّق) التعارض (إلّا مع الوحدات) الثمان: وحدة المحكوم عليه وبه، والزمان والمكان والإضافة والقوّة، والفعل والكلّ والجزء والشرط، قيل ووحدة الحقيقة والمجاز، ومرجع الكلّ إلى وحدة النسبة كما عرف في المنطق، فالتعارض (لا يتحقّق في) الأدلّة (الشرعية للتناقض) أي لأنّه يستلزم التناقض، والشارع منزّه عنه لكونه أمارة العجز، وقد يقال لا نسلم أن عدم تحقّق التعارض بدون تحقّق الوحدات في نفس الأمر يستلزم عدم تحقّقه في الأدلّة الشرعية، إذ التناقض إنّما يلزم لو اعتبر فيما صدق عليه الدليل الشرعي كونه في نفس الأمر من الله سبحانه وليس كذلك: إذ كل ما ثبت عند المجتهد إفادته لحكم شرعي فهو دليل شرعيّ، غاية الأمر أنّه إذا تيقّن تحقّق الوحدات بين دليلين علم أنّ أحدهما ليس منه تعالى (با، يسر٣، ١٣٦، ٣)

- التعارض فهو تفاعل من العرض بضمّ العين وهو الناحية والجهة كان الكلام المتعارض

يقف بعضه في عرض بعض أي ناحيته وجهته فيمنعه من النفوذ إلى حيث وجه، وفي الاصطلاح تقابل الدليلين على سبيل الممانعة (شو، فح، ٢٥٤، ١١)

- تعارض الظاهرين من الكتاب والسنّة مذاهب: (أحدها) يقدّم الكتاب لخبر معاذ، (وثانيها) تقدّم السنّة لأنها المفسّرة للكتاب والمبيّنة له، (وثالثها) التعارض وصحّحه واحتجّ عليه بالاتفاق وزيّف الثاني بأنه ليس الخلاف في السنّة المفسّرة للكتاب بل المعارضة له (شو، فح، ٢٥٤، ١٧)

- إذا دلّ دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فإما أن يتساويا في القوة أو لا، وعلى الثاني إما أن يكون زيادة أحدهما بما هو بمنزلة التابع أو لا ففي الصورة الأولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على التماثل. وحكم الصورتين الأخيرتين أن يعمل بالأقوى ويترك الأضعف لكونه في حكم العدل بالنسبة إلى الأقوى (عا، نسم، ١٣٣، ١٣)

- التعارض كما يقع بين الأقيسة فيحتاج إلى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بأن يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه (قول المصنّف أحقّ منه في الحال)، أي بوصف قائم في الذات على مضادة الأولى أي مخالفته وإنما قيّدنا به لأنه لو كان على موافقته لا يحتاج إلى الترجيح (عا، نسم، ١٦٣، ٢٦)

- التعارض في الاصطلاح تقابل الدليلين على سبيل الممانعة (صد، أمل، ٢٠١، ١٠)

- عند التعارض يقدّم المحكم على الجميع، والمفسَّر على الظاهر والنص، ويقدّم النص على الظاهر (سو، حصل، ١٤٣، ٣)

- التعارض بين الأمرين معناه في اللغة العربية اعتراض كل واحد منها الآخر. والتعارض بين الدليلين الشرعيين معناه في اصطلاح الأصوليين اقتضاء كل واحد منهما في وقت واحد حكمًا في الواقعة يخالف ما يقتضيه الدليل الآخر فيها (خل، خلص، ٢٢٩، ١٢)

- التعارض يكون إما لأن أحد النصين توهّم المجتهد ثبوته وليس بثابت، وإما لأن المجتهد فهم التعارض والحقيقة أنه لا تعارض (زه، زهص، ٣٠٩، ٨)

- التعارض في اللغة مأخوذ من العرض - بضمّ العين - وهو الناحية والجهة فالكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض أي ناحيته وجهته فيمنعه من النفوذ إلى حيث وجه. التعارض في الاصطلاح: هو تقابل الدليلين بحيث يقتضي كل واحد منهما في وقت واحد حكمًا في الواقعة يخالف ما يقتضيه الدليل الآخر (برد، برص، ٤٣٤، ٤)

- لا يقع التعارض إلا بشروط أربعة: الأول: أن يكون محل النصين المتعارضين واحدًا فلو اختلف المحل فلا تعارض. الثاني: اتحاد الوقت فإن اختلف الوقت فلا تعارض لأنه يجوز اجتماع الحكمين المتضادّين في محل واحد في وقتين مختلفين، فالخمر كانت حلالًا في ابتداء الإسلام ثم حرّمت. الثالث: أن يكون الحكمان المثبتان بالنصين متضادّين كالحل والحرمة لأنه إذا لم يكن تضادّ فلا تعارض. الرابع: اتّحاد النسبة لأنه يجوز اجتماع الضدّين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة إلى شخصين كالحل في الزوجة بالنسبة إلى الزوج والحرمة فيها بالنسبة إلى غيره، وهذا

لا يسمّى تعارضًا (برد، برص، ٤٣٥، ١١)

- التعارض الذي يتصوّر وقوعه بين دلالة الاقتضاء، وبين غيرها من سائر الدلالات، إنما هو تعارض بين هذا اللفظ الذي صحّحه الاقتضاء، والنص الآخر. - وقد يكون ذلك اللفظ عامًّا، واللفظ الآخر خاصًّا (دري، نهج، ٤٧٦، ١٢)

- التعارض: مصدر من باب "التفاعل" الذي يقتضي فاعلين، ولا يقع إلا من جانبين، فيقال: تعارض الدليلان. ولا تقول: "تعارض الدليل"، وتسكت. وعليه، فلا بدّ من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر. ومعنى المعارضة: إن كلًّا منهما - إذا تمّت مقوّمات حجّيته - يبطل الآخر ويكذبه. والتكاذب إما أن يكون في جميع مدلولاتهما ونواحي الدلالة فيهما، وإما في بعض النواحي على وجه لا يصحّ فرض بقاء حجّية كل منهما مع فرض بقاء حجّية الآخر ولا يصحّ العمل بها معًا. فمرجع التعارض في الحقيقة إلى التكاذب بين الدليلين في ناحية ما، أي أن كلًّا منهما يكذّب الآخر، ولا يجتمعان على الصدق. هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض. وهو مأخوذ من عارضه، أي جانبه وعدل عنه (مظ، مصف٢، ١٨٦، ٥)

- التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان على أمرين متنافيين لا يجتمعان، لأن امتناع صدق الدليلين معًا وتكاذبهما إنما ينشأ من تنافي المدلولين (مظ، مصف٢، ١٨٧، ١٩)

- التعارض: إن امتناع اجتماع الحكمين في التحقّق إذا كان في مقام التشريع دخل الدليلان في باب التعارض لأنهما حينئذٍ يتكاذبان. أما إذا كان الامتناع في مقام الامتثال دخلا في باب التزاحم إذ لا تكاذب حينئذٍ بين الدليلين (مظ، مصف٢، ١٨٩، ١٠)

- التعارض والمعارضة في اللغة: المقابلة على سبيل الممانعة يقال: عرض له كذا إذا منعه عمّا قصده، ومن هنا سمّي السحاب عارضًا . . . وفي الاصطلاح: تقابل الدليلين المتساويين على سبيل التمانع. بمعنى أنه يقتضي كل من الدليلين في محل واحد وزمن واحد حكمًا يخالف ما يقتضيه الآخر (شل، شلص، ٥٢٢، ٢)

- لوقوع التعارض في نظر المجتهد بين الدليلين لا بدّ من توافر الأمور الآتية: ١- أن يتساوى الدليلان في القطعية والظنّية من جهتي الثبوت والدلالة، فلا تعارض بين قطعي وظنّي ولا بين نص وقياس. ٢- أن يتساويا في قوة الدلالة بأن تكون دلالتهما من نوع واحد كدلالة العبارة أو الإشارة أو المنطوق أو المفهوم، فإن تفاوت أحدهما على الآخر في القوة فلا تعارض. ٣- أن يتّحد محل الحكم وزمانه، فإن اختلف المحل أو الزمن فلا تعارض (شل، شلص، ٥٢٤، ٧)

- لا تعارض إلا بين قطعيين أو ظنّيين، أما إذا كان أحدهما قطعيًّا والآخر ظنّيًّا فلا يتحقّق تعارض لأنه يجب العمل بالقطعي ولا حاجة إلى البحث بعد ذلك (شل، شلص، ٥٢٧، ١٧)

- التعارض بين منقولين يرجع إلى عدّة أمور منها: ١- أن يعود الترجيح بينها إلى السند، وذلك أن يكون الراوي أكثر دقّة وصدقًا من الآخر، وممن اشتهر بالعدالة والثقة وتميّز من غيره بالضبط والورع. يُضاف إلى ذلك أن يُزكّى أحدهما أكثر من الآخر، إما بصريح المقال أو

بالحكم بشهادته. مع الأخذ بعين الاعتبار اليقين بالتواتر والظن بالآحاد أو المرسل، ونسخ المنسوخ. ٢- أن يعود الترجيح بينها إلى المتن، بحيث يقع التعارض بينها من جهة الأمر والنهي، والأمر والإباحة، أو الأمر والخبر، أو النهي والإباحة، أو النهي والخبر، أو الإباحة والخبر، أو العام والخاص إلخ. . . * يترجّح النهي على الأمر، لأن الترك أشدّ، وتردّد النهي بين التحريم والكره أقل من تردّده بين الوجوب والندب والإباحة. كما وأن النهي يطلب دفع المفسدة، أما الأمر فيعمل على جلب المصلحة، ودفع المفاسد أقوى وأنفع من تحصيل المصالح. * يترجّح الأمر على الإباحة لأن العمل به لا يُخالف الإباحة، وكذلك العكس. ويرى البعض أن العمل بالإباحة أولَى، لأن الإباحة ترتكز على التأويل، بينما الأمر يرتكز على التعطيل. * ويترجّح الخبر على الأمر لأنه يخلو من الاضطراب، بينما الأمر يدخله الحذر من جهة المقصود والغاية. * ويترجّح المبيح على النهي، والخبر على النهي للاعتبارات السابقة ذاتها، بحيث يشابه النهي الأمر. * يترجّح الخاص على العام لأنه أقوى في الدلالة وأخصّ بالمطلوب، علمًا أن العمل بالخاص لا يُبطل العام بينما العمل بالعام يُبطل الخاص، يُضاف إلى ذلك أن التخصيص يبطل العام. وذهب آخرون إلى ترجيح العام بحسب المذاهب التي مررنا عليها. ٣- أن يرجع الترجيح إلى المدلول، بحيث يقع التعارض بين المنقولين من جهة: الحظر والإباحة، الحظر والوجوب، التحريم والكراهة، الإثبات والنفي، التكليف والحكم الوضعي وغيرها. . * اختلف في الترجيح بين الحظر والإباحة، ورجّح الحظر ابن حنبل وبعض أصحاب أبي حنيفة والرازي وغيرهم، وحجّتهم أن الحظر يوجب الحرمة والتأثيم، بخلاف المباح فهو أولَى بالاحتياط. قال عليه السلام: "ما اجتمع الحلال والحرام، إلا غلب الحرام الحلال". واحتجّ الذين رجّحوا الإباحة على الحظر، بأن العمل بالتحريم يلزم عنه فوات مقصود الإباحة من الترك، بينما إذا عملنا بالإباحة لا يفوتنا مقصود التحريم والحظر. ولا سيّما أن الغالب يتمثّل بدفع المفسدة الظاهرة، التي يعلمها المكلّف ويقدر على دفعها. * يترجّح الحظر على الوجوب لأن الحرمة تعمل على دفع مفسدة ملازمة للفعل، والعمل في الوجوب يؤدّي إلى تحصيل مصلحة ملازمة. ودفع المفاسد أتَمُّ من تحصيل المصالح. * يترجّح الحظر والتحريم على الكراهة للدواعي التي ذكرناها في الفصل الثاني. * يترجّح النفي على الإثبات، لأن النفي إذا تقدّم على المثبت أفاد التأكيد، وإذا تأخّر أفسد التأسيس. والتأسيس أولَى من الإثبات. * يترجّح الحكم الوضعي على التكليفي، لأن الأخير يتوقّف عليه الفهم والأهلية. ٤- أن يرجع الترجيح إلى أمر خارج، والترجيحات هي: * أن يوافق أحد الدليلين دليل آخر، يُستخرج من كتاب أو سنّة أو إجماع أو قياس. فيترجّح الذي يوافق ويكون أولَى. * أن يترجّح أحدهما على الآخر، إذا عمل بمقتضاه أهل المدينة أو الأئمة الأربعة. * أن يترجّح أحد النصين، إذا كان دليل التأويل فيه أرجح من الدليل الآخر. * أن يكون أحدهما دالًّا على الحكم والعلّة والآخر

على الحكم من دون العلّة فيترجّح الأول. * أن تكون علّة أحدهما مع حكمها أقوى من دلالة علّة الآخر. * أن يكون الترجيح عائدًا لمسائل العموم والخصوص أو الوجوب والأخبار (عج، أصل، ٣١٢، ١٨)

تعارض الأدلة

- إذا تعارضت الأدلّة على المجتهد في أنّ العمل الفلاني مشروع يتعبّد به، أو غير مشروع فلا يتعبّد به، ولم يتبيّن له جمع بين الدليلين، أو إسقاط أحدهما بنسخ أو ترجيح أو غيرهما، فقد ثبت في الأصول أنّ فرضه التوقّف، فلو عمل بمقتضى دليل التشريع من غير مرجّح لكان عاملًا بمتشابه، لإمكان صحّة الدليل بعدم المشروعية، فالصواب الوقوف عن الحكم رأسًا، وهو الفرض في حقّه (شط، عصم٢، ٢٧٦، ٧)

- لتعارض الأدلّة... صور: إحداها أن يكون في جهة كلّية مع جهة جزئية تحتها؛ كالكذب المحرّم مع الكذب للإصلاح بين الزوجين، وقتل المسلم المحرّم مع القتل قصاصًا أو بالزنى فهو إمّا أن يكون الجزئي رخصة في ذلك الكلّي أو لا... والثانية أن يقع في جهتين جزئيتين كلتاهما داخلة تحت كلّية واحدة، كتعارض حديثين أو قياسين أو علامتين على جزئية واحدة، وكثيرًا ما يذكره الأصوليون في الضرب الأول الذي لا يمكن فيه الجمع (شط، وفق٤، ٢٩٩، ٥)

- (من تعارض الأدلّة) أن يقع التعارض في جهتين جزئيّتين لا تدخل إحداهما تحت الأخرى ولا ترجعان إلى كلّية واحدة، كالمكلّف لا يجد ماء ولا تيمّمًا (شط، وفق٤، ٣٠١، ١٠)

- (من تعارض الأدلّة) أن يقع التعارض في كلّيين من نوع واحد. وهذا في ظاهره شنيع، ولكنّه في التحصيل صحيح. ووجه شناعته أنّ الكلّيات الشرعية... قطعية لا مدخل فيها للظنّ، وتعارض القطعيات مُحال. وأمّا وجه الصحّة فعلى ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه إذا كان الموضوع له اعتباران فلا يكون تعارضًا في الحقيقة. وكذلك الجزئيان إذا دخلا تحت كلّي واحد وكان موضوعهما واحدًا (شط، وفق٤، ٣٠٢، ١٣)

تعارض الأقوال

- إذا تعارضت الأقوال على المقلِّد في المسألة بعينها؛ فقال بعض العلماءِ: يكون العمل بدعة، وقال بعضهم: ليس ببدعة، ولم يتبيّن له الأرجح من العالمين بأعلمية أو غيرها؛ فحقّه الوقوف والسؤال عنهما حتى يتبيّن له الأرجح فيميل إلى تقليده دون الآخر؛ فإن أقدم على تقليد أحدهما من غير مرجّح كان حكمه حكم المجتهد إذا أقدم على العمل بأحد الدليلين من غير ترجيح، فالمثالان في المعنى واحد (شط، عصم٢، ٢٧٦، ١٢)

تعارض بين اشتراك لفظي ومعنوي

- التعارض بين الإشتراك اللفظي والمعنوي فالمعنوي أولى، لأنّه لا يتعطّل فيه النص بحال بخلاف اللفظ فإنّه عند عدم القرينة يتعطّل (زر، بحر٢، ٢٤٦، ٤)

تعارض بين الإشتراك والمجاز

- التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز أولى، لأنّه أكثر استعمالًا من المشترك

بالاستقراء، والحمل على الأكثر أولى، وإعمال اللفظ فيه مع القرينة، فيكون مجازًا ودونها فيكون حقيقة بخلاف المشترك، فإنّه عند عدم القرينة يجب التوقّف هذا هو المشهور (زر، بحر٢، ٢٤٤، ٥)

تعارض بين الأفعال

- لا يجوز التعارض بين الأفعال، بحيث يكون البعض منها ناسخًا لبعض، أو مخصّصًا له، لجواز أن يكون الفعل في ذلك الوقت واجبًا، وفي مثل ذلك الوقت بخلافه، لأنّ الفعل لا عموم له، وتأخّر أحدهما لا يكون هو الناسخ في الحقيقة، لأنّ فعله الأول لا ينتظم جميع الأوقات المستقبلة، ولا يدلّ على التكرار، هكذا جزم به القاضي أبو بكر وغيره من الأصوليين على اختلاف طبقاتهم (زر، بحر٤، ١٩٢، ٥)

تعارض بين آيتين

- متى وقع التعارض بين الآيتين فالسبيل الرجوع إلى سبب النزول ليعلم التاريخ بينهما، فإذا علم كان المتأخر ناسخًا للمتقدّم فيجب العمل بالناسخ ولا يجوز العمل بالمنسوخ؛ فإن لم يعلم ذلك فحينئذٍ يجب المصير إلى السنة لمعرفة حكم الحادثة، ويجب العمل بذلك إن وجد في السنة؛ لأن المعارضة لمّا تحقّقت في حقنا فقد تعذّر علينا العمل بالآيتين؛ إذ ليست إحداهما بالعمل بها أولى من الأخرى، والتحقّق بما لو لم يوجد حكم الحادثة في الكتاب فيجب المصير إلى السنة في معرفة الحكم (سر، صوس٢، ١٣، ١٢)

تعارض بين القول والفعل

- التعارض بين القول والفعل: ويتحصّل من أفراده ستون صورة، وبيانه بانقسامها أولًا إلى ثلاثة أقسام: أحدها: أن يعلم تقدّم القول على الفعل. وثانيها: أن يعلم تقدّم الفعل على القول. وثالثها: أن يجهل التاريخ. وعلى القولين الأولين إما أن يتعقّب الثاني الأول بحيث لا يتخلّل بينهما زمان، أو يتراخى أحدهما عن الآخر، وهذان قسمان آخران، وعلى الثلاثة الأول: إما أن يكون القول عامًّا للنبي صلى الله عليه وسلم وأمّته، أو خاصًّا به، أو خاصًّا بهم. والفعل إما أن يدلّ دليل على وجوب تكراره في حقّه صلى الله عليه وسلم ووجوب تأسّي الأمّة به فيه، وإما ألا يدلّ دليل على واحد منهما، وإما أن يقوم دليل على التكرار دون التأسّي أو العكس. هذا حصر التقسيم فيها (زر، بحر٤، ١٩٦، ١١)

تعارض بين قياسين

- إذا وقع التعارض بين القياسين، فإن أمكن ترجيح أحدهما على الآخر بدليل شرعي وذلك قوة في أحدهما لا يوجد مثله في الآخر يجب العمل بالراجح، ويكون ذلك بمنزلة معرفة التاريخ في النصوص، وإن لم يوجد ذلك فإن المجتهد يعمل بأيّهما شاء لا باعتبار أن كل واحد منهما حق أو صواب، فالحق أحدهما والآخر خطأ على ما هو المذهب عندنا في المجتهد أنه يصيب تارة ويخطىء أخرى (سر، صوس٢، ١٤، ١)

- التعارُضُ بين قياسين، فالترجيحُ بينهما قد يكونُ بما يعودُ إلى أصلِ القياسِ، وقد يكونُ بما يعودُ إلى فرعِهِ، وقد يكونُ بما يعودُ إلى

مدلولِهِ، وقد يكونُ بما يعودُ إلى أمرٍ خارجٍ (أمد، حكم٤، ٣٦٥، ١٤)

- إذا وقع تعارض بين قياسين بأن أفاد كل قياس حكمًا يخالف الحكم الذي يفيد القياس الآخر نظر المجتهد في هذين القياسين فإن كانت العلّة في أحدهما منصوصًا عليها وفي الأخرى مستنبطة عمل بما كانت علّته منصوصًا عليها. وإن كانت علّة إحداهما مستنبطة بطريق إشارة النص وعلّة الآخر بطريق المناسبة رجّح المجتهد ما كانت علّة مستنبطة بطريق إشارة النص. وإن لم يظهر للمجتهد رجحان أحد القياسين على الآخر تركهما وعمد إلى القياس الذي يبدو في نظره صحيحًا (برد، برص، ٤٤٣، ١١)

تعارض بين معقولين

- التعارض بين معقولين ويكون لجهة الأقيسة أو الاستدلال أو القياس والاستدلال. ١- يترجّح قياس على قياس بحسب الأصل والفرع. * أما الأصل فيعود إلى حكمه وعلّته. أ - وما كان في حكمه فالترجيح وأولويته تعود إلى وضع أحد الحكمين القطعي والآخر ظنّي، وإلى ثبوت دليل أحدهما، وإذا اختلف في نسخ أحدهما يترجّح غير المختلف فيه. ويترجّح حكم الأصل على الآخر أيضًا إذا كان قابلًا للقياس ومنصوصًا على علّته. ب - وما كان في علّة الأصل يرجع إلى طرق إثباتها أو صفتها. وطرق إثبات العلّة يترجّح فيها أحد الحكمين على الآخر إذا: كانت علّة أحد القياسين مقطوعًا بها على خلاف الأخرى. وأن يقوم دليل على الوصف القاطع في أحد القياسين والآخر ظنّي الوصف. وإذا كان دليل العلّتين ظنّيًا ترجّح الأرجح. ويُرجّح البعض طريق استنباط العلّة بالسبر والتقسيم على المناسبة، وعلى الطرد والعكس. وما كان في ترجيحات صفة العلّة فهو أن تغلب بالترجيح علّة الوصف الحقيقي على علّة الحكم الشرعي، والحكم الثبوتي الوجودي على العدمي، وعلّة الباعث على الأمارة، والوصف المنضبط الظاهر على الخفي وغيرها ... * والترجيحات في الفرع تعود إلى: أن يكون فرع أحد القياسين مشاركًا لأصله في عين الحكم وعين العلّة، أما الآخر ففي جنس أحدهما وعين الآخر أو جنس كليهما. فما كانت مشاركته في عين كل منهما أولَى. لأن التعدية تكون أدقّ. وأن يكون وجود العلّة في أحد الفرعين قطعيًا وفي الآخر ظنّيًا، يترجّح القطعي إلخ... ٢- إذا كان التعارض واقعًا بين استدلالين، فالترجيح فيه يعود إلى تبنّي كل مذهب طريقًا ونهجًا خاصًّا به. فمن قال بالاستحسان يُرجّحه على الاستصلاح والاستصحاب، والعكس قائم. أما الاستدلال بشرع من قبلنا ومذهب الصحابة فقد بيّنا أمرهما. ٣- إذا وقع التعارض بين الاستدلال والقياس، رُجِّحَ القياس عند القائلين به على كل الطرق الأخرى ولا سيّما الشافعي الذي تبنّاه، وأبطل الطرق الأخرى. أو رُجّح استدلال على القياس إن كان المجتهد حنفيًّا أو مالكيًّا وهكذا (عج، أصل، ٣١٥، ٦)

تعارض بين المنقول والمعقول

- التعارض بين المنقول والمعقول، فالمنقول أولَى ومرجّح عند جمهور الفقهاء والأصوليين، إلا الذين أجازوا نسخ الأدلّة الثلاثة بالقياس، باعتباره دليلًا رابعًا، وأولئك الذين قدّموا دليل العقل على ما كان منقولًا عامًّا من السمع لا

تخصيص، خصوص فيه. وحجّتهم في ذلك أن القياس يعتمد على مقدّمة كبرى منصوصة (عج، أصل، ٣١٦، ١٣)

تعارض الدليلين

- إذا تعارض دليلان، فالعمل بهما ولو من وجه أولى من إسقاط أحدهما بالكلّية، لأنّ الأصل في كل واحد منهما هو الأعمال (اس، مهد، ٥٠٦، ١٤)

- إذا تعارض دليلان: فإن كانا عامّين أو خاصّين وكانا معلومين كان المتأخّر ناسخًا إن قَبِل المدلول النسخ، وإلّا تساقطا ووجب الرجوع إلى غيرهما، وكذا لو لم يعلم التأريخ. ولو كانا مظنونين، كان المتأخّر ناسخًا. ولو تقارنا أو لم يعلم التأريخ وجب الترجيح، فإن تساويا ثبت التخيير. وإن كان أحدهما معلومًا دون الآخر، فإن كان المعلوم متأخّرًا كان ناسخًا، وإلّا تعيّن العمل بالمعلوم. وإن كان أحدهما أعمّ من الآخر مطلَقًا وكانا معلومين أو مظنونين، كان الخاصّ المتأخّر ناسخًا للعام المتقدّم، والعامّ المتأخّر ناسخًا للخاصّ المتقدّم عند الحنفية، وعند الشافعية يُبنى العام على الخاصّ. وإن وردا معًا، خصّ العام بالخاص إجماعًا، وإن كان أحدُهما معلومًا والآخر مظنونًا، قُدِّم المعلوم، إلّا إذا اقترنا وكان المظنون هو الخاص، فإنه يخصّص العام عند جماعة، وقد تقدّم (ح، مبا، ٢٣٣، ٣)

تعارض العرف مع الشرع

- تعارض العرف مع الشرع: فإذا تعارضا قدم عرف الاستعمال خصوصًا في الأيمان، فإذا حلف لا يجلس على الفراش أو على البسائط أو لا يستضيء بالسراج لم يحنث بجلوسه على الأرض ولا بالاستضاءة بالشمس وإن سمّاها الله تعالى فراشًا وبساطًا وسمّى الشمس سراجًا (نج، نظر، ١٠٥، ١٨)

تعارض العمومين

- إذا تعارض عمومان فأمكن الجمع بينهما بأن يكون أحدهما أخصّ من الآخر فيقدّم الخاص، أو يكون أحدهما يمكن حمله على تأويل صحيح والآخر غير ممكن تأويله فيجب التأويل في المؤول، ويكون الآخر دليلًا على المراد منه جمعًا بين الحديثين، إذ هو أولى من إلغائهما (قد، روض، ٢٢٢، ٣)

تعارض في المقولات الشرعية

- التعارض إذا ظهر لبادي الرأي المقولات الشرعية. فإمّا أن لا يمكن الجمع بينهما أصلًا، وإمّا أن يمكن فإن لم يمكن فهذا الفرض بين قطعي وظنّي، أو بين ظنّيين، فأمّا بين قطعيين فلا يقع في الشريعة، ولا يمكن وقوعه، لأنّ تعارض القطعيين محال. فإن وقع بين قطعي وظنّي بطل الظنّي، وإن وقع بين ظنّيين فههنا للعلماءِ فيه الترجيح، والعمل بالأرجح متعيّن، وإن أمكن الجمع - فقد اتّفق النظّار على إعمال وجه الجمع، وإن كان وجه الجمع ضعيفًا، فإنّ الجمع أولى عندهم، وإعمال الأدلّة أولى من إهمال بعضها، فهؤلاء المبتدعة لم يرفعوا بهذا الأصل رأسًا، إمّا جهلًا به أو عنادًا (شط، عصم١، ١٨٠، ٢)

تعارض القياسين

- إذا تعارض قياسان، كل منهما يدلّ بالمناسبة

على تقديم مصلحة إحداهما متعلّقة بالدين، والثانية بالدنيا، فالأول مقدّم، لأنّ ثمرة الدينية هي السعادة الأبدية التي لا يعادلها شيء، كذا جزم به الإمام فخر الدين، والآمدي، وحكى ابن الحاجب قولًا: إنّ المصالحة الدنيوية مقدّمة، لأنّ حقوق الآدميين مبنيّة على المشاحة، ولم يذكر الآمدي ذلك قولًا بل ذكره سؤالًا (اس، مهد، ٥١٥، ٢)

تعارض لغة

- التعارض لغة التمانع على سبيل التقابل تقول عرض لي كذا إذا استقبلك ما يمنعك مما قصدته ومنه سمّي السحاب عارضًا لأنّه يمنع شعاع الشمس وحرارتها من الاتصال بالأرض. وفي الاصطلاح اقتضاء كل من دليلين عدم مقتضى الآخر وفيه المعنى اللغوي كما هو ظاهر (أم، قرر٣، ٢، ٣)

تعارض ما يخلّ بالفهم

- تعارض ما يخلّ بالفهم وهي عشرة: منها ما يرجع لعوارض الألفاظ. وهي خمسة: المجاز والاشتراك والنقل والإضمار والتخصيص. ومنها: ما يرجع لغير ذلك إما للحكم كالنسخ أو للترتيب كالتقديم والتأخير أو للواقع كالمعارض العقلي أو للغة كتغيير الإعراب (زر، بحر٢، ٢٤١، ٢)

تعارض النصين

- إذا تعارضَ نصان وتساويَا في القوة والعُموم، وعُلم المتأخِّر فهو ناسخٌ. وإن جُهل فالتساقُط أو الترجيحُ، وإن كانَ أحدُهما قطعيًّا أو أخصَّ مطلقًا عُمل به. وإن تخصَّص بوجه طُلب الترجيح (اس، مهس٣، ٢١٧، ٧)

تعارض واقع بين معقولين

- التعارُضِ الواقع بين معقولين والمعقولان، إمَّا قياسان، أو استدلالان، أو قياسٌ واستدلال (أمد، حكم٤، ٣٦٥، ١٢)

تعاضد النقل والعقل

- إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدّم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخّر العقل فيكون تابعًا، فلا يَسرح العقل في مجال النظر إلّا بقدر ما يُسرِّحه النقل (شط، وفق١، ٨٧، ١٤)

تعاطي الأسباب

- لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلّف الإلتفات إلى المسبّبات ولا القصد إليها؛ بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لا غير -اسبابًا كانت أو غير أسباب، معلّلة كانت أو غير معلَّلة (شط، وفق١، ١٩٣، ٢)

تعب

- الراحة وضدّها التعب (كل، كف١، ٢٢، ١٥)

تعبّد بخبر الواحد

- يجوز التعبّد بخبر الواحد شرعًا وعقلًا، وبه قال أكثرهم وقالت طائفة من المتكلمين: لا يجوز التعبّد به (كلو، تم٣، ٣٥، ١٢)

تعبّدات

- موضوع المصالح المرسلة ما عقلَ معناه على التفصيل، والتعبّدات من حقيقتها أن لا يعقل معناها على التفصيل (شط، عصم٢، ٣٦٨، ٤)

- التعبّدات فعلّتها المطلوبة مجرّد الإنقياد، من غير زيادة ولا نقصان (شط، وفق٢، ٣٠٨، ١٣)

تعبّدي

- التوصّلي: (ما كان الداعي للأمر به معلومًا) وفي قباله التعبّدي وهو: (ما لم يعلم الغرض منه). وإنما سمّي تعبّديًا لأن الغرض الداعي للمأمور ليس إلا التعبّد بأمر المولى فقط. ولكن التعريف غير صحيح إلا إذا أريد به اصطلاح ثانٍ للتعبّدي والتوصّلي، فيراد بالتعبّد التسليم لله تعالى فيما أمر به وإن كان المأمور به توصّليًا بالمعنى الأول (مظ، مصف١، ٦٦، ٧)

تعبّديات

- تسمّى هذه الواجبات (العباديات) أو (التعبّديات) كالصلاة والصوم ونحوها (مظ، مصف١، ٦٦، ٢)

تعجيز

- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم، والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالًا، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ﴿أَلْقُوا مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (مل، مرق١، ١٥٦، ١٠)

تعجيل

- التعجيل هو أداء الواجب قبل وقته مع إجازة الشارع لذلك كإخراج صدقة الفطر، فصدقة الفطر واجب وقته من طلوع فجر يوم العيد عند الحنفية ورواية عن مالك وعند أحمد والشافعي في أحد قوليه وقته من غروب الشمس في آخر يوم من رمضان (برد، برص، ٦٩، ١٢)

تعدّي الحكم

- عدم كون تعدي الحكم إلى الملحق قطعيًّا لا يستلزم عدم صحّة القول المذكور أو لا لأنّ الإيجاب صفة الموجب والتعدّي إلى الملحق صفة الحكم الموجب والحكم بكون الإيجاب قطعيًّا لا يستلزم الحكم بكون التعدّي قطعيًّا أيضًا وإن استلزم قطعية الإيجاب قطعية التعدّي في نفسه (مل، مرق٢، ٨٢، ١٠)

تعدية

- حكم التعليل التعدية عندنا أي تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بحيث يبطل التعليل دونه أي دون هذا الحكم وهو التعدية يعني ليس للتعليل حكم سوى التعدية عندنا فمتى خلا تعليل عن التعدية كان باطلًا، فعلى هذا يكون التعليل والقياس بمنزلة المترادفين (بخ، بزد٣، ٥٦٧، ١٨)

- العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل إذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدية إلى الفرع إذ لا بدّ لها من اشتراك الأصل والفرع في العلة (بخ، بزد٣، ٥٦٩، ٩)

- التعدية شرط القياس اشتراط كونها حكمًا له يعني يشترط أن تكون التعدية حكمه لا غير ليكون صحيحًا في نفسه لا أن يكون حقيقة وجود التعدية شرطًا له (بخ، بزد٣، ٦٨١، ١٤)

- ظنّ حكم الأصل في الفرع بخلقه تعالى إيّاه متعلّق باللزوم (عادة) أي لزومًا عاديًّا لا عقليًّا بحيث يستحيل عدم حصوله، (فليست التعدية سواه) أي سوى ظنّ حكم الأصل في الفرع، والظنّ كيف، وليس بفعل (وهو) أي الظنّ المذكور (ثمرة القياس لا نفس القياس)، وهذا يدلّ على أنّ القياس هو النظر المذكور (با، يسر٣، ٢٦٨، ٦)

- حكم القياس أي ما يترتّب عليه من ثمرته (الثبوت) أي ثبوت حكم الأصل (في الفرع وهو) أي الثبوت فيه (التعدية الاصطلاحية) فلا يرد أنّ الحمل غير صحيح، لأنّ التعدية صفة القائس، أو الجامع، أو الحكم لكن غير الثبوت فيه، ولأنّ الموجود في الأصل من الأصل والحكم لا يتعدّى إلى الفرع، بل الكائن فيه نظر ما في الأصل (فلزمه) أي القياس (أن لا يثبت الحكم ابتداء)، لأنّ التعدية وإن كانت اصطلاحية لكن لا بدّ فيها من تحقّق ما يعبّر به عنه بالتعدّي من ثبوت الحكم في الفرع بطريق الإلحاق له بالأصل لما بينهما من الجامع (با، يسر٤، ٩٧، ٢٥)

- التعدية عبارة عن اعتبار وجود مثل حكم الأصل الشرعي في الفرع بمثل علّته، والمراد من التغيير أعمّ من أن يكون في حكم النص أو في مناط الحكم أو في الفرع، وعلى هذا أخرج العلّة القاصرة والقياس اللغوي وما كان مخصوصًا بنص آخر، فإن التعليل في ذلك يفضي إلى تغيير حكم النص، وخرج ما كان معدولًا به عن القياس فإن التعليل فيه يغيّره إلى كونه قياسًا وخرج ما لم يكن الحكم الثابت بعينه فإن ذلك تغيير وخرج ما لم يكن الفرع نظيره لأن تعليله تغيير لمناط الحكم كما في الناسي مع الخاطئ، فإن مناط الحكم في الناسي عدم قصد الإفساد مضافًا إلى صاحب الحق وبالتعليل يتغيّر ذلك، وخرج ما كان فيه نص لأن التعليل إن كان موافقًا للنص فلا تعدية لأن وجود الحكم حينئذٍ في الفرع بالنص لا باعتبار وجود العلّة وإن كان مخالفًا ففيه تغيير حكم النص في الفرع وخرج ما لا يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فإن ذلك تغيير (عا، نسم، ١٤٩، ٢٥)

تعدية حكم معلوم

- تعدية حكم معلوم إلى آخره فعلى وجهين في حق الحكم يعني القياس والاستحسان الثابت بالتعليل واحد من حيث أن كل واحد منها مبني على الرأي مستنبط بالعلة إلا أنهما في حق الحكم نوعان: فإن أحدهما يُثبِت ما ينفيه الآخَر. ثم الحكم إذا تعلّق بالمعنى فلا يخلو إما أن يكون المعنى جليًا أو لم يكن فإن كان جليًا سمّيناه قياسًا وإن لم يكن سمّيناه استحسانًا (بخ، بزد٣، ٧٠٤، ١٣)

تعديل

- التعديل فيه فصلان: أحدهما: عدد المزَكّين، الثاني: صفةُ التعديل (بج، حكف١، ٢٩٧، ٦)

- عددهم (المزكّين في التعديل)، فاختلف أهل العلم فيه، فقال كثير من الفقهاء: لا يقبل في تعديل المخبر أقل من اثنين. وقال أكثر أهل العلم: يكفي في ذلك الواحد، وهو الصحيح (بج، حكف١، ٢٩٧، ٨)
- رواية الثقة عن الرّاوي لا يقع بها التّعديل، هذا مذهب أكثر العلماء، وقال بعضهم: يقع بها التعديل (بج، حكف١، ٣٠١، ٥)
- عمل الرّاوي برواية الرّاوي تعديل له، هذا قول عامّةِ العلماء، وقد قال بعض الناس ممن شَذَّ: إنّه ليس بتعديل (بج، حكف١، ٣٠٢، ٦)
- إذا اتّفق التّجريح والتّعديل، فلا يخلو أن يكون التجريح مثل التعديل فزائدًا عليه، أو أقلّ منه، فإن كان عدد المجرِّحين مثل عدد المعدِّلين أو أكثر، فلا خلاف في تقديم التَّجريح، هذا الذي ذكره القاضي أبو بكر، ورأيت لبعض أصحابنا الفقهاء: أنه إذا تساوى التّجريح والتّعديل لم يقدم أحدهما وإن كان عدد المعدِّلين أكثر، فالذي عليه أكثر الناس أنّ التّجريح مُقدَّمٌ أيضًا (بج، حكف١، ٣٠٩، ٩)
- إذا تعارض الجرح والتعديل قدّمنا الجرح، فإن الجارح اطّلع على زيادة ما اطّلع عليها المعدِّل ولا نفاها فإن نفاها بطلت عدالة المزكي، إذ النفي لا يعلم إلا إذا جرّحه (غز، مس١، ١٦٣، ٣)
- التعديل المطلق من مثل مالك، مع علوّه في الاحتياط؛ مقبول. وممن يظن به التساهل فيه؛ فلا (غز، من، ٢٦٣، ٤)
- يُسمع الجرح من واحد، وكذلك التعديل، لأن العدد ليس بشرط قبول الخبر، لأن الجرح خبر، وكذلك التعديل: بخلاف الشهادة، فإن العدد مشروط فيها من جهة النص، ولأنها آكد على ما مضى (كلو، تم٣، ١٢٩، ٢)
- إذا تعارض الجرح والتعديل قدّمنا الجرح فإنه اطّلاع على زيادة خُفيت على المعدِّل، فإن زاد عدد المعدِّل على الجارح فقد قيل يُقَدَّم التعديل وهو ضعيف لأن سبب التقديم زيادة العلم، فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد (قد، روض، ١٠٤، ١٥)
- العمل بالجرح لا ينفي مقتضى التعديل في غير صورة التعيين فيكون جمعًا بينهما (تف، نهي٢، ٦٦، ٨)
- يقبل التعديل من غير سبب، بخلاف الجرح، لأنّ أسباب التعديل كثيرة، فيشق ذكرها، بخلاف الجرح، فإنّه يحصل بأمر واحد، والاختلاف في سبب الجرح، فربما ذكر شيئًا لا جرح فيه، كما حكي عن شُعْبة أنّه قيل له: لم تركت حديث فلان؟ قال رأيته يركُض بِرْذَوْنًا، فتركت حديثه. (زر، بحر٤، ٢٩٣، ٢٠)
- مطلق الجرح مبطل الثقة، ومطلق التعديل لا يحصل به الثقة لتسارع الناس إلى الظاهر، فلا بدّ من السبب (زر، بحر٤، ٢٩٤، ١٠)
- إذا تعارض الجرح والتعديل فالمعروف مذهبان: تقديم الجرح مطلقًا أي سواء كان المعدّلون أقلّ من الجارحين أو مثلهم أو أكثر منهم نقله الخطيب عن جمهور العلماء وصحّحه الرازي والآمدي وابن الصلاح وغيرهم وهو المختار. والتفصيل بين تساوي المعدّلين والجارحين فكذلك أي يقدّم الجرح والتفاوت بين المعدّلين والجارحين في المقدار فيترجّح الأكثر من الفريقين على الأقل منهما، فأمّا وجوب الترجيح لأحدهما على الآخر بمرجّح مطلقًا أي سواء تساويا أو كان أحدهما أكثر من

الآخر كنقل ابن الحاجب فقد أنكر كما أشار إليه الشيخ زين الدين العراقي بناءً على حكاية القاضي أبي بكر الباقلاني والخطيب البغدادي (أم، قرر٢، ٢٥٧، ٢٦)

- قيل الترجيح التعديل أي قوله وقيل بل التعديل مقدّم فلا يعرف قائل بتقديم التعديل مطلقًا (أم، قرر٢، ٢٥٨، ٤)

- إذا تعارض الجرح والتعديل فالمعروف مذهبان: تقديم الجرح مطلقًا، أي سواء كان المعدّلون أقلّ من الجارحين أو مثلهم أو أكثر منهم: نقله الخطيب عن جمهور العلماء، وصحّحه الرازي والآمدي وابن الصلاح وغيرهم (وهو المختار، والتفصيل بين تساوي المعدّلين والجارحين فكذلك) أي يقدّم الجرح (والتفاوت) بين الفريقين في المقدار (فيترجّح الأكثر) من الفريقين على الأقلّ منهما، فأما وجوب الترجيح لأحدهما على الآخر بمرجّح (مطلقًا) أي سواء تساويا أو كان أحدهما أكثر (با، يسر٣، ٦٠، ٢)

- الجرح مقدّم على التعديل وإن كان المعدّلون أكثر من الجارحين (شو، فح، ٦٥، ٩)

- يقدّم التعديل على الجرح لأن الجارح قد يجرح بما ليس في نفس الأمر جارحًا، والمعدّل إذا كان عدلًا لا يعدل إلا بعد تحصيل الموجب لقبوله جرحًا (شو، فح، ٦٥، ١٤)

تعديل مبهم

- التعديل المبهم، كقوله حدثني الثقة ونحوه من غير أن يسمّيه لا يكفي في التوثيق، كما جزم به أبو بكر القفّال الشاشي، والخطيب البغدادي، والصَّيرفي، والقاضي أبو الطيّب، والشيخ أبو إسحاق، وابن الصَّباغ، والماوَرْدي، والرُّوْياني. قال: وهو كالمرسل. قال ابن الصَّباغ: وقال أبو حنيفة: يقبل والصحيح الأول (زر، بحر٤، ٢٩١، ١١)

تعريض

- التعريض فهو لغة: ضدّ التصريح. قال الإمام فخر الدين في تفسيره: ومعناه أن يضمن الكلام ما يصلح للدلالة على مقصوده، وتحصل الدلالة على غير مقصوده إلّا أنّ إشعاره بخلاف المقصود أتمّ وأرجح. وأصله من عرض الشيء وهو جانبه كأنّه يحوم به حوله ولا يظهره (زر، بحر٢، ٢٥١، ١٥)

- الفرق بين الكناية والتعريض: أنّ الكناية أن تذكر الشيء بذكر لوازمه، كقولك: فلان طويل النجاد كثير الرماد، والتعريض أن تذكر كلامًا محتملًا لمقصودك، إلّا أنّ قرائن أحوالك تؤكّد حمله على غير مقصودك (زر، بحر٢، ٢٥١، ١٩)

تعريف

- التعريف إمّا باللفظ، أو بالإشارة كحركة اليد والحاجب، أو بالمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشيء (اس، مهس١، ٢٢٢، ٩)

- التعريف إن كان بالجنس القريب والفصل فهو الحدّ التام؛ وهو تعريف بجميع الأجزاء. وإن كان ببعض الأجزاء وذلك البعض مساوٍ للماهية فهو الحدّ الناقص، كالتعريف بالفصل فقط، كالناطق أو بالجنس بالبعيد معه كالجسم الناطق (زر، بحر١، ١٠٢، ١٥)

- إن كان التعريف بجزء الماهية مع الخارج عنها فهو الرسم التام، كالحيوان الضاحك، ولا بدّ أن يكون ذلك الجزء أعمّ. أما لو قلت: الناطق

الضاحك فالحدّ هو الناطق، والضاحك حينئذٍ ليس من أقسام التعريفات. وإن كان التعريف بالخارج وحده فهو الرسم الناقص، كالضاحك، وإن كان بتبديل لفظ بلفظ أجلّى منه عند السامع فهو اللفظي (زر، بحر١، ١٠٢، ١٩)

- الشرط في التعريف حقيقيًا كان أو اسميًّا. الاطراد والانعكاس. فالاطراد هو أنه كلما وجد الحدّ وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء ليس من أفراد المحدود فهو بمعنى طرد الأغيار فيكون مانعًا والانعكاس هو أنه كلما وجد المحدود وجد الحدّ فلا يخرج عنه شيء من افراده فهو بمعنى جمع الأفراد فيكون جامعًا، والحقيقي تعريف الماهيات الحقيقية والإسمي تعريف الماهيات الاعتبارية (صد، أمل، ٥، ٦)

تعريف الماهية

- يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والإشارة إليها ليتميّز عن إسم الجنس النكرة مثل رجع رجعي ورجع الرجعي (تف، وضح١، ٥٢، ٢٧)

تعزير

- ضابط التعزير: كل معصية ليس فيها حدّ مقدّر ففيه التعزير (نج، نظر، ٢١٧، ١٥)

- العقوبات تنقسم إلى قسمين: عقوبات مقدّرة حَدَّ الشارع مقدارها، وعقوبات أخرى غير مقدّرة إذ لم يحدّ الشارع مقدارها، وتسمّى في لغة الفقه الإسلامي التعزير، والتعزير قد اتّفق الفقهاء على أنه يثبت بالقياس، وقد قالوا: إن الجرائم تثبت بالقياس، والعقوبة تثبت بالقياس، فإذا كان القرآن والسنّة قد نصّا على المعاصي التي تعتبر جرائم، وكان يمكن فرض العقاب فيها، فكل ما تتحقّق فيه معاني تلك الجرائم من أذى وإفساد يعتبر جريمة مثلها، والعقوبات مقصد الشارع منها الردع، فكل ما يتحقّق فيه الردع يصحّ أن يكون عقوبة السالكين مسلك السلف الصالح رضوان الله تبارك وتعالى عليهم (زه، زهص، ٢٥٩، ١٣)

تعطّف

- التعطّف وضدّه القطيعة (كل، كف١، ٢٢، ٣)

تعلّق

- اختلف في الأحكام هل يكتسب بها الذوات صفة أم لا؟ الجمهور على أنّها من صفات التعلّق فإذا قيل: هذا نجس فليس النجاسة ولا كونه نجسًا راجعًا إلى نفسه، ولا إلى صفة نفسية أو معنوية للذات، بل هي حال الطهارة والنجاسة على حدّ سواء لم يفد هذا الحكم صفةً زائدة قائمة بها لأجل الحكم (زر، بحر١، ١٢٠، ٤)

- صفات التعلّق لا تقتضي إفادة وصف عائد إلى الذات، وهذا كمن علم أنّ زيدًا قاعد بين يديه فإنَّ عِلْمَه وإن تعلّق بزيد لم يغيّر من صفات زيد شيئًا، ولا حدثت لزيد صفة. لأجل تعلّق العلم به (زر، بحر١، ١٢٠، ١١)

تعلّق الأحكام

- تعَلّق الأحكام علم من تعريف الحكم بالتعلّق بفعل المكلّف أنّ الأحكام لا تتعلّق بالأعيان (زر، بحر١، ١١٩، ٥)

تعلّق باستصحاب الحال

- كل من نفى حكمًا سهل له التعلّق باستصحاب

الحال (جون، جهك، ٣٨٣، ٣)

تعلّق بالإجماع

- من تعلّق بالإجماع في المسألة طُولب بالكشف عن كيفية دعواه ذلك؛ فإن كان ادّعاؤه من عصر قبلهم من الصحابة رضي الله عنهم أو بعدهم طُولبَ أولًا بطريق ثبوته. فإن ادّعاه بطريق التواتر لم يَقْبله حتى يتحقّقه تواترًا على ما يدَّعيه أيَّ نوع ادّعاه من أنواع التواتر؟ فإن لم يتمكّن من بيان وجهه، على وجهٍ يعلمه ومن حضره ممن يعلمون طريق التواتر، بان عجزُه. وإن تمكّن من بيانه غير أنّه ادّعاه تواترًا يُوجب العلم ضرورة، وقد كَشَف بيانه عن ثبوته استفاضةً توجب العلم استدلالًا، كان مقصِّرًا في دعواه طريقَ التواتر، غيرَ مقصر في دعوى الإجماع (جون، جهك، ١٢٢، ٣)

تعلّم اللغة بالقرائن

- تعلّم اللغة بالقَرائن قال ابن جني في "الخصائص" من قال: إنّ اللغة لا تعرف إلّا نقلًا فقد أخطأ، فإنّها قد تعلّم بالقرائن أيضًا، فإنّ الرجل إذا سمع قول الشاعر: قوم، إذا الشرُّ أبدًا ناجِذَيْه لهم طاروا إليه زَرافَات ووحدانا يعلم أنّ الزرافات بمعنى الجماعات (زر، بحر٢، ٢٣، ١٤)

تعليق

- الفرق بين التعليق والاستثناء أن الاستثناء لا يعمل في جميع المستثنى منه بل يعمل في بعضه بالإبطال، والتعليق يعمل في جميع المعلّق بالتغيير. وأن الاستثناء مع المستثنى منه ليس بيمين بل هو إيجاب والتعليق يمين. وأن التعليق يصحّ في الإيجاب دون الخبر والاستثناء يصحّ فيهما (بخ، بزد٣، ٣٧٣، ١)

- الفرق بين التعليق والتقييد أن التعليق تبديل من الإيجاب إلى اليمين والتقييد ليس بتبديل صورة بل زيادة أمر آخر (بخ، بزد٣، ٣٧٣، ٥)

- الفرق بين النسخ والتعليق أن التعليق لا يصحّ إلا مقارنًا والنسخ على عكسه. وأن الشرط مع المشروط يمين والناسخ مع المنسوخ ليس كذلك. وأن المعلّق بعرضية أن يصير إيجابًا والمنسوخ ليس كذلك (بخ، بزد٣، ٣٧٣، ١٢)

- الفرق بين التخصيص والتعليق أن التخصيص لا يرد إلا على العام ولا يشترط في التعليق ذلك. وأن التخصيص له حكم على ضدّ الأول وليس في التعليق ذلك. وأن دليل الخصوص مستقلّ والشرط ليس كذلك وأنه يقبل التعليل والتعليق لا يقبله وقِسْ عليه والله أعلم (بخ، بزد٣، ٣٧٣، ١٥)

- التعليق ربط حصول مضمون جملة بحصول مضمون أخرى (نج، نظر، ٤٣٦، ٦)

- فسّر الشرط في التلويح بأنّه تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة (نج، نظر، ٤٣٦، ٧)

- تعليق التمليكات والتقييدات بالشرط باطل؛ كالبيع والشراء والإجارة والاستئجار والهبة والصدقة والنكاح والإقرار والإبراء وعزل الوكيل وحجر المأذون والرجعة والتحكيم والكتابة والكفالة بغير الملائم والوقف في رواية والهبة بغير المتعارف، وما جاز تعليقه بالشرط لم يبطل بالشرط الفاسد؛ كطلاق وعتاق وحوالة وكفالة. ويبطل الشرط ولا يبطل الرهن والإقامة بالشرط الفاسد، وتعليق البيع بكلمة: "إنْ" باطل إلّا إذا قال: بعت إن رضي أبي (نج، نظر، ٤٣٦، ١٤)

تعليق الأمر

- تعليق الأمر، كقوله: إن دخلت زوجتي الدار فطلقها، إذا قلنا: إنّ الأمر لا يفيد التكرار، ففيه ثلاثة مذاهب. أصحّها في "المحصول": أنّه لا يدلّ عليه من جهة اللفظ أي لم يوضع اللفظ له، ولكن يدلّ من جهة القياس، بناءً على أنّ الصحيح أنّ ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلّية. والثاني: يدلّ بلفظه. والثالث: لا يدلّ لا بلفظه ولا بالقياس (اس، مهد، ٢٨٥، ٣)

تعليق الحكم بالإسم

- تعليق الحكم بالإسم يدلُّ على نفيهِ عنْ غيْرِهِ وَإِلَّا لَما جَازَ القياسُ (اس، مهس١، ٤٢٤، ١)
- تعليق الحكم بالاسم فضربان: أحدهما: اسم مشتقّ من معنى كالمسلم والكافر والزاني والقاتل، فحكمه حكم الصفة في قول جمهور أصحاب الشافعي. وقال بعضهم: ينظر في الاسم المشتقّ. فإن كان لمعنى اشتقاقه تأثير في الحكم استعمل دليل خطابه، وإن لم يكن له تأثير في الحكم لم يستعمل دليل خطابه. فإنّ ما لا يؤثّر في الحكم لا يكون علّة في الحكم. والثاني: اسم لقب غير مشتقّ من معنى كالرجل والمرأة ونحوه، فمذهب الشافعي أنّه غير حجّة. وخالف فيه الدَّقَّاق، قال: ويلتحق باللقب تعليق الحكم بالأعيان كقوله: في هذا المال الزكاة، وعلى هذا الرجل الحجّ، فدليل خطابه غير مستعمل، ولا يدلّ وجوب الزكاة في ذلك المال على تركها في غيره، وهذا عندنا كتعليق الحكم بالاسم (زر، بحر٤، ٢٩، ١٦)

تعليق الخبر على الشرط

- تعليق الخبر على الشرط كقوله: إن جاء زيد جاء عمرو، لا يقتضي التكرار بالإتفاق، كذا صرّح به الآمدي في "الإحكام"، وكذلك تعليق الإنشاء، كقوله لزوجته: إن خرجت فأنت طالق، كما اقتضاء كلامه أيضًا في الكتاب المذكور (اس، مهد، ٢٨٤، ١٥)

تعليل

- فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب (غز، مس٢، ١٨٩، ٧)
- مجرَّدُ الدَّوَرانِ لا يدلُّ على التَّعليلِ بالوصفِ لوجهين: الأوَّلُ أَنَّهُ يجوزُ أن يكونَ الوصفُ وصفًا ملازمًا للعلَّةِ، وليس هُوَ العلَّةَ؛ وذلك كالرائحةِ الفائحةِ الملازمةِ للشدّةِ المطربةِ؛ ولا سبيلَ إلى دَفعِ ذلك إلا بالتعرّضِ لانتفاءِ وَصفِ غيرِهِ بدلالة البَحثِ والسَّبر، أو بأنَّ الأَصلَ عدمُهُ. ويلزمُ من ذلك الانتقالُ من طريقةِ الدورانِ إلى طريقة السَّبرِ والتقسيم، وهو كافٍ في الاستدلالِ على العلية. الثانيَ أنَّ الدورانَ قد وُجِدَ فيما لا دلالةَ لهُ على العليةِ، كدورانِ أحدِ المتلازمَينِ المتعاكسَينِ، كالمتضايفَينِ، وليس أحدُهما علّةً للآخرِ؛ وكذلكَ فإنَّ الدورانَ كما وُجدَ في جانبِ الحكم مع الوصفِ، فقد وُجدَ في جانبِ الوصفِ مع الحكم؛ وليس الحكم علَّةً للوصفِ (أمد، حكم٣، ٤٣٢، ١٠)
- حكم النص يكون مقتصرًا قبل التعليل على المحل المنصوص عليه وبعد استخراج الوصف المؤثّر يثبت فيه وفي غيره ممّا لم ينص عليه كحكم نص الربا كان مقتصرًا على الأشياء الستّة، وبعد التعليل عمّ سائر المكيلات والموزونات (بخ، بزد٣، ٥٢٧، ١٥)
- التعليل لإثبات حكم الفرع يعني أثر التعليل في إثبات حكم الفرع لا في تغيير حكم الأصل،

فإن الحكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص لا بالعلة كما كان قبل التعليل فلم يكن فيه تغيير للحكم (بخ، بزد٣، ٥٣٥، ٢٧)

- التعليل لا يصحّ إلا بوصف مؤثّر والأثر إنما يعرف بالكتاب أو السنة أو الإجماع على ما ستعرفه، فكان ظهور الوصف المؤثر من هذا النص دليلًا على كونه معلولًا إذ لا معنى لكونه معلولًا إلا تعلّق حكمه بمعنى مؤثّر يدرك بالعقل (بخ، بزد٣، ٥٣٨، ٢٥)

- حكم التعليل التعدية عندنا أي تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بحيث يبطل التعليل دونه أي دون هذا الحكم وهو التعدية يعني ليس للتعليل حكم سوى التعدية عندنا فمتى خلا تعليل عن التعدية كان باطلًا، فعلى هذا يكون التعليل والقياس بمنزلة المترادفين (بخ، بزد٣، ٥٦٧، ١٨)

- ترتيب أحد الحكمين على الآخر مستلزمًا حصول مصلحة لا تحصل من أحدهما بانفراده، فثبت أن التعليل بالحكم جائز (بخ، بزد٣، ٦١٦، ١٣)

- التعليل لم يقبل ما لم يقم الدليل على أن الوصف ملائم وإذا صار ملائمًا لم يجب العمل به إلا بالعدالة وذلك بكونه مؤثرًا في الحكم، وإن عمل به قبل التأثير صحّ فأما قبل الملائمة فلا يصحّ العمل به كالشاهد إذا شهد لم يقبل حتى يأتي بلفظ أشهد أو بما يماثله بلغة أخرى ولا يصحّ العمل به قبل ذلك، وإذا جاء بلفظ أشهد لم يجب العمل به حتى يعدل وإن عمل به صحّ ونفذ إذا كان مستورًا بلا خلاف (بخ، بزد٣، ٦٢٢، ٢٣)

- عندنا القياس والتعليل واحد وعنده (القاضي) التعليل أعم من القياس على ما سنبيّنه (بخ، بزد٣، ٦٨١، ٩)

- جميع ما يقع التعليل لأجله ويتكلم القائسون فيه بالتعليل أربعة أقسام: الأول إثبات الموجب أو وصفه. والثاني: إثبات الشرط ووصفه. والثالث: إثبات الحكم أو وصفه. والرابع: هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بأوصاف معلومة (بخ، بزد٣، ٦٨٢، ٢١)

- إثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفعًا للحكم الثابت ونسخًا له (بخ، بزد٣، ٦٨٣، ٢٦)

- يجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته كما في تعليل الربويات بالطعم أو غيره ويفهم من ذلك أنّه لا تخلو علّة عن حكمة (سب، عطر٢، ٢٨٢، ٤)

- التعليل ينتقل الحكم من الصيغة إلى العلّة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة، فلا يصار إليه إلّا بدليل. وأيضًا التعليل إمّا بجميع الأوصاف وهو محال، لأنّ المقصود هو التعدية، ويمتنع وجود جميع أوصاف الأصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة. وأمّا البعض وهو أيضًا باطل لأنّ كل وصف عيّنه المجتهد محتمل للعلّية وعدمها والحكم لا يثبت بالإحتمال فلا بدّ من دليل يرجّح البعض (تف، وضح٢، ٦٤، ٢١)

- لو كانت صحّة التعليل موقوفة على تعدية العلّة لم تكن تعديتها موقوفة على صحّتها لامتناع الدور، واللازم منتفٍ للاتّفاق على توقّف التعدية على ثبوت العلّية الموقوف على صحّتها. وتقرير الجواب أنّ الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى إثبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص

فلا دور (تف، وضح٢، ٦٧، ٩)

- المتمسّكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون إثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم أنّ الأصل في النصوص التعليل، وأنّ الأحكام مبنيّة على الحكم والمصالح إمّا وجوبًا كما هو مذهب المعتزلة وإمّا تفضّلًا كما هو مذهب غيرهم. ولو سلم عدم الكلّية فالتعليل هو الغالب في الأحكام وإلحاق الفرد بالأعمّ الأغلب هو الظاهر (تف، وضح٢، ٧٧، ١٥)

- إمّا أن يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم أو لا، فإن لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلّف الحكم عن الدليل من غير مانع وإن وجد مانع لم يبطل التعليل، إمّا قولًا بتخصيص العلّة كما ذهب إليه الأكثرون وذلك بأن توصف العلّة بالعموم باعتبار تعدّد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلّة فيه ويبقى التأثير مقتصرًا على المحال الآخر، وإمّا قولًا بأنّ عدم المانع جزء للعلّة أو شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيًّا على انتفاء العلّة بانتفاء جزئها أو شرطها (تف، وضح٢، ٨٧، ١٧)

- حروف التعليل: كي، واللام، وإذن، ومن، والباء، والفاء، ومن أسمائه: أجل، وجَرّاء، وعلّة، وسبب، ومقتضى، ونحو ذلك، ومن أفعاله: علّلت بكذا، ونظّرت كذا بكذا (زر، بحر٥، ١٨٦، ٢٢)

- التعليل قد يكون مستفادًا من حرف من حروفه وهي كي واللام وإذن ومن والباء والفاء وإن ونحو ذلك، وقد يكون مستفادًا من اسم من أسمائه وهي لعلّة كذا. لموجب كذا. بسبب كذا. لمؤثّر كذا. لأجل كذا. بمقتضى كذا ونحو ذلك، وقد يكون مستفادًا من فعل من الأفعال الدالّة على ذلك كقوله علّلت بكذا وشبّهت كذا بكذا ونحو ذلك، وقد يكون مستفادًا من السياق فإنه قد يدلّ على العلّة كما يدلّ على غيرها (شو، فح، ١٩٦، ١٨)

- التعدية عبارة عن اعتبار وجود مثل حكم الأصل الشرعي في الفرع بمثل علّته، والمراد من التغيير أعمّ من أن يكون في حكم النص أو في مناط الحكم أو في الفرع، وعلى هذا أخرج العلّة القاصرة والقياس اللغوي وما كان مخصوصًا بنص آخر، فإن التعليل في ذلك يفضي إلى تغيير حكم النص وخرج ما كان معدولًا به عن القياس فإن التعليل فيه يغيّره إلى كونه قياسًا وخرج ما لم يكن الحكم الثابت بعينه فإن ذلك تغيير وخرج ما لم يكن الفرع نظيره لأن تعليله تغيير لمناط الحكم كما في الناسي مع الخاطئ، فإن مناط الحكم في الناسي عدم قصد الإفساد مضافًا إلى صاحب الحق وبالتعليل يتغيّر ذلك، وخرج ما كان فيه نص لأن التعليل إن كان موافقًا للنص فلا تعدية لأن وجود الحكم حينئذٍ في الفرع بالنص لا باعتبار وجود العلّة وإن كان مخالفًا ففيه تغيير حكم النص في الفرع وخرج ما لا يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فإن ذلك تغيير (عا، نسم، ١٤٩، ٢٧)

- المسالك الصحيحة (للتعليل) النص والإجماع والمناسبة فالنص يصلح دليلًا على العلّة بلا خلاف سواء دلّ عليه بطريق التصريح كقوله تعالى ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ (الإسراء: ٧٨) فإن اللام ظاهرة في التعليل، أو بطريق التنبيه والإشارة كقوله عليه الصلاة والسلام: "من بدّل دينه فاقتلوه"، وكقول الراوي سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد (عا،

نسم، ١٥١، ١٧)

- "التعليل" فلا علاقة له بالألفاظ، وإنما هو بحث عن علّة الحكم المنصوص عليه، والسبب الموجب له شرعًا أو قانونًا. - على أن للتعليل أثرًا على مدى تطبيق حكم النص توسّعًا، وذلك أمر لا يتعلّق بالتفسير أو التأويل بالمعنى الأصولي (دري، نهج، ١٢٠، ٩)
- التعليل، لا يغيّر من التفسير شيئًا، أو يضلّل عنه، بل يعمد إلى الحكم لا إلى اللفظ، ويبيّن السبب الموجب له، أو العلّة التي من أجلها شرّع الحكم (دري، نهج، ١٤١، ١٨)

تعليل الأصول

- اختلفوا يعني القائلين بالقياس في هذه الأصول وهي النصوص المتضمّنة للأحكام من الكتاب والسنة. أو الأصول الثلاثة: وهي الكتاب والسنة والإجماع. والأول أظهر، (فقال بعضهم) أي بعض القائسين (هي غَير شاهدة) أي غير معلولة في الأصل (إلا بدليل) أي إلا إذا قام دليل في البعض على كونه معلولًا فحينئذٍ يجوز تعليله (تعليل الأصول)، ويصحّ الإلزام به على الخصم (بخ، بزد٣، ٥٣١، ١١)

تعليل بالحكم الشرعي

- يرجّح التعْليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعي، هكذا جزم به المصنّف، حكى في المحصول فيه احتمالين من غير ترجيح. فقال يحتمل أن يقال التعليل بالحكم الشرعي أولى. لأنّه أشبه بالوجود، وأن يقال بالعكس، لأنّ العدم أشبه بالأمور الحقيقية. أي من حيث أنّ اتّصاف الشيء به لا يحتاج إلى شرع، بخلاف الحكم الشرعي، وتبعه صاحب الحاصل على ذلك (اس، مهس٣، ٢٤٩، ١٠)

تعليل بالعدم

- يرجّح التعْليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعي، هكذا جزم به المصنّف، حكى في المحصول فيه احتمالين من غير ترجيح. فقال يحتمل أن يقال التعليل بالحكم الشرعي أولى. لأنّه أشبه بالوجود، وأن يقال بالعكس، لأنّ العدم أشبه بالأمور الحقيقية. أي من حيث أنّ اتّصاف الشيء به لا يحتاج إلى شرع، بخلاف الحكم الشرعي، وتبعه صاحب الحاصل على ذلك (اس، مهس٣، ٢٤٩، ٩)

تعليل بعدد من الأوصاف

- التعليل بعدد من الأوصاف جائز عند الجمهور لأن ما ثبت به علية الوصف الواحد ثبت به علية الأوصاف المتعدّدة، إذ لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من الأوصاف المتعدّدة علة بما يقوم الدليل على ظن التعليل بها من تأثير أو مناسبة أو إخالة أو غيرها من مسالك العلة (بخ، بزد٣، ٦١٧، ٣)

تعليل بعض الأفعال

- تعليل بعض الأفعال سيّما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكّرات وما أشبه ذلك (مل، مرق٢، ٣٠٢، ٦)

تعليل بعلّية العلة

- التعليل بعلية العلّة هل يجوز كما جاز بوجود العلّة أم لا، والمختار أنّه يستدلّ بوجود العلّة على وجود الحكم، كما يقال وجد في كذا علّة الوجوب فيجب، وإنّما جاز ذلك لأنّ وجود

العلّة يستلزم وجود المعلول (بد، بدخ٣، ١٥٣، ١٤)

تعليل بالمظنّة

- التعليل بالمظنّة صحيح كتعليل جواز القصر وغيره من الرخص بالسفر الذي هو مظنّة للمشقّة - هو قريب من اختلاف النحاة في حدّ الضرورة المجوّزة في الشعر ما يمتنع في غيره (اس، مهد، ٤٧٧، ٧)

تعليل بالنفي

- التعليل بالنفي على وجهين: أحدهما: أن يعلّل لنفي الحكم بنفي وصف من أوصاف المنصوص عليه وهو فاسد لأنه يجوز أن يكون الحكم معلّقًا بوصف آخر غيره وهو في الحقيقة تعليل بعلة قاصرة ويجوز أن يكون الحكم ثابتًا بعلل. والثاني أن يكون الحكم ثابتًا بعلة معيّنة ليست له علة أخرى كضمان الغصب لا يجب بدون الغصب وحد السرقة لا يجب بدون السرقة فكان نفي الحكم ينفي الغصب والسرقة نفيًا صحيحًا (بخ، بزد٣، ٦٦١، ١١)

تعليل الحكم

- أجاز الجمهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علّة واحدة، وكل منها مستقلّ، وجميعها معلوم، فنعلّل بإحداها مع الإعراض عن الأخرى، وبالعكس، ولا يمنع ذلك القياس وإن أمكن أن تكون الأخرى في الفرع أو لا تكون فيه. وإذا لم يمنع ذلك فيما ظهر، فأولى أن لا يمنع فيما لم يظهر (شط، وفق٢، ٣١٣، ٥)

- تعليل الحكم الواحد بعلّتين ليس ممتنعًا عقلًا نظرًا إلى المصالح الكلّية ولكنه ممتنع شرعًا وإمكانه من طريق العقل في غاية الظهور (تف، نهي٢، ٢٢٦، ٢٧)

تعليل الحكم الشرعي

- اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي أي في جواز أن يكون ما جعل علمًا على الحكم الشرعي حكمًا شرعيًّا، فذهب جمهور الأصوليين إلى جوازه ومنعه بعضهم مستدلّين بوجهين: أحدهما أنّ الحكم الذي فرض علّة إن كان متقدّمًا على الذي فرض معلولًا لزم تخلّف العلّة عن المعلول، وذا لا يجوز وإن كان متأخّرًا عنه لزم تأخّر العلّة عن المعلول، وذا لا يجوز أيضًا وإن كان مقارنًا معه فليس أحدهما أولى من الآخر بأن يكون علّة نعم لو دلّ دليل خارجي على كون أحدهما علّة للآخر لجاز ذلك ولكن العبرة في الشرع للغالب (مل، مرق٢، ٣٠٥، ٧)

تعليل حكم واحد بعلتين

- تعليل الحكم الواحد بعلّتين فيه أقوال: أحدها: يجوز مطلقًا، بدليل ما لو قتَلَ وارتدّ والعياذ بالله تعالى. واختاره ابن الحاجب. والثاني: يمتنع مطلقًا، لأنّ إسناد الحكم إلى أحدهما يقتضي صرفه عن الآخر، واختاره الآمدي. والثالث: واختاره في "المحصول" في الكلام على الفرق، وتابعه عليه البيضاوي - يجوز في المنصوصة، للدليل الأول دون المستنبطة للدليل الثاني. قال الآمدي: ومحل الخلاف في الواحد بالشخص، كتحريم امرأة بعينها، ووجوب قتل شخص بعينه، قال: وأمّا الواحد بالنوع، كالتحريم من حيث هو؛ فيجوز بلا خلاف (اس، مهد، ٤٨١، ٢)

تعليل الحكمين

- تعليل الحكمين بعلّة واحدة فإن كانت بمعنى الأمارة فلا خلاف كما قاله الآمدي في الجواز، كما لو قال الشارع: جعلت طلوع الهلال أمارة على وجوب الصوم والصلاة. ومنه البلوغ والحيض علامةٌ لأحكام عديدة. وإن كانت بمعنى الباعث فاختلفوا فيه على أقوال: أحدها: وهو الصحيح - الجواز، إذ لا يمتنع أن يكون الوصف الواحد باعثًا على حكمين مختلفين، أي مناسبًا لهما بأمر مشترك بينهما، كمناسبة الربا والشرب للحدّ والتحريم. والثاني: المنع مطلقًا. والثالث: المنع إن لم يتضادّا (زر، بحر٥، ١٨٣، ٢)

تعليل الشيء بنفسه

- جعلت العلّة بعض المعلول وذلك تعليل الشيء بنفسه؛ فيكون الشيء معلولًا بما هو معلول به؛ وذلك ممتنع متناقض (جون، جهك، ٤٠١، ٦)

تعليل لأجله

- جملة ما يقع التعليل لأجله يعني أن ما يصلح للتعليل أربعة لكن الثلاثة الأول لم يوجد لها أصل تقاس عليه لا يصحّ تعليلها لأنه لا يجوز التعليل عندنا إلا لتعدية الحكم من المحل المنصوص إلى محل آخر، فالتعليل مختصّ بالتعدية لا يجوز لأجل إثبات سبب أو صفته لأنه إثبات الشرع بالرأي ولا لإثبات شرط لحكم شرعي أو صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لأن هذا إبطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا لإثبات حكم أو صفته ابتداء لأنه نصب أحكام الشرع بالرأي، فلا يجوز شيء من ذلك إلا إذا وجد له في الشريعة أصل صالح للتعليل فيعلّل ويتعدّى حكمه إلى محل آخر (عا، نسم، ١٥٣، ١٨)

تعيين

- فهم المعنى موقوف على فهم التعيين والحال أنّ العلم بالتعيين موقوف على فهم المعنى ضرورة توقّف العلم بالنسبة على تصوّر الطرفين، والتعيين نسبة بين الموضوع والموضوع له فلو توقّف فهم المعنى على فهم التعيين لزم الدور والجواب عنه بوجهين: أحدهما أنّ فهم المعنى في حال إطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق بالوضع ومن المعلوم أنّ ذلك العلم السابق لا يتوقّف على فهم المعنى في حال الإطلاق بل على فهمه في الزمان السابق فلا دور. والثاني أنّ فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع وليس العلم بالوضع موقوفًا على فهم المعنى من اللفظ بل على فهمه مطلقًا (مل، مرق١، ٤١٩، ١)

تغيّر

- النقصان والتغيُّر إنّما يعرضان على ما من شأنه الحركة والسكون (كل، كف١، ٥٥٠، ١١)

تغيّر الأحكام

- إن العمل بمبدإ تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان تؤيّده الأصول المتّفق عليها وهي: - إن التشريع لا يكون حكيمًا عادلًا إلا إذا كانت أحكامه ملائمة من شرّع لهم، متّفقة ومصالحهم، مراعى فيها عرفهم وحالهم وما تقتضيه بيئتهم؛ - وإن التشريع الذي تلائم أحكامه أمة ويتّفق ومصالحها قد لا تلائم أحكامه أمة أخرى، ويعارض مصالحها؛ - بل أحكام التشريع الواحد قد تكون ملائمة للأمة ومتّفقة ومصالحها في حين، وغير ملائمة لها

ولا متّفقة ومصالحها في حين آخر. وهذه أصول تكاد تكون بديهة مفتقرة إلى برهان؛ وأصدق شاهد لها نسخ بعض الأحكام الشرعية ببعض في التشريع (دوا، دخل، ٣٠١، ١٤)

تغيّر الحكم

- الفارق ما بين النسخ، وبين تغيّر الحكم الذي لم ينسخ نصّه هو: أولًا - أن النسخ عبارة عن إبطال نفس النص الشرعي السابق بنص شرعي لاحق؛ وأما تغيير الحكم الذي لم ينسخ نصّه فهو عبارة عن العمل بنفس النص السابق الثابت، ولكن بدليل مستوحى من ظروف النص تبعًا لمصلحة زمنية، وذلك بأن يكون في ظروف النص دليل على أن الحكم الثابت بالنص القائم المعمول به إنما هو حكم مبني على مصلحة زمنية، لا على مصلحة دائمة؛ وعلى هذا يكون العمل بحكم النص تابعًا للمصلحة الزمنية، فإذا تغيّرت المصلحة تغيّر الحكم معها من غير حاجة لتغيير النص. ثانيًا - إن المبطل للعمل بالنص المنسوخ إنما هو الشارع بموجب نص جديد؛ وأما المغيّر للعمل بالحكم الذي لم ينسخ نصّه فإنما هو المجتهد بموجب تغيّر المصلحة (دوا، دخل، ٣٠٠، ١٩)

تغيّر الزمان

- تغيُّر الزمان: من أسباب تبديل الأحكام الاجتهادية في فقه الشريعة الإسلامية اختلاف الأوضاع والأحوال والوسائل الزمنية عمّا كانت عليه في السابق، حينما قُرِّرت تلك الأحكام، وذلك إما لتبدّل الوسائل الحيوية، كحدوث الكهرباء والمعامل الآلية التي غيّرت مجرى الحياة كلها في عصرنا الحاضر؛ وإما لفساد طارئ على أخلاق الناس العامة. وقد قرّر الفقهاء في هذا المقام تلك القاعدة الشهيرة القائلة: "لا يُنكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان" ... يقول العلّامة ابن عابدين في هذا الموضوع - وهذا الموضع من رسالته هذه المسمّاة "نشر العَرْف في الأحكام المبنية على العُرْف" - ما نصّه: (إن كثيرًا من الأحكام يبيّنها المجتهد على ما كان في زمانه فتختلف باختلاف الزمان لتغيّر عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه للزم منه المشقّة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد، لأجل بقاء النظام على أحسن إحكام. ولهذا ترى فقهاء المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذًا من قواعد مذهبه) (زرق، صلح، ٤٨، ٨)

تغيير الأحكام

- تغيير الأحكام تبعًا لتغيّر الأزمان هو اجتهاد عمر رضي الله عنه في منع تقسيم أراضي سواد العراق وأراضي مصر والشام على المجاهدين الفاتحين الذين طالبوا بتقسيمها بينهم كما تقسّم الغنائم الحربية بعد إخراج خمسها لبيت المال، محتجّين بظواهر نصوص القرآن والسنّة في حقوق المجاهدين الغانمين في الغنيمة (دوا، دخل، ٣٠٦، ١٢)

تفخيم وإمالة

- التفخيم والإمالة وهي الذهاب بالفتحة إلى جهة

الكسرة (أم، قرر٢، ٢١٨، ٦)
- التفخيم والإمالة وهو الذهاب بالفتحة إلى الكسرة (با، يسر٣، ١١، ١٠)

تفريق بين الصور في الأحكام
- التفريق بين الصُّوَر . . . في الأحكام إما لعدم صلاحية ما وقع جامعًا، أو لمعارض له في الأصل أو الفرع، وأما الجمع بين المختلفات فإنما كان لاشتراكهما في معنى جامع صالح للتعليل، أو لاختصاص كل صورة بعلة صالحة للتعليل؛ فإنه لا مانع عند اختلاف الصور وإن اتّحد نوع الحكم أن يعلّل بعلل مختلفة (جو، علم٢، ٧٥، ١٦)

تفسير
- التفسير والشرح - هما التبيين (حز، حكا١، ٤٥، ٢)
- التأويل من أوّلت الشيء صرفته ورجعته وهو انكشاف اعتبار دليل يصير المعنى به أغلب على الظنّ من المعنى الظاهر، والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرّم التفسير بالرأي دون التأويل، لأنّه الظنّ بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنصّ، لأنّ الظاهر يحتمل غير المراد إحتمالًا بعيدًا والنص يحتمله احتمالًا أبعد دون المفسّر لأنّه لا يحتمل غير المراد أصلًا (تف، وضح١، ١٢٥، ٧)
- التفسير نوع من البيان (دري، نهج، ١١٤، ١٨)
- التفسير يستهدف استظهار غرض المشرّع ومراده من النص، ولا أدلّ على مراده ممّا يأتي به هو من دليل أو تفسير يفصح به عن مدلول اللفظ أو النص. - لذا كان أول مصدر للتفسير هو المشرّع نفسه (دري، نهج، ١١٦، ٥)

- يمكن إجمال طرق التفسير فيما يلي: أولًا: إذا كان الشارع قد فسّر الغموض بنص أصدره، كان هذا النص ملزمًا وملحقًا بالنصّ الأول. - لكن إذا كان التفسير غير شامل ولا قاطع، فإن الاجتهاد قد يجلو ما قصّر التفسير عن بلوغه، وهذه الآراء الاجتهادية ليس أيّ منها ملزمًا للبعض الآخر، لأن الاجتهاد يحتمل الخطأ والصواب. - ويشير شراح القانون إلى ذلك بنص عام، يشمل الاجتهاد في المجمل المؤول وغيره من الألفاظ التي يعتريها الغموض، وهو الطريق الثاني من التفسير (الطريق الاجتهادي). ثانيًا: إن الآراء الفقهية، أو اجتهاد الشراح، قد يجلو غموض النص، وما فيه من إبهام، وهذه الآراء لا تلزم القاضي، فله أن يخالفها إذا لم يقتنع ببلوغها بحجّة الصواب. - وهذا الطريق من طرق التفسير في القانون - أعمّ من مفهوم التفسير في أصول التشريع الإسلامي، لكونه شاملًا "للتأويل" يفسح مجالًا للاجتهاد القضائي على قدم المساواة مع الاجتهاد الفقهي، والأصوليون لا يفرّقون بينهما، فالمجتهد عندهم أعمّ من أن يكون فقيهًا يبحث ويجتهد في بحوث علمية نظرية، أو قاضيًا، يجتهد في البحث والتطبيق عمليًّا، ما دام قد توافرت له شروط الاجتهاد. - ومعلوم أن المجتهد لا يلزم برأيه مجتهدًا آخر، فلكل رأيه ومجتهده الذي غلب على ظنّه أنه الحق. - أما الطريق الثالث، فهو "المصدر التاريخي" وذلك بالرجوع إلى تاريخ النص، والآراء التي تمخض عنها، ممّا هو مدرج في

الأعمال التحضيرية، أو المذكرات الإيضاحية، والمناقشات التي دارت بين أعضاء السلطة التشريعية إبان تشريع النص، والمذكرة الإيضاحية أقلّ قوة في الحجّية من المذكرة التفسيرية. أما الطريق الرابع فهو الاستهداء بالاجتهاد القضائي، وما استقرّ فيه من مبادئ. والاجتهاد القضائي بدوره قد يستضيء بالاجتهاد الفقهي . . . ولكن لا يلزمه (دري، نهج، ١١٦، ١٤)

- التفسير على نوعين: أولهما - تفسير نقلي يتعرَّف المعنى وأسباب النزول ومقاصد الآيات. ثانيهما - تفسير لغوي يعود إلى معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والتفاسير (عج، أصل، ١٨، ١٥)

- التفسير علم تحتاجه الأصول، ولا سيّما أنه يُعْنَى بأمر دليلها الأصلي وهو القرآن الكريم، بحيث يُفَسِّر مشكّله ومجمله، ويشرح غريب ألفاظه، ويؤوِّل الخفي في مقاصده وباطن معانيه (عج، أصل، ١٨، ١٩)

تفسير تشريعي

- التفسير التشريعي، فيقصد منه تحديد مراد الشارع من النص على وجه قاطع (دري، نهج، ٢٦٣، ٣)

تفسير فقهي

- التفسير الفقهي، فلا يعدو أن يكون شروحًا للفقهاء واجتهاداتهم في فهم المراد من النصوص، ويغلب على هذا التفسير الطابع المنطقي البحت. - على أن شروح الفقهاء هذه، إذا تعلّقت بنصوص واضحة لا لبس فيها ولا غموض، سمّي ذلك "بيان تقرير" في عرف الأصوليين لا تفسيرًا؛ لأن التفسير في عرفهم لا يكون إلا من المشرّع نفسه . . . - أما إذا كان شرحًا يزيل الغموض والإبهام الذي يعتري بعض النصوص، فذلك من باب الاجتهاد بالرأي في تبيين المعنى المراد، بالاعتماد على القرائن الخارجية، وهذا مثار لاختلاف وجهات نظر الفقهاء (دري، نهج، ٢٦٤، ٤)

تفسير في القانون الوضعي

- التفسير في القانون الوضعي أوسع مفهومًا منه في اصطلاح الأصوليين، فقد عرفه بعض فقهائنا بأنه: "بيان المراد بالنصوص التشريعية". - وهذا - كما ترى - مفهوم واسع يشمل النصوص الواضحة وغير الواضحة. - يوضح هذا قولهم: "التفسير يكون بتوضيح ما غمض من ألفاظ التشريع، وبالتوفيق بين نصوصه المتعارضة، وبتكميل ما نقص من أحكامه". - وبهذا التحديد لمفهوم التفسير في فقه القانون، يصبح شاملًا للتفسير، والتأويل، والتعليل (دري، نهج، ٢٦١، ٢)

تفسير قضائي

- التفسير القضائي، فيتناول توضيح ما غمض من ألفاظ التشريع، كما يتناول بالتوفيق بين نصوصه المتعارضة، وبتكميل ما نقص من أحكامه بالرجوع إلى المصادر التشريعية التي أحاله عليها القانون، من العرف، أو القانون الطبيعي، أو غيره. - كما أن هذا التفسير يتأثّر كثيرًا بالضرورات والحاجات العملية، لأنه يكون بمناسبة تطبيق النصوص على قضايا معروضة عليه فعلًا (دري، نهج، ٢٦٤، ٢٠)

تفسير للنصوص

- التفسير للنصوص، تلك القاعدة الأساسية العامة ... التي توجب علينا في كل نص أردنا فهم حقيقته ومداه: أن نعرف الظروف التي وجد فيها، وأسبابه الداعية (دوا، دخل، ٤١٤، ٤)

تفقّه

- التفقّه من التفهّم والتبيّن، ولا يكون ذلك إلّا بالنظر في الأدلّة واستيفاء الحجّة دون التقليد، لأنّ التقليد لا يثمر علمًا ولا يفضي إلى معرفة (سي، رد، ١٢٤، ٨)

تفقّه في الألفاظ

- لا يصحّ أن يقال إنّ التمكّن في التفقّه في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى التفقّه في المعاني بإجماع العلماء. فكيف يصحّ إنكار ما لا يمكن إنكاره؟ ولأنّ الإشتغال بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون الإشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر في الجملة، وإلّا لزم ذمّ علم العربية بجميع أصنافه، وليس كذلك باتّفاق العلماء (شط، وفق٣، ٤١٠، ١٦)

تفقّه في المعاني

- لا يصحّ أن يقال إنّ التمكّن في التفقّه في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى التفقّه في المعاني بإجماع العلماء. فكيف يصحّ إنكار ما لا يمكن إنكاره؟ ولأنّ الإشتغال بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون الإشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر في الجملة، وإلّا لزم ذمّ علم العربية بجميع أصنافه، وليس كذلك باتّفاق العلماء (شط، وفق٣، ٤١٠، ١٦)

تفكّر

- إنّما العبادة التفكّر في أمر الله عزَّ وجلَّ (كل، كف٢، ٥٥، ٧)

تفويض

- التفويض فلأنّه إذا علم أنّ المسبّب ليس بداخل تحت ما كلّف به، ولا هو من نمط مقدوراته، كان راجعًا بقلبه إلى من إليه ذلك، وهو الله سبحانه، فصار متوكّلًا ومفوّضًا. هذا في عموم التكاليف العادية والعبادية (شط، وفق١، ٢٢٠، ٦)

تقدير

- التقدير ينقسم إلى تقدير صفة شرعية في المحل يظهر أثرها في البيع والطلاق كتقدير ملك اليمين وملك النكاح، وإلى تقدير أعيان محسوسة هي في نفسها معدومة مستحقّة في الذمّة. كتقدير الدراهم والدنانير في الحيوانات (زر، بحر١، ١٢٨، ٣)

تقديرات

- يجوز القياس في الحدود، والكفارات؛ والتقديرات، والرخص، إذا وجدت شرائط القياس فيها، ويعبّر أيضًا عن الرابع بالمخالف للقواعد (اس، مهد، ٤٦٣، ٣)

تقرير

- التقرير وصورته: أن يسكت النبي (عليه السلام) عن إنكار قول أو فعل قيل، أو فُعِل بين يديه أو في عصره، وعلم به. فذلك مُنَزَّل منزلة فعله في كونه مباحًا، إذ لا يُقِرُّ على باطل. وقال الحارث المحاسبي: هو أن يراهم

أو بعضهم يفعل الفعل، أو يخبر عنهم أو بعضهم، وذلك الفعل لا يحتمل إلّا الطاعة من عمل في فرض أو عمل لا يحتمل إلّا الحِلَّ أو التحريم عندهم، لا ينهاهم عنه، كأكلهم الضبّ بحضرته ونحوه، ثم قال ابن سُرَيْج في كتاب "الودائع": هو على الندب فقط، بخلاف القول والفعل (زر، بحر٤، ٢٠١، ٢)

- التقرير وصورته أن يسكت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن إنكار قول قيل بين يديه أو في عصره وعلم به أو سكت عن إنكار فعل فعل بين يديه أو في عصره وعلم به فإن ذلك يدلّ على الجواز، وذلك كأكل العنب بين يديه. قال ابن القشيري وهذا مما لا خلاف فيه وإنما اختلفوا في شيئين: (أحدهما) إذا دلّ التقرير على انتفاء الحرج فهل يختصّ بمن قرّر أو يعمّ سائر المكلّفين. فذهب القاضي إلى الأول لأن التقرير ليس له صيغة تعمّ ولا يتعدى إلى غيره وقيل يعمّ للإجماع على أن التحريم إذا ارتفع في حق واحد ارتفع في حق الكل وإلى هذا ذهب الجويني وهو الحق، لأنّه في حكم خطاب الواحد، وسيأتي أنه يكون غير المخاطب بذلك الحكم من المكلّفين كالمخاطب به ونقل هذا القول المازري عن الجمهور، هذا إذا لم يكن التقرير مخصّصًا لعموم سابق أما إذا كان مخصّصًا لعموم سابق فيكون لمن قرّر من واحد أو جماعة، وأما إذا كان التقرير في شيء قد سبق تحريمه فيكون ناسخًا لذلك التحريم كما صرّح به جماعة من أهل الأصول وهو الحق (شو، فح، ٣٩، ٦)

- السنّة في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الأدلة وهو المراد هنا ما ذكره الشارح بقوله هي المروي الخ، والمراد به غير القرآن والمروي من أقواله صلى الله عليه وسلم يسمّى حديثًا وخبرًا. (قوله وتقريرًا) وهو سكوته صلى الله عليه وسلم عند أمر يعاينه من مسلم (عا، نسم، ١٢٢، ٩)

- التقرير وصورته أن يسكت النبي صلى الله عليه وسلم من إنكار قول قيل بين يديه أو في عصره وعلم به أو سكت عن إنكار فعل فعل بين يديه أو في عصره وعلم به، فإن ذلك يدلّ على الجواز كأكل الضبّ بحضرته، قال ابن القشيري وهذا ممّا لا خلاف فيه وإنما الخلاف في ما إذا دلّ التقرير على انتفاء الحرج فهل يختصّ لمن قرّر أو يعمّ سائر المكلّفين فذهب القاضي إلى الأول وذهب الجويني إلى الثاني وهو الحق وهو قول الجمهور، هذا إذا لم يكن التقرير مخصّصًا لعموم سابق أما إذا كان مخصّصًا له فيكون لمن قرّر من واحد أو جماعة وأما إذا كان التقرير في شيء قد سبق تحريمه فيكون ناسخًا لذلك التحريم كما صرّح به جماعة من أهل الأصول وهو الحق (صد، أمل، ٥١، ٥)

تقسيم

- التقسيمُ وهو في عرف الفقهاءِ: عبارةٌ عن ترديدِ اللفظِ بين احتمالين، أحدُهما ممنوعٌ، والآخرُ مُسلَّمٌ، غير أنَّ المطالبةَ متوجّهةٌ ببناءِ الغرض عليهِ، إمَّا أنَّهُ لا بُدَّ من ترديدِهِ بين احتمالين، لأنَّهُ لو لم يكنْ محتملًا لأمرَين، لم يكنْ للترديدِ والتقسيمِ معنًى، بل كان يجبُ حملُ اللفظِ على ما هوَ دليلٌ عليهِ؛ وإمَّا أنَّهُ لا بُدَّ وأن يكون احتمالُ اللفظِ لهما على السويةِ، لأنَّهُ لو كانَ ظاهرًا في أحدِهما، لم يكنْ للتقسيمِ أيضًا وجهٌ، بل كانَ يجبُ تنزيلُ اللفظِ على ما هو

ظاهرٌ فيهِ، كان ممنوعًا أو مُسلَّمًا (أمد، حكم٤، ١٠٢، ١)

- التقسيم وهو كون اللفظ مترددًا بين أمرين: أحدهما ممنوع والمختار وروده، مثاله في الصحيح الحاضر وجد السبب بتعذّر الماء فساغ التيمّم، فيقول السبب تعذّر الماء أو تعذّر الماء في السفر أو المرض الأول ممنوع وحاصله منع يأتي ولكنه بعد تقسيم (حا، تلو٢، ٢٦٢، ١٦)

- السبر والتقسيم المنحصر يعتبر في العقليات والشرعيات وفاقًا، كقوله: علة حرمة الربا إما الطعم أو الكيل بالإجماع. والكيل ليس بعلةٍ فتعيّن الطعم. والمنتشر - كما إذا لم يدع الإجماع - يفيد ظن العليَّة (رم، تحص٢، ٢٠٥، ١٣)

- التقسيم وهو كون اللفظ المورد في الدليل متردّدًا بين أمرين (سب، عطر٢، ٣٧٦، ٢)

- التقسيم وهو كون اللفظ متردّدًا بين أمرين: أحدهما ممنوع، والآخر مسلّم، واللفظ محتمل لهما غير ظاهر في أحدهما، مثل البيع بشرط الخيار، وهو تثبيت الملك للمشتري، فيثبت له (زر، بحر٥، ٣٣٢، ٩)

- التقسيم فهو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل الصالحة للعلية في عدد ثم إبطال علية بعضها لتثبت علية الباقي، مثل أن يقول في قياس الذرة على البر أن ما يصلح علّة للربا إما الطعم أو القوت أو الكيل لكن الأولان لا يصلحان" لذلك فتعيّن الثالث، فيكون هناك مقامان: أحدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك إذا منع أن يقول بحثت فلم أجد سوى هذه الأوصاف ويصدق في ذلك لأنّ عدالته مما يغلب ظنّ عدم غيره، إذ لو وجد لما خفي عليه أو لأنّ الأصل عدم الغير لكنّه حينئذٍ للمعترض أن يبيّن وصفًا آخر لأنّ الأصل ليس بملزوم (مل، مرق٢، ٣٠٩، ٢١)

- التقسيم وهو نوعان: لأنّه إن كان منحصرًا بين النفي والإثبات فهو التقسيم الحاصر وإلّا فالسبر الغير الحاصر (بد، بدخ٣، ٩٤، ١)

- مسالك العلّة (السبر) وهو لغة الاختبار (والتقسيم)، وهو إظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة، (وهو) أي ما ذكر من السبر والتقسيم اصطلاحًا (حصر أوصاف الأصل) المقيس عليه (وإبطال ما لا يصلح) منها للعلية فيتعيّن الباقي لها كأن يحصر أوصاف البرّ في قياس الذرة عليه في الطعم وغيره ويبطل ما عدا الطعم بطريقة فيتعيّن الطعم للعلية. (ويكفي) في دفع منع المعترض حصر الأوصاف التي ذكرها المستدلّ (قول المستدلّ) في المناظرة في حصرها (بحثت فلم أجد) غيرها لعدالته مع أهلية النظر، (والأصل عدم غيرها) فيندفع عنه بذلك منع الحصر وتعبيري بأو كما في مختصر ابن الحاجب وبعض نسخ الأصل أولى من تعبيره في أكثرها بالواو. (والناظر) لنفسه (يرجع) في حصر الأوصاف (إلى ظنّه) فيأخذ به ولا يكابر نفسه (نص، لب، ١٢١، ١٥)

- التقسيم هو راجع للاستفسار مع منع المعترض أنّ أحد احتمالي اللفظ العلّة (وهو ترديد اللفظ) المورد في الدليل (بين أمرين) مثلًا على السواء (أحدهما ممنوع) دون الآخر، المراد مثاله أن يقال في مثال الاستفسار للإجمال فيما يأتي الوضوء النظافة أو الأفعال المخصوصة الأول ممنوع أنّه قربة والثاني مسلم أنّه قربة لكنه لا يفيد الغرض من وجوب النيّة. (والمختار قبوله) لعدم تمام الدليل معه وقيل لا لأنّه لم يعترض

المراد، (وجوابه أنّ اللفظ موضوع) في المراد (ولو عرفًا) كما يكون لغة (أو) أنّه (ظاهر) ولو بقرينة (في المراد)، كما يكون ظاهرًا بغيرها ويبيّن الوضع والظهور (والاعتراضات) كلها (راجعة إلى المنع) (نص، لب، ١٣٥، ١٠)

- التقسيم وهو كون اللفظ متردّدًا بين أمرين أحدهما ممنوع والآخر مسلّم واللفظ محتمل لهما غير ظاهر في أحدهما. قال الآمدي وليس من شرطه أن يكون أحدهما ممنوعًا والآخر مسلّمًا بل قد يكونان مسلّمين لكن الذي يرد على أحدهما غير الذي يرد على الآخر إذ لو اتّحد الذي يرد عليهما لم يكن للتقسيم معنى ولا خلاف في أنه لا يجوز كونهما ممنوعين لأن التقسيم لا يفيد (شو، فح، ٢١٥، ٦)

- السبر معناه الاختبار، ومنه المسبار. والتقسيم هو حصر الأوصاف الصالحة لأن تكون علّة في الأصل، وترديد العلّة بينها بأن يقال العلّة إما هذا الوصف أو هذا الوصف (خل، خلص، ٧٧، ١)

- "السبر والتقسيم". والسبر هو الاختبار، والتقسيم هو حصر العلل المظنون صلاحها للحكم. وتقضي هذه الطريقة بحصر العلل وتقسيمها، ثم فحصها واحدة فواحدة، وحذف غير الصالح منها، وإثبات الصالح (دوا، دخل، ٤٢١، ٢)

- السبر لغة. الاختبار ومنه المسبار وهو الميل الذي يختبر به الجرح. وفي الاصطلاح: هو اختبار الوصف هل يصلح للعلّية أو لا، والتقسيم لغة تجزئة الشيء بأن يقال: العلّة إما كذا أو كذا أو كذا. وفي الاصطلاح يراد به هنا حصر الأوصاف الموجودة في الأصل التي يظنّ صلاحيتها للعلّة ابتداء. ثم أطلق مجموع هذين اللفظين في الاصطلاح على مسلك خاص من مسالك العلّة وعرّفوه. بأنه حصر الأوصاف التي توجد في الأصل والتي تصلح للعلّية في بادئ الأمر ثم إبطال ما لا يصلح منها للعلّية فيتعيّن الباقي منها، فيقال: العلّة إما أن تكون كذا أو كذا أو كذا ويستبعد منها ما لا يصلح للعلّية حتى يعثر على الوصف الصالح لها فيحكم بأنه هو العلّة، والمراد بالحصر مجرّد ذكر الأوصاف أعمّ من أن يكون معه قطع بأنه لا وصف غيرها أو لا. والمسلك هو مجموع الأمرين "التقسيم والسبر" فالتقسيم راجع إلى الحصر، والسبر راجع إلى إبطال بعض الأوصاف، وكان الموافق للترتيب الخارجي أن يقال: التقسيم والسبر بتقديم التقسيم على السبر ولكنهم عكسوا الوضع لأن السبر هو أهمّ الأمرين في الدلالة على العلّية والتقسيم ما هو إلا وسيلة إليه (شل، شلص، ٢٤٢، ٣)

تقسيم وسبر

- السبر والتقسيم. السبر في اللغة الاختبار ومنه المسبار الذي يختبر به الجرح. والسبر في الاصطلاح الأصولي اختبار الوصف هل يصلح للعلية أم لا والتقسيم هو أن العلّة إما كذا، وإما كذا. أما التقسيم والسبر فهو حصر الأوصاف التي يظنّ صلاحيتها للعلّية وترديد العلّة بين هذه الأوصاف فيقال إما أن تكون العلّة هذا الوصف أو هذا الوصف أو هذا الوصف، وهكذا يظلّ يردّد العلّة بين هذه الأوصاف التي يظنّ صلاحيتها للعلّة مستبعدًا ما لا تنطبق عليه شروط العلّة حتى يعثر على الوصف الذي يصلح حقيقة لأن يكون علّة فيكون هذا الوصف هو العلّة (برد، برص، ٢٨٢، ١٥)

تقليد

- استعمال حجج العقول ضرورة، إذ كل من نفاها فإنما ينفيها بحجج العقول، وبالنظر والاستدلال. ويحتج لصحة التقليد بالعقول، ولا يصحّ له الاحتجاج للتقليد بالتقليد نفسه (جص، فص٣، ٣٧١، ٢)

- ذمّ الله تعالى التقليد في غير موضع من كتابه، وجاءت الأنبياء تدعو إلى ترك التقليد، وإلى النظر في الحجج والدلائل، قال الله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١١٦) فحُكِمَ بضلال أكثر الناس إذا لم يرجعوا في مذاهبهم إلى حجة تصحّحها. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦) وقال تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٦٩) وهذه منزلة المقلِّد (جص، فص٣، ٣٧٩، ٧)

- منع أكثر المتكلمين والفقهاء من التقليد في التوحيد، والعدل، والنبوات. وأباح قوم من أصحاب الشافعي أن يقلّد في ذلك (بص، مع٢، ٩٤١، ١١)

- التقليد - هو اعتقاد الشيء لأن فلانًا قاله ممّن لم يقم على صحة قوله برهان، وأما اتّباع من أمر الله باتّباعه فليس تقليدًا بل هو طاعة حق لله تعالى (حز، حكا١، ٤٠، ٣)

- ما اعتقده المرء بغير برهان صحّ عنده فإنه لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون اعتقده لشيء استحسنه بهواه، وفي هذا القسم يقع الرأي والاستحسان، ودعوى الإلهام. وإما أن يكون اعتقده لأن بعض من دون النبي صلى الله عليه وسلم قال، وهذا هو التقليد، وهو مأخوذ من قلّدت فلانًا الأمر، أي جعلته كالقلادة في عنقه (حز، حكا٦، ٦٠، ١٠)

- يكفي من بطلان التقليد أن يُقال لمن قلّد إنسانًا بعينه: ما الفرق بينك وبين من قلّد غير الذي قلّدته، بل قلّد من هو بإقرارك أعلم منه وأفضل منه؟ فإن قال بتقليد كل عالم، كان قد جعل الدين هملًا، وأوجب الضدين معًا في الفتيا، هذا ما لا انفكاك منه؛ لكن شغبوا وأطالوا، فوجب تقصي شغبهم (حز، حكا٦، ٦٠، ١٨)

- النص يشهد لقول من أبطل التقليد (حز، حكا٦، ٦٧، ١٤)

- التقليد إنما هو اتّباع من لم يأمرنا عز وجل باتباعه. وإنما التقليد الذي نخالفهم فيه: هو أخذ قول رجل ممن دون النبي صلى الله عليه وسلم، لم يأمرنا ربنا باتّباعه بلا دليل يصحّح قوله، لكن لأن فلانًا قاله فقط، فهذا هو الذي يبطل (حز، حكا٦، ٦٩، ١٤)

- التقليد كله حرام في جميع الشرائع أولها عن آخرها، من التوحيد والنبوة والقدر والإيمان والوعيد والإمامة والمفاضلة وجميع العبادات والأحكام (حز، حكا٦، ١٥٠، ١٨)

- التقليد: التزامُ قول المقلَّد من غير دليل (بج، حكف١، ٥١، ١٢)

- التَّقليد الرُّجوع في الحكم إلى قول المقلِّدِ من غير علم بصوابه ولا خطئه (بج، حكف٢، ٦٣٥، ٣)

- التقليد في أصول الديانات لا يجوز. وقال بعض الناس: يجوز ذلك، وحكي ذلك عن عبدالله بن الحسن العنبري. لنا: قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٣). قدّم قومًا قلّدوا آباءهم في أديانهم، فدلّ على أن ذلك لا يجوز. ولأن طريق معرفة الأصول العقل،

والعقلاء كلهم يشتركون في العقل، فلا يجوز لبعضهم تقليد البعض. ولأنه فرض على كل أحد أن يعلم هذه الأصول، ويقطع بها، والعلم والقطع لا يحصل بقول المقلِّد، فوجب أن لا يجوز فيه التقليد (شي، تبص، ٤٠١، ٣)

- يجوز للعامي تقليد العالِم. وقال أبو علي الجبائي: إن كان ذلك في المسائل التي يسوغ فيها الاجتهاد، جازَ له، وإن كان ممّا لا يسوغ فيها الاجتهاد، لم يجز. وقال بعض المتكلمين: لا يجوز حتى يعرف علة الحكم. لنا: قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣؛ الأنبياء: ٧). ولأنها ليس معه آلة الاجتهاد، فجاز له التقليد، قياسًا على ما يسوغ فيه الاجتهاد. ولأنّا لو ألزمناه معرفة الدليل، لشقَّ ذلك على الناس، وانقطعوا عن المعاش، وانقطع الحرث والنسل، فوجَب أن لا يلزمهم ذلك (شي، تبص، ٤١٤، ٢)

- "التقليد هو اتباع من لم يقم باتباعه حجة ولم يستند إلى علم". فيندرج تحت هذا الحد الأفعال والأقوال (جون، جه، ٩٦، ٣)

- لا يسوَّغ لأحد أن يعوِّل في معرفة الله تعالى وفي معرفة ما يجب له من الأوصاف ويجوز عليه ويتقدّس عنه على التقليد. وكذلك القول في جملة قواعد العقائد. بل ...... يجب على كل معترف أن يستدل في هذه الأصول. ولن يقع له العلوم فيها إلّا بتعقب للنظر الصحيح (جون، جه، ٩٨، ٩)

- التقليد هو قبول قول بلا حجة، وليس ذلك طريقًا إلى العلم لا في الأصول ولا في الفروع. وذهب الحشوية والتعليمية إلى أن طريق معرفة الحق التقليد وأن ذلك هو الواجب (غز، مس٢، ٣٨٧، ٤)

- اتفقوا على جواز التقليد عند ضيق الوقت، وعسر الوصول إلى الحكم بالاجتهاد والنظر (غز، من، ٤٧٧، ٧)

- ليس تقليد أحدهما بأولى من تقليد الآخر، فلا بدّ من اجتهاد واستدلال، ولأن المقلَّد يجوز كذبه، فلا يمكن إدراك الحق من جهته (كلو، تم٣، ٣٦٢، ١٢)

- التقليد: مشتق من تطويق المقلِّد للمقلَّد، وما يتعلّق بذلك الحكم من خير وشر كتطويق قلادته، وخصّ بذلك، لأن القلادة ألزم الملابس لعنق الإنسان، ولهذا يقال للشيء اللازم هذا عنق فلان - أي - لزومه له كلزوم القلادة (كلو، تم٤، ٣٩٥، ٣)

- ما لا يسوغ التقليد فيها (العلوم) وهو معرفة الله ووحدانيته ومعرفة صحة الرسالة، وبه قال عامة العلماء (كلو، تم٤، ٣٩٦، ٢)

- فروع الدين وأحكامه كالبيوع والأنكحة والعتاق وأحكامها والحدود والكفارات ونحوها، فيجوز للعامي تقليد العالم فيها وبهذا قال أكثر العلماء (كلو، تم٤، ٣٩٩، ٤)

- المعتبرُ - في الأصولِ - اليقينُ، وأنَّهُ لا يحصلُ بالتقليدِ: بخلافِ الفروعِ فإنَّ البغيةَ فيها - الظنُّ، ويمكن حصولُهُ بالتقليدِ؛ ولذلك جازَ للعاميِّ أن يقلِّد في الفروعِ، دونَ الأصولِ (رز، مح٢، ١١٧، ١٠)

- التقليد في اللغة وضعُ الشيء في العنق مع الإحاطة به، ويُسمّى ذلك قلادة والجمع قلائد (قد، روض، ٣٤٣، ٢)

- (التقليد) قبول قول الغير من غير حجّة (قد، روض، ٣٤٣، ١٠)

- (التقليد) فعبارةٌ عن العملِ بقولِ الغيرِ من غيرِ حجَّةٍ مُلزمةٍ، وهو مأخوذٌ من تقليدِهِ بالقلادةِ

وجعلها في عُنُقِهِ؛ وذلك كالأخذِ بقول العامي، وأخذِ المجتهدِ بقول من هو مثله (أمد، حكم٤، ٢٩٧، ١٠)

- التقليد العمل بقول غيرك من غير حجّة، وليس الرجوع إلى الرسول وإلى الإجماع والعامي إلى المفتي والقاضي إلى العدول بتقليد لقيام الحجّة (حا، تلو٢، ٣٠٥، ١)

- التقليد عبارة عن اتّباع الرجل غيره فيما سمعه منه على تقدير أنه محق، بلا نظر وتأمّل في الدليل، كأنه جعل قوله قلادة في عنقه، وهو أربعة أنواع: تقليد الأمة صاحب الوحي. وتقليد العالِم صاحب الرأي. والنظر في الفقه لسبقه على أقرانه من الفقهاء. وتقليد العوام علماء عصرهم. وتقليد الأبناء الآباء، والأصاغر الأكابر (نس، كشف٢، ١٧٢، ٢٤)

- التقليد وهو: قَبُول قول المقلَّد بغيرِ حجة، فيلزم المقلِّدَ ما كان في ذلك القول من خير وشر، وعلى هذا لا يسمَّى متَّبعُ الرسولِ ولا الإجماعِ مقلِّدًا، لقيام لدلالة على أنه حجة (تي، سود، ٥٥٣، ١٧)

- التقليد لغةً: وضع الشيء في العنق محيطًا به، ومنه القلادة، ثم استعمل في تفويض الأمر إلى الغير كأنه ربطه بعنقه. واصطلاحًا: قبول قول الغير بلا حجة (حن، قعد، ٤٥، ٧)

- كل من اتبعت قوله من غير أن يجب عليك قبوله بدليل يوجب ذلك فأنت مقلّده، والتقليد في دين الله غير صحيح، وكل من أوجبَ الدليل عليك اتّباع قوله فأنت متّبعه، والاتباع في الدين مُسوغ، والتقليد ممنوع (جو، علم٢، ١٩٧، ٢٢)

- لا يجوز للمجتهد بعد اجتهاده تقليد غيره بالاتّفاق (اس، مهد، ٥٢٤، ٢)

- (الطالبون للعلم) هم في طلبه في رتبة التقليد. فهؤلاء إذا دخلوا في العمل به، فبمقتضى الحمل التكليفي؛ والحثّ الترغيبي والترهيبي. وعلى مقدار شدّة التصديق يخفّ ثقل التكليف. فلا يكتفي العلم ههنا بالحمل، دون أمر آخر خارج مقوله، من زجر، أو قصاص، أو حدّ، أو تعزير، أو ما جرى هذا المجرى. ولا احتياج ههنا إلى إقامة برهان على ذلك؛ إذ التجربة الجارية في الخلق قد أعطت في هذه المرتبة برهانًا لا يحتمل متعلّقه النقيض بوجه (شط، وفق١، ٦٩، ٧)

- (الطالبون للعلم) الواقفون منه على براهينه، ارتفاعًا عن حضيض التقليد المجرّد، واستبصارًا فيه، حسبما أعطاه شاهد النقل، الذي يصدّقه العقل تصديقًا يطمئن إليه، ويعتمد عليه، إلّا أنّه بعد منسوب إلى العقل لا إلى النفس، بمعنى أنّه لم يصر كالوصف الثابت للإنسان؛ وإنّما هو كالأشياء المكتسبة، والعلوم المحفوظة، التي يتحكّم عليها العقل، وعليه يعتمد في استجلابها، حتى تصير من جملة مودعاته. فهؤلاء إذا دخلوا في العمل خفّ عليهم خفة أخرة زائدة على مجرّد التصديق في المرتبة الأولى، بل لا نسبة بينهما (شط، وفق١، ٦٩، ١٣)

- التقليد مأخوذ من القلادة التي يقلّد غيره بها، ومنه: قلّدت الهدي: فكأنّ الحكم في تلك الحادثة قد جُعل كالقلادة في عنق من قلّد فيه. واختلفوا في حقيقته، هل هو: قبول قول القائل وأنت لا تعلم من أين قاله؟، أي من كتاب أو سنّة أو قياس. أو: قبول القول من غير حجّة تظهر على قوله؟ وجزم القفال في "شرح

التلخيص" بالأول، والشيخ أبو حامد في "تعليقه" والأستاذ أبو منصور بالثاني، وعليه ابن الحاجب وغيره (زر، بحر٦، ٢٧٠، ١)

- التقليد ينقسم إلى قسمين: أحدهما: أن يكون المقلّد عالمًا بأنّ الذي يقلّده لا يخطئ، فيما قلّده فيه، فيلزمه القبول بمجرّده، كقبول الأئمة عن الرسول الأحكام، وقبول قول المجمعين. قال الأستاذ: وأجمع أصحابنا على وجوب هذا القول، وإنّما اختلفوا في تسميته تقليدًا. والثاني: قبوله على احتمال الصواب والخطأ. والعلوم نوعان: عقلي وشرعي (زر، بحر٦، ٢٧٧، ٢)

- نهى الشافعي رضي الله عنه أن يطبّق أهل العصر كلهم على التقليد، لأنّ فيه تعطيل فرض من فروض الكفايات وهو الإجتهاد، فحثّ على الاجتهاد ليكون في كل عصر من يقوم بهذا الفرض (سي، رد، ٦٧، ١١)

- التقليد مختلف باختلاف أحوال الناس بما فيهم من آلة الاجتهاد المؤدّي إليه أو عدمه، لأنّ طلب العلم من فروض الكفاية، ولو منع جميع الناس من التقليد، وكلِّفوا الاجتهاد، لتعيّن فرض العلم على الكافة، وفي هذا اختلال نظام وفساد، فلو كان يجمعهم التقليد لبطل الاجتهاد، وسقط فرض العلم، وفي هذا تعطيل الشريعة وذهاب العلم، فلذلك وجب الاجتهاد على من تقع به كفاية (سي، رد، ٦٨، ٦)

- التقليد عند جماعة من العلماء غير الإتّباع. لأنّ الإتّباع، هو: أن تتبع القائل على ما بان لك من فصل قوله وصحّة مذهبه. والتقليد: أن تقول بقوله وأنت لا تعرف وجه القول ولا معناه، وقد ذمّ الله التقليد في غير موضع من كتابه (سي، رد، ١٢٠، ٤)

- التقليد معناه في الشرع الرجوع إلى قول لا حجّة لقائله عليه، وذلك ممنوع منه في الشريعة. والإتّباع: ما ثبتت عليه حجّة (سي، رد، ١٢٣، ٢)

- التفقّه من التفهّم والتبيّن، ولا يكون ذلك إلّا بالنظر في الأدلّة واستيفاء الحجّة دون التقليد، لأنّ التقليد لا يثمر علمًا ولا يفضي إلى معرفة (سي، رد، ١٢٤، ٩)

- المقلّد لا يخلو أن يكون عالمًا بصحّة قول من يقلّده أو غير عالم بذلك. فإن كان عالمًا فهذا ليس بمقلّد، لأنّه متبع لقول قد عرف صحّته بالطريق الذي به عرف كون قائله محقًّا. وإن كان غير عالم بصحّته، لم يأمن أن يكون خطأً وجهلًا، فيقدّم على اعتقاده ومعتقد الجهل والخطأ ليس بعالم، ولا يقال إنّ اعتقاده علم، فبطل بذلك كون التقليد علمًا (سي، رد، ١٢٧، ٦)

- التقليد: هو قبول قول بلا حجّة، وليس ذلك طريقًا إلى العلم لا في الأصول ولا في الفروع. وذهب الحشوية والتعليمية إلى أنّ طريق معرفة الحق التقليد، وأنّ ذلك هو الواجب، وأنَّ النظر والبحث حرام، ويدلّ على بطلان مذهبهم مسالك: الأول: أنَّ صدق المقلّد لا يعلم ضرورة، فلا بدّ من دليل، ودليل الصدق المعجزة. فيعلم صدق الرسول بمعجزته. وصدق كلام الله بإخبار الرسول عن صدقه. وصدق أهل الإجماع بأخبار الرسول عن عصمتهم، فحيث لم تقم حجّة ولم يعلم الصدق بضرورة ولا دليل فالإتّباع فيه اعتماد على الجهل. المسلك الثاني أن يقال: أتُحِيلُون الخطأ على مقلّدكم أم تجوّزونه..؟

فإن جوّزتموه فأنتم شاكّون في صحّة مذهبكم. وإن أحلتموه فبم عرفتم استحالته؟ أبِضَرُورة أم نظر أو تقليد؟ ولا ضرورة ولا دليل؟ فإن قلّدتموه في قوله إنّ مذهبه حقّ فبم عرفتم صدقه في تصديق نفسه. وإن قلّدتم غيره فبم عرفتم صدق المقلّد الآخر... إلخ (سي، رد، ١٢٧، ١٢)

- التقليد هو أن يفتي في الدين فتيًا، لأنّ فلانًا الصاحب، أو فلانًا التابع، أو فلانًا العالم أفتى بها بلا نص في ذلك. وهذا باطل، لأنّه قول في الدين بلا برهان. وقد يختلف الصحابة والتابعون والعلماء في ذلك، فما الذي جعل بعضهم أولى بالإتّباع من بعض؟ (سي، رد، ١٣٣، ٣)

- القول في أسماء الحجج التي هي مضافة هي أربعة أنواع: التقليد، والإلهام، واستصحاب الحال، والطرد (سي، رد، ١٣٩، ١)

- التقليد أخذ قول الغير بمعنى الرأي والاعتقاد الدالّ عليهما القول اللفظي أو الفعل أو التقرير (من غير معرفة دليله)، فخرج أخذ قول لا يختصّ بالغير كالمعلوم من الدين بالضرورة وأخذ قول الغير مع معرفة دليله فليس بتقليد بل هو اجتهاد وافق اجتهاد القائل، لأنّ معرفة الدليل من الوجه الذي باعتباره يفيد الحكم لا يكون إلّا للمجتهد. وعرّف ابن الحاجب وغيره التقليد بالعمل بقول الغير من غير حجّة (نص، لب، ١٥٠، ١٩)

- التقليد إنّما هو العمل بقول الغير من غير حجّة (با، يسر٤، ٢٤٤، ٣)

- الاعتقاد في الاصطلاح هو المعنى الموجب لمن اختصّ به كونه جازمًا بصورة مجرّدة أو بثبوت أمر أو نفيه، وقيل هو الجزم بالشيء من دون سكون نفس، ويقال على التصديق سواء كان جازمًا أو غير جازم مطابقًا أو غير مطابق ثابتًا أو غير ثابت، فيندرج تحته الجهل المركّب لأنه حكم غير مطابق والتقليد لأنه جزم بثبوت أمر أو نفيه لمجرّد قول الغير. وأما الجهل البسيط فهو مقابل للعلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة لأنه عدم العلم والاعتقاد عمّا من شأنه أن يكون عالمًا أو معتقدًا (شو، فح، ٥، ١٥)

- التقليد فأصله في اللغة مأخوذ من القلادة التي يقلّد غيره بها ومنه تقليد الهدى فكان المقلّد جعل ذلك الحكم الذي قلّد فيه المجتهد كالقلادة في عنق من قلّده. وفي الاصطلاح هو العمل بقول الغير من غير حجّة فيخرج العمل بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والعمل بالإجماع ورجوع العامي إلى المفتي ورجوع القاضي إلى شهادة العدول فإنها قد قامت الحجّة في ذلك (شو، فح، ٢٤٦، ٢٣)

- التقليد فأصله في اللغة من القلادة التي يقلّد غيره بها ومنه تقليد الهدي فكأن المقلّد جعل ذلك الحكم الذي قلّد فيه المجتهد كالقلادة في عنق من قلّده، وذكروا له اصطلاحًا حدودًا والأولى أن يقال هو قبول رأي من لا تقوم به الحجّة بلا حجّة وفوائد هذه القيود معروفة (صد، أمل، ١٩٤، ١٧)

- التقليد هو الأخذ برأي الغير دون بحث في الدليل الذي اعتمد عليه هذا الرأي، وذلك كالرجل الذي يمسح كل رأسه في الوضوء مقلّدًا الإمام مالك دون أن يبحث في الدليل الذي اعتمد عليه الإمام مالك في مسح كل الرأس (برد، برص، ٤٧٦، ١٥)

- المقلّدون، وهم طبقتان: - طبقة الحافظين، وعلمهم ليس في الترجيح إنما في معرفة ما

رُجِّح. - طبقة المقلّدين المحض، وهم أدنى من الحافظين، لا يُفرِّقون بين الغث والسمين، ولا يميّزون بين الترجيحات. والتقليد عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجّة ملزمة (عج، أصل، ٣١٠، ٢١)

تقليد محرّم القول فيه

- (التقليد المحرّم القول فيه) ثلاثة أنواع؛ أحدها: الإعراض عمّا أنزل الله وعدم الالتفات إليه اكتفاء بتقليد الآباء، الثاني: تقليد من لا يعلم المقلِّد أنه أهل لأن يؤخذ بقوله، الثالث: التقليد بعد قيام الحجة وظهور الدليل على خلاف قول المقلَّد، والفرق بين هذا وبين النوع الأول أن الأول قلّدَ قبل تمكّنه من العلم والحجة، وهذا قَلَّدَ بعد ظهور الحجة له؛ فهو أولى بالذم ومعصية الله ورسوله (جو، علم٢، ١٨٧، ٢٠)

تقليد مذهب معيّن

- هل يجب على العاميّ التزام تقليد مذهب معيَّن في كل واقعة؟ فيه وجهان. قال إلكيا: يلزمه. وقال ابن برهان: لا، ورجّحه النووي في (أوائل القضاء) وهو الصحيح، فإنّ الصحابة رضوان الله عليهم لم ينكروا على العامة تقليد بعضهم من غير تقليد (زر، بحر٦، ٣١٩، ٢)

تقية

- التقيّة وضدّها الإذاعة (كل، كف١، ٢٢، ١٣)
- الحسنة التقيّة والسيّئة الإذاعة (كل، كف٢، ٢١٧، ٤)

تقييد

- الإطلاق عبارة عن العَدم والتقييد عبارة عن الوجود (بخ، بزد٣، ٣٦٥، ١)
- الإطلاق عبارة عن العدم أي عدم القيد والتقييد عبارة عن الوجود أي وجود القيد (بخ، بزد٣، ٣٦٥، ٨)
- الفرق بين التخصيص والتقييد أن التقييد تصرّف فيما كان الأول ساكتًا عنه والتخصيص تصرّف فيما تناوله اللفظ ظاهرًا. وأن التقييد مفرد والتخصيص جملة (بخ، بزد٣، ٣٧٢، ١٨)
- التقييد يُعمل بالقيد لا بالأصل وفي التخصيص يُعمل بالأصل وهو المخصوص منه (بخ، بزد٣، ٣٧٢، ٢٠)
- الفرق بين التقييد والنسخ من كل وجه أن التقييد مفرد والنسخ جملة. وأنه وصف للأول والنسخ ليس كذلك. وأنه قد يكون مقارنًا والنسخ لا يكون إلا متأخرًا (بخ، بزد٣، ٣٧٢، ٢٦)
- الفرق بين التعليق والتقييد أن التعليق تبديل من الإيجاب إلى اليمين والتقييد ليس بتبديل صورة بل زيادة أمر آخر (بخ، بزد٣، ٣٧٣، ٥)
- الفرق بين التقييد والاستثناء أن التقييد يثبت أمرًا لم يكن ثابتًا بالأول والاستثناء يخرج عن الأول ما كان ثابتًا صورة. وأن التقييد لا يخرج الأول عن حقيقته صورة فإن الرقبة بزيادة وَصف لا تخرج عن كونها رقبة بل تبقى رقبة لكن لم يبق الجواز بها، والاستثناء قد يخرج الأول عن حقيقته كما لو استثنى من الألف شيء لا يبقى ألفًا (بخ، بزد٣، ٣٧٣، ٧)
- يرد التقييد في نصوص الشريعة أحيانًا؛ للتعظيم من شأن المقيَّد، أو لحث المكلَّف على الامتثال، أو للإشادة والمدح، أو التنقيض والذمّ، أو لغرض بيان فضل النعمة الموصوفة وجدواها على الناس، امتنانًا وتفضلًا، ممّا لا علاقة له ببيان شرع الحكم (دري، نهج،

٤٢٧، ١٣)

- التقييد عندهم (الحنفية) نوع من قصر العام على بعض أفراده، ولكن لا يسمّونه تخصيصًا، لعدم استقلاله بالمعنى (دري، نهج، ٥٧٣، ٣)

- التخصيص يعمل فيه بالأصل، وهو العام المخصوص، أما التقييد، فلا يعمل فيه بالأصل المطلق. التخصيص جملة مفيدة ذات معنى مستقل - أما التقييد فهو مفرد (دري، نهج، ٥٧٣، ١٦)

تقييد بظرف زمان أو مكان

- التقييد بظرف زمان أو مكان، كقوله: أكرم زيدًا اليوم، أو في مكان كذا وعمرًا، فهل يكون القيد راجعًا إلى المعطوف أيضًا، توقّف ابن الحاجب في "مختصره"، وقد سبق من كلام البيضاوي ما حاصله: الإتفاق على عوده إليه، ولو فَصلَ بين أن يتأخّر الظرف عن المعطوف عليه كما في هذا المثال، وبين أن يتقدّم، كقولنا: أكرم اليوم زيدًا وعمرًا، لكان له وجه ظاهر، فإن قلنا بالرجوع إليهما، فاختلف المعنى كقوله: طلّق زوجتي اليوم، وأعتق عبدي، أو كان المعنى واحدًا، لكن أعيد العامل نحو: أكرم زيدًا اليوم، وأكرم عمرًا، ففي رجوع القيد إليهما نظر (اس، مهد، ٤٠٥، ١٨)

تقييد بالغاية بعد الجمل

- التقييد بالغاية بعد الجمل؛ فقد سبق عن "المحصول" أنّها كالتقييد بالصفة، وذلك كقوله: وقفت على أولادي وأولاد أولادي إلى أن يستغنوا (اس، مهد، ٤٠٩، ٢)

تقييد في المطلقات

- التقييد في المطلقات التي لم يثبت بدليل الشرع تقييدها رأيٌ في التشريع، فكيف إذا عارضه الدليل، وهو الأمر بإخفاء النوافل مثلًا (شط، عصم١، ٢٥٤، ٢٢)

تقييد المطلق

- تخصيص العام به ويجوز تقييد المطلق به وما لا فلا فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة والسنة بالسنة وبالكتاب، وتقييدهما بالقياس والمفهومين وفعل النبي عليه الصلاة والسلام وتقريره (سب، عطر٢، ٨٤، ١)

تكاليف

- التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها فللمكلّف في الدخول تحتها ثلاثة أحوال: أحدها أن يقصد بها ما فهم من مقصد الشارع في شرعها. فهذا لا إشكال فيه، ولكن ينبغي أن لا يخليه من قصد التعبّد؛ لأنّ مصالح العباد إنّما جاءت من طريق التعبّد، إذ ليست بعقلية... وإنّما هي تابعة لمقصود التعبّد... والثاني أن يقصد بها ما عسى أن يقصده الشارع، ممّا اطّلع عليه أو لم يطّلع عليه. وهذا أكمل من الأول؛ إلّا أنّه ربّما فاته النظر إلى التعبّد، والقصدُ إليه في التعبّد؛ فإنّ الذي يعلم أنّ هذا العمل شرع لمصلحة كذا، ثم عمل لذلك القصد، فقد يعمل العمل قاصدًا للمصلحة، غافلًا عن امتثال الأمر فيها، فيشبه مَن عملها مِن غير ورود أمر... والثالث أن يقصد مجرّد امتثال الأمر، فَهِم قصد المصلحة أو لم يفهم. فهذا أكمل وأسلم (شط، وفق٢، ٣٧٣، ١٣)

- التكاليف... مشروعة لمصالح العباد؛ ومصالح العباد إمّا دنيوية، وإمّا أخروية. أمّا

الأخروية فراجعة إلى مآل المكلّف في الآخرة، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم. وأمّا الدنيوية فإنّ الأعمال - إذا تأمّلتها - مقدّماتٌ لنتائج المصالح، فإنّها أسباب لمسبّبات هي مقصودة للشارع، والمسبّبات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب: وهو معنى النظر في المآلات (شط، وفق٤، ١٩٥، ٨)

تكاليف فيها حق العبد

- التكاليف التي فيها حق العبد منها ما يصحّ بدون نيّة، وهي التي فهمنا من الشارع فيها تغليب جانب العبد؛ كردّ الودائع والمغصوب والنفقات الواجبة. ومنها ما لا يصحّ إلّا بنيّة، وذلك ما فهمنا فيه تغليب حق الله؛ كالزكاة والذبائح والصيد. والتي تصحّ بدون نيّة إذا فعلت بغير نيّة لا يثاب عليها، فإنْ فعلها بنيّة الامتثال وهي نيّة التعبّد أثيب عليها. وكذلك التروك إذا تركت بنيّة. وهذا متّفق عليه (شط، وفق٢، ٣١٦، ١٠)

تكاليف الشريعة

- تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: "أحدها" أن تكون ضرورية. "والثاني" أن تكون حاجية "والثالث" أن تكون تحسينية (شط، وفق٢، ٨، ٤)

تكرار

- التكرار والفور. فإنّ الأمر لا يفيدهما ... والنهي يفيدهما لأنّه يفيد العموم، ويلزم منه الفور إمّا استلزامه إيّاه فظاهر، أمّا أنّه يفيد التكرار والعموم فلم يحتجّ عليه المصنّف، وقد استدلّ عليه ... من أنّ النهي يقتضي الامتناع عن إدخال ماهية الفعل في الوجود، فوجب الإمتناع عنه دائمًا، إذ لو أتى بالمنهي عنه مرّة لزم دخوله في الوجود، وهو خلاف مقتضى النهي (بد، بدخ٢، ٦٧، ٦)

تكليف

- التكليف: فحدّه على موافقة اللسان: ما على المخاطب فيه كلْفَة. وقيل: هو إقامة الدلالة على ما كلّف. وقيل: هو ما استُحِقَّ لمخالفته عقاب. دخل فيه: الواجب والمحظور والمندوب إليه والمباح (جون، جهك، ٣٥، ١٥)
- فعل المُكْرَه يجوز أن يدخل تحت التكليف بخلاف فعل المجنون والبهيمة، لأن الخلل ثَمَّ في المكلَّف لا في المكلف به، فإن شرط تكليف المكلَّف السماع والفهم وذلك في المجنون والبيهمة معدوم والمكره يفهم وفعله في حيِّز الإمكان، إذ يقدر على تحقيقه وتركه، فإن أكره على أن يقتل جاز أن يكلَّف ترك القتل لأنه قادر عليه (غز، مس١، ٩٠، ١٢)
- التكليف والإسلام والعدالة والضبط يشترك فيه الرواية والشهادة فهذه أربعة، أما الحرية والذكورة والبصر والقرابة والعدد والعداوة فهذه الستة تؤثِّر في الشهادة دون الرواية، لأن الرواية حكمها عام لا يختص بشخص (غز، مس١، ١٦١، ١١)
- التكليف: مأخوذ من الكلفة على وجه التفعيل. ومعناه: الحمل على ما في فعله مشقة - ويندرج تحته الإيجاب والحظر - لا وفق فما يتشوف إليه الطبع أو ينبو عنه (غز، من، ٢١، ٢)

- التكليف محال إلا مع العقل، ولهذا لا يكلّف الشرع شيئًا إلا بعد كمال عقولنا فدلّ على أن السمع يُعلم بالعقل (كلو، تم٤، ٣٠٠، ٧)

- التكليف في اللغة إلزام ما فيه كلفة أي مشقّة، قالت الخنساء في صخر: يكلفه القوم ما نابهم وإن كان أصغرهم مولدًا. وهو في الشريعة الخطاب بأمر أو نهي، وله شروط بعضها يرجع إلى المكلَّف وبعضها يرجع إلى نفس المكلَّف به (قد، روض، ٤٨، ٨)

- التكليفَ لا يتعلقُ إلَّا بما هو من كسبِ العبد من الفعلِ وكفّ النفسِ عن الفعلِ (أمد، حكم١، ٢١١، ٩)

- الإكراه: إن كان ملجئًا، وهو الذي لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار، كالإلقاء من شاهق؛ فلا يصحّ معه تكليف، لا بالفعل المكره عليه، لضرورة وقوعه، ولا بضدّه، لامتناعه، والتكليف بالواجب وقوعه، والممتنع وقوعه؛ محال، لأنّ التكليف شرطه القدرة والقادر: هو الذي إن شاء فعل، وإن شاء ترك (اس، مهد، ١٢٠، ٣)

- التكليف كلّه إمّا لدرء مفسدة، وإمّا لجلب مصلحة، أو لهما معًا. فالداخِلُ تحته مقتضٍ لما وضعت له (شط، وفق١، ١٩٩، ٧)

- التكليف إذا وجّه على المكلّف يمكن القصد فيه على وجهين: أحدهما أن يقصد إليه من جهة ما هو مشقّة، والثاني أن يقصد إليه من جهة ما هو مصلحة وخيرٌ للمكلّف عاجلًا وآجلًا، فأمّا الثاني فلا شكّ في أنّه مقصود الشارع بالعمل (شط، وفق٢، ١٢٥، ١٧)

- تفسير لفظ التكليف فإن فسّر بإلزام ما فيه كلفة فليس بتكليف أو بطلب ما فيه كلفة فتكليف (تف، نهي٢، ٥، ٤)

- التكليف كما يقع لأجل الخاص يقع لأجل العام (تف، نهي٢، ١٠٤، ٣٢)

- المراد في أمر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة، وفي أمر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة، وإذا كان كل أمر من الله تعالى طلبًا للكون يجب تكوّن المطلوب أي حدوث الشيء في أمر التكوين وحصول المأمور به أمر التكليف (تف، وضح١، ١٥٥، ١٣)

- التكليف لغة: من الكلفة بمعنى المشقّة، وفي الاصطلاح: قال ابن سراقة من أصحابنا في أول كتابه "أصول الفقه": حدّه بعض أهل العلم بأنّه إرادة المكلِّف من المكلَّف فعل ما يشقّ عليه (زر، بحر١، ٣٤١، ١)

- التكليف ينقسم إلى وجوب أداء، وهو المطالبة بالفعل إيجادًا أو إعدامًا، وإلى وجوب في الذمّة سابق عليه، وعنوا به اشتغال الذمّة بالواجب، وإذا لم يصلح صاحب الذمّة للإلزام، كالصبي إذا أتلف مال إنسان فإنّ ذمّته تشتغل بالعوض، ثم إنّما يجب الأداء على الولي (زر، بحر١، ٣٤٢، ١)

- التكليف حسن في العقول إذا توجّه إلى من علمت طاعته، واختلف في حسنه إذا توجّه إلى من عرفت معصيته، فاستحسنه المعتزلة، لأنّ فيه تعريضًا للثواب، ولم يستحسنه الأشعرية، لأنّه بالمعصية معرض للعقاب (زر، بحر١، ٣٤٢، ١٤)

- التكليف هل يكون معتبرًا بالأصلح؟ فالذي عليه أكثر المتكلّمين أنّه معتبر بالأصلح، لأن المقصود منه منفعة العباد. وذهب الفقهاء وجمع المتكلّمين وهو المنسوب إلى الأشعرية إلى أنّه موقوف على مشيئة الله تعالى من مصلحة

وغيرها، لأنّه مالك لجميعها، فمن اعتبر بالأصلح منع من تكليف ما يطاق، وبه يصحّ تكليف ما لحقت فيه المشقّة المحتملة. واختلف في صحّة التكليف بما لا مشقّة فيه، فجوّزها الفقهاء، ومنع منها بعض المتكلّمين، وقد ورد التعبّد بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، وليس فيه مشقّة (زر، بحر١، ٣٤٣، ٣)

- لا يشترط في التكليف علم المكلّف بل يشترط تمكّنه من العلم (زر، بحر١، ٣٦٨، ١٦)

- التكليف هل يتوجّه حال مباشرة الفعل المكلّف به أو قبلها؟ هذه المسألة من غوامض أصول الفقه تصويرًا ونقلًا. ونَقْلُ "المحصول" مخالف لنقل "الإحكام"، وفيهما توقّف على معرفة الفرق بين أمر الإعلام وأمر الإلزام، وقد ذكرناه في بحث الأمر. فنقول: فعل المكلّف ينقسم بانقسام الزمان إلى ثلاثة أقسام: ماض وحال ومستقبل. أما باعتبار الاستقبال فلا شكّ أنّ الفعل يوصف بكونه مأمورًا به قبل وجوده قطعًا سوى شذوذ من أصحابنا. كذا قال الآمدي. وهذا أحد شقّي ما اختاره إمام الحرمين، ونصب محل النزاع مع المعتزلة، فقال: ذهب بعض أصحابنا إلى أنّ المأمور به إنّما يصير مأمورًا حالة زمان الفعل، وأما قبل ذلك فلا يكون أمرًا بل إعلام له بأنّه في الزمان الثاني سيصير مأمورًا. وقالت المعتزلة: إنّما يكون مأمورًا بالفعل قبل وقوعه. ثم استدلّ على أنّه لا يمتنع كونه مأمورًا حال حدوث الفعل وظنّ العَبْدَرِيُّ في "شرح المستصفى" الخلاف في هذه الحالة، فقال: أثبت المعتزلة ونفاه الأشعرية، فالقائم عند المعتزلة قادر على القعود، وعند الأشعرية غير قادر، ولم يتواردا على محل واحد، فإنّ مراد المعتزلة: قادر بالقوة، ومراد الأشعرية،: قادر بالفعل، ولا يصحّ إلّا كذلك، فلا خلاف بينهما. وقال القاضي عبد الوهاب في "الملخّص": وأما تقدّم الأمر على وقت المأمور به، فاختلفوا، فقال كثير من شيوخنا المثبتة: إنّ الأمر على الحقيقة الذي هو الإيجاب والإلزام لا يتقدّم على وقت الفعل، لأنّ ما تقدّم فإنّما هو إعلام وإنذار، وأنّ الأمر على الحقيقة ما قارن الفعل. وقال الباقون من أصحابنا: إنّه يتقدّم على وقت الفعل (زر، بحر١، ٤١٨، ١٦)

- فائدة التكليف إما الامتثال أو الابتلاء (زر، بحر١، ٤٢٢، ٢٣)

- الأعذار المسقطة للتكليف (السفر) فمنها: السفر مسقط لشرط الصلاة الرباعية ومسوغ لإخراجها عن وقتها، إذ جوّز له الشرع التأخير بنسبة الجمع ترخيصًا، ثم منه ما ثبت لمطلق السفر وإن قصر. وعَدَّها الغزالي أربعة: النفل لغير القبلة، وترك الجمعة، والتيمّم، وأكل الميتة، وقد ينازع في هذين فإنّهما لا يختصان بالسفر. ومنه ما يختصّ بالطويل. وهي أربعة: القصر، والفطر، والجمع، والمسح على الخف ثلاثة أيام. (الاضطرار) ومنها: الاضطرار لاستبقاء المهجة رخّص له الشرع بتناول الميتة بل أوجبه، لأنّها إنّما حرّمت لأنّ تناولها يخلّ بمكارم الأخلاق، وذلك لا يقاوم استبقاء المهجة. (الجهل) ومنها: الجهل، ولهذا لم يجب الحدّ على من جهل تحريم الزنى والخمر إذا كان ممّن يخفى عليه، ولا تبطل الصلاة بجهله تحريم الكلام، ولا تبطل فورية الخيار بجهله ثبوته، ولا يكفر منكر حكم الإجماع الخفي كتوريث بنت الإبن مع البنت

السدس . . . (الخطأ) ومنها: الخطأ بأن يصدر منه الفعل بغير قصد، ولهذا لا يجب فيه القصاص لكن حكى الشيخ أبو حامد الإجماع على أنّه حرام، وأنّ لا إثم فيه. حكاه عنه صاحب "البيان" في كفارة القتل. وينبغي أن يكون على الخلاف في وطء الشبهة ونحوه حتى لا يوصف لا بحلّ ولا حرمة على الأصحّ. (الحيض) ومنها: الحيض مسقط للصلاة وكذا الصوم على الأصحّ المنصوص، وإنّما وجب قضاؤه بأمر جديد. (المرض) ومنها: المرض مسقط للقيام في الفرض ومسوّغ لإخراج الصوم عن وقته، ويلتحق به دائم الحدث كالمستحاضة، والسلس مسقط لحكم الطهارتين في الصلاة. (الرّق) ومنها: الرّق يسقط الجمعة، وكذلك الجماعة فلا تجب عليه قطعًا. (الإكراه) ومنها: الإكراه المبيح له التلفّظ بكلمة الكفر، ولا خلاف في وجوب الاستسلام عند الإكراه على القتل والزنى (زر، بحر١، ٤٣٤، ٢)

- التكليف، فلا تُقبل رواية المجنون والصبي مميّزًا كان أو لا، لعدم الوازع عن الكذب (زر، بحر٤، ٢٦٧، ٦)

- التكليف فلا تقبل رواية الصبي والمجنون وهذا باعتبار وقت الأداء أما لو تحملها صبيًّا وأدّاها مكلّفًا فقد أجمع السلف على قبولها كما في رواية ابن عباس والحسنين ومن كان مماثلًا لهم كمحمود بن الربيع (صد، أمل، ٥٦، ٢١)

- التكليف إنما يتعلّق بالعنوان بما هو مرآة عن أفراده لا بنفس الأفراد، فإن القول بالجواز لا يتوقّف على القول بأن تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون (مظ، مصف١، ٢٩٦، ٩)

- التّكليف على ضَربَيْنِ: أحدُهما مُسْتَمِرٌّ، والآخَرُ لا يَسْتَمِرُّ. فَما لا يَسْتَمِرُّ لا يَدخُلُ النَّسخُ فيه. والمُسْتَمِرُّ على ضربَيْنِ: أحدُهما أن يَكونَ الطَّريقُ الّذي به يَعْلَمُ ثَباتُه واسْتمرارُه به يُعْلَمُ زَوالُه عندَ غايةٍ، ولا مَدْخَلَ للنّسخ في ذلك. والضّربُ الثّاني يُعْلَمُ بالنّصِّ أو بِقَرائِنِه اسْتمرارُه، ويُحتاجُ في معرفةِ زَوالِه إلى أَمرٍ سِواهُ، وذلكَ على ضربَيْنِ: أحدُهما أن يَكونَ ما عُلِمَ زوالهُ به يُعْلَمُ عقلًا كالعجزِ والتَّعذُّرِ، ولا مَدْخَلَ لِلنَّسخِ - أصلًا - في ذلكَ. والقسمُ الآخَرُ يُعْلَمُ زوالُه بِدليلٍ شرعيٍّ، والنَّسخُ يَدْخُلُ في هذا الوجهِ خاصَّةً (م، ذر١، ٤١٤، ٦)

تكليف بالمحال

- فرق بين تكليف المحال والتكليف بالمحال، فتكليف المحال: أن يرجع الخلل إلى المأمور به، وهو موضع الخلاف، وأما التكليف بالمحال فهو أن يرجع الخلل إلى المأمور نفسه، كتكليف الميت والجماد والبهائم فلا يصحّ التكليف بالإجماع (زر، بحر١، ٣٩٤، ٨)

تكليف بالفعل

- التكليف بالفعل والمراد به أثر القدرة الذي هو الأكوان لا التأثير الذي هو أحد الأعراض النسبية ثابت قبل حدوثه اتّفاقًا وينقطع بعده اتّفاقًا ولا اعتبار بخلاف من خالف في الطرفين فهو بيّن السقوط، واختلفوا هل التكليف به باقٍ حال حدوثه أم لا فقال جمهور الأشعرية باقٍ وقالت المعتزلة والجويني ليس بباقٍ (صد، أمل، ٣٧، ١٥)

تكليف حالة الإكراه

- التكليف حالة الإكراه على قسمين: الأول: أن

يكلّف بالنهي عمّا أكره على فعله كمن أكره رجلًا على قتل مسلم لا يحلّ قتله فهذا متّفق على جواز التكليف به. الثاني: أنّه يؤمر بفعل ما أكره على إيقاعه، كمن تضيّق عليه وقت الصلاة بحيث لم تبق فيه سعة لغيرها فأكرهه إنسان على فعله، فهذا هو الذي منعت المعتزلة صحّة التكليف (زر، بحرا، ٣٦١، ٦)

تكليف الغافل

- الصواب إمتناع تكليف الغافل والملجأ (سب، عطر١، ٩٦، ٦)

تكليف في خطاب الوضع

- لا يشترط التكليف في خطاب الوضع: كجعل الإتلاف موجبًا للضمان ونحو ذلك، ولهذا تجب الزكاة في مال الصبي، والمجنون، والضمانُ يفعلهما وفعل الساهي والبهيمة، بالشرط المعروف في بابه (اس، مهد، ١١٦، ٢)

تكليف ما لا يطاق

- تكليف ما لا يطاق على خمسة أقسام: الممتنع في نفسه كالجمع بين الضدّين، والممتنع في العادة كصعود السماء، وعلى ما تعلّق به العلم والخبر والمشيئة بأنه لا يكون، وعلى جميع أفعال العباد لأنها مخلوقة لله وموقوفة على مشيئته، وعلى ما يتعسر فعله لا يتعذر (تي، سود، ٧٩، ١٢)

- الإجماع على أنّ تكليف ما لا يُطاق غير واقع في الشريعة؛ وتكليفُ من لا قصد له تكليف ما لا يطاق (شط، وفق١، ١٥٠، ٤)

تكليف المحال

- فرق بين تكليف المحال والتكليف بالمحال، فتكليف المحال: أن يرجع الخلل إلى المأمور به، وهو موضع الخلاف، وأما التكليف بالمحال فهو أن يرجع الخلل إلى المأمور نفسه، كتكليف الميت والجماد والبهائم فلا يصحّ التكليف بالإجماع (زر، بحرا، ٣٩٤، ٨)

تكليفات

- التكليفات أقسام ثلاثة: قسم يقبل الإنابة وهو كل التكليفات المالية، وقسم لا يقبل الإنابة، وهو العبادات البدنية كالصلاة والصوم، وقسم يقبل الإنابة عند قيام العذر، وهو العبادات التي تجمع في أدائها بين البدن والمال، وهي الحجّ، فإن له جانبين أحدهما مالي، والآخر بدني، فلا إنابة عند القدرة البدنية عليه، وإذا كان عاجزًا عن أداء الحجّ تجوز الإنابة ويكون النائب عنه قد أدّى الحجّ قبل ذلك (زه، زهص، ٣٢٣، ١٠)

تكملة

- كل تكملة فلها - من حيث هي تكملة - شرطٌ، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال. وذلك أنّ كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أَصلها، فلا يصحّ اشتراطها عند ذلك، لوجهين: أحدها أنّ في إبطال الأصل إبطال التكملة، لأنّ التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف. فإذا كان اعتبار الصفة يؤدّي إلى ارتفاع الموصوف، لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضًا. فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤدّ إلى عدم اعتبارها.

وهذا محال لا يتصوّر. وإذا لم يتصوّر لم تُعتبر التكملة واعتبر الأصل من غير مزيد. والثاني أنّا لو قدرنا تقديرًا أنّ المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية، لكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت. وبيان ذلك أنّ حفظ المهجة مهمٌّ كلّي، وحفظًا لمروءات مستحسن. فحُرِّمت النجاسات حفظًا للمروءات، وإجراءً لأهلها على محاسن العادات. فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس، كان تناوله أولى (شط، وفق٢، ١٣، ١٥)

تكميليات

- التكميليات أو الكماليات أو التحسينيات: وهي التي لا تتحرّج الحياة بتركها ولكن مراعاتها من مكارم الأخلاق أو من محاسن العادات، فهي من قبيل استكمال ما يليق، والتنزّه عمّا لا يليق، كآداب الكلام والطعام والشراب، وكالاعتدال في المظاهر، والاقتصاد في المصارف دون إسراف ولا تقتير، ونحو ذلك (زرق، صلح، ٤٢، ٨)

تكوين

- المراد في أمر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة، وفي أمر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة، وإذا كان كل أمر من الله تعالى طلبًا للكون يجب تكوّن المطلوب أي حدوث الشيء في أمر التكوين وحصول المأمور به أمر التكليف (تف، وضح١، ١٥٥، ١٣)
- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم، والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالًا، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ﴿أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (مل، مرق١، ١٥٦، ١٣)

تلازم

- (الاستدلال) ثلاثة التلازم وشرائع من قبلنا والاستصحاب، وقيل والاستحسان، وقيل المصالح المرسلة (تف، نهي٢، ١٧، ٣٢)
- إذا كان بين الشيئين تلازم تساوٍ فثبوت كل يستلزم ثبوت الآخر ونفيه نفيه وإن كان مطلق اللزوم فثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم من غير عكس ونفي اللازم نفي الملزوم من غير عكس وأنّه إذا كان بين الشيئين انفصال حقيقي فثبوت كل يستلزم نفي الآخر ونفيه ثبوته، وإن كان منع جمع فثبوت كل يستلزم نفي الآخر من غير عكس وإن كان منع خلو فنفي كل يستلزم ثبوت الآخر من غير عكس (تف، نهي٢، ٢٨١، ٣٨)
- التلازم يثبت بالطرد وبطريق الاستدلال من

ثبوت أحد أثري الشيء على الآخر وبطريق الاستدلال من ثبوت الأثر على ثبوت مؤثّره ومنه على ثبوت أثره الآخر (تف، نهي٢، ٢٨٣، ٢)

- التلازم أربعة لأنّه إنّما يكون بين حكمين، والحكم إما إثبات أو نفي، فالأقسام أربعة: إما بين ثبوتين أو نفيين، أو ثبوت ونفي، أو نفي وثبوت، ومحلّ الحكم إن لم يكونا متلازمين ولا متنافيين كالأسود والمسافر لم يجز فيه شيء من الأربعة، والتلازم إما أن يكون طردًا أو عكسًا: أي من الطرفين، أو طردًا لا عكسًا: أي من طرف واحد، والتنافي لا بدّ أن يكون من الطرفين، لكنّه إما أن يكون طردًا أو عكسًا: أي إثباتًا ونفيًا، وإما طردًا فقط: أي إثباتًا، وإما عكسًا فقط: أي نفيًا، فهذه خمسة أقسام (با، يسر٤، ١٧٣، ١٩)

- التلازم وهو أربعة أقسام لأن التلازم إنما يكون بين حكمين وكل واحد منهما إما مثبت أو منفي وحاصله إذا كان تلازم تساو فثبوت كل يستلزم ثبوت الآخر ونفيه وإن كان مطلق اللزوم فثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم من غير عكس ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم من غير عكس (شو، فح، ٢١٩، ٣٠)

تماثل

- التماثل هو ضد التفاوت، وإذا بطل التفاوت صحّ التماثل (حز، حكا٤، ٣٨، ٧)

- الاستدلال العقلي في كل ما تنتجه براهين المنطق قائم على الربط بين الأمور بالمماثلة الثابتة فيها ليتوافر الشرط في إنتاج المقدّمات لنتائجها، وإن هذه المماثلة لا تنتج نتائجها المقرّرة الثابتة إلا بالاعتماد على البديهة المقرّرة الثابتة، وهي أن التماثل يوجب التساوي في الحكم (زه، زهص، ٢١٩، ١٢)

تمانع

- التعارض لغة التمانع على سبيل التقابل تقول عرض لي كذا إذا استقبلك ما يمنعك مما قصدته، ومنه سمّي السحاب عارضًا لأنّه يمنع شعاع الشمس وحرارتها من الاتصال بالأرض. وفي الاصطلاح اقتضاء كل من دليلين عدم مقتضى الآخر وفيه المعنى اللغوي كما هو ظاهر (أم، قرر٣، ٢، ٣)

- التمانع تارة يرد منه التمانع في الوجود، وهو امتناع الاجتماع وعدم الملائمة بين الشيئين، وهو المقصود من التمانع بين الضدّين إذ هما لا يجتمعان في الوجود ولا يتلاءمان وأخرى يراد منه التمانع في التأثير وإن لم يكن بينهما تمانع وتناف في الوجود، وهو الذي يكون بين المقتضيين لأثرين متمانعين في الوجود، إذ يكون المحل غير قابل إلا لتأثير أحد المقتضيين، فإن المقتضيين حينئذٍ يتمانعان في تأثيرهما فلا يؤثّر أحدهما إلا بشرط عدم المقتضى الآخر. وهذا هو المقصود من المانع في الكبرى فإن المانع الذي يكون عدمه شرطًا لتأثير المقتضي هو المقتضي الآخر الذي يقتضي ضدّ أثر الأول. وعدم المانع إما لعدم وجوده أصلًا أو لعدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر في التأثير (مظ، مصف١، ٢٦٩، ٢٧)

تمثيل

- التشبيه - هو أن يشبّه شيء بشيء في بعض صفاته وهذا لا يوجب في الدين حكمًا أصلًا. وهو أصل القياس. وهو باطل لأن كل ما في العالم فمشبّه بعضه لبعض ولا بد من وجه أو

من وجوه ومخالف أيضًا بعضه لبعض ولا بد من وجه أو من وجوه وهو أيضًا التمثيل (حز، حكا١، ٤٨، ١٤)

- التمثيل هو القياس قيّدوه بالخلو عن الجامع (تف، نهي٢، ٣٦، ١٢)

تمحص

- حظوظ المكلّف بالنسبة إلى قسم الكفاية وجدنا الأعمال ثلاثة أقسام: قسم لم يعتبر فيه حظّ المكلّف بالقصد الأول على حال. وذلك الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة. وقسم اعتبر فيه ذلك. وهو كل عمل كان فيه مصلحة الغير في طريق مصلحة الإنسان في نفسه، كالصناعات والحرف العادية كلّها. وهذا القسم في الحقيقة راجع إلى مصلحة الإنسان واستجلابه حظّه في خاصة نفسه، وإنّما كان استجلاب المصلحة العامة فيه بالعرض. وقسم يتوسّط بينهما، فيتجاذبه قصد الحظّ ولحظ الأمر الذي لا حظ فيه. وهذا ظاهر في الأمور التي لم تتمحّص في العموم وليست خاصة. ويدخل تحت هذا ولاية أموال الأيتام والأحباس والصدقات، والأذانُ، وما أشبه ذلك. فإنّها من حيث العموم يصحّ فيها التجرّد من الحظّ. ومن حيث الخصوص وأنّها كسائر الصنائع الخاصّة بالإنسان في الاكتساب يدخلها الحظّ (شط، وفق٢، ١٨٥، ١٥)

تمنٍّ

- أقسام الإنشاء: القَسَم، والأوامر، والنواهي، والترجّي، والتمنّي، والعرض، والتحضيض. والفرق بين هذين الأخيرين: أنّ العرض طلب بلين، بخلاف التحضيض، والفرق بين الترجّي والتمنّي أنّ الترجّي لا يكون في المستحيلات، والتمنّي يكون فيها وفي الممكنات. وقال التّنوخي في "الأقصى القريب": المتمنّي يكون متشوقًا للنفس، والمرجو قد لا يكون كذلك، ويكون المرجوّ متوقّعًا، والمتمنّى قد لا يكون كذلك، فالترجّي أعمّ من التمنّي من وجه (زر، بحر٤، ٢٢٨، ٧)

- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم، والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالًا، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ﴿أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (مل، مرق١، ١٥٦، ١٢)

- الفرق بين التمنّي والترجّي أنّ التمنّي يكون في الممتنعات والممكنات التي لا طماعية في وقوعها كعود الشباب، ووجدان كنز في مكان، والترجّي ما يكون في الممكنات التي فيها طماعية الوقوع (بد، بدخ١، ٢٦٠، ٣)

تمييز

- التّمييز نحو له عندي ملء هذا ذهبًا. وإن تعقب

جملًا، فظاهر كلام البيضاوي عوده إلى الجميع بالاتّفاق. وينبغي أن يأتي فيه ما سبق في الحال، ويشهد للخلاف عندنا ما لو قال: له عندي كذا وكذا درهمًا، فيلزمه درهمان على المذهب. وفي قول درهم وشيء. والأول: ظاهر في العود إلى الجميع. والثاني: ظاهر في اختصاصه بالأخيرة (زر، بحر٣، ٣٥٢، ١)

تناسب

- التناسب هو التوافق (تف، نهي١، ١٧٤، ١٣)

تناسخ

- (النسخ) في اللغة التبديل يقال نسخت الرسوم أي بدّلت ومنه مذهب التناسخ، وهو تبديل جسم بجسم آخر بروح الأول، وفي الاصطلاح قيل هو رفع حكم بدليل شرعي متأخّر، وقيل: بيان منتهى ما أراد الله تعالى بالحكم الأول من الوقت، والأصحّ أنه بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير أوهامنا استمراره بطريق التراخي (نس، كشف٢، ١٣٩، ١)
- التناسخ في الأرواح لأنّه نقل من بدن إلى بدن (بد، بدخ٢، ٢٢٤، ٦)

تنبيه

- التنبيه فضروب منها أن يكون في الكلام لفظ غير صريح في التعليل، فيعلّق الحكم على علته بلفظ الفاء (كلو، تم٤، ١١، ٦)
- التنبيه، وهو فهم الحكم في المسكوت من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده ومعرفة وجود المعنى في المسكوت بطريق الأَوْلى (قد، روض، ٢٣٤، ٢)
- التنبيه وهو مفهوم الموافقة بأن يفهم الحكم في المسكوت من المنطوق بسياق الكلام كتحريم الضرب في قوله ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (حن، قعد، ٢٧، ١٤)

تنبيه إلى العلة

- (التنبيه إلى العلة) أن يذكر الحكم عقيب وصف بالفاء فيدلّ على التعليل بالوصف (قد، روض، ٢٦٤، ١٤)
- (التنبيه إلى العلة) ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء يدلّ على التعليل به (قد، روض، ٢٦٥، ١٤)
- (التنبيه إلى العلة) أن يذكر مع الحكم سببًا لو يقدَّر التعليل به لكان لغوًا غير مفيد فيجب تقدير الكلام على وجه مفيد (قد، روض، ٢٦٦، ١٢)
- (التنبيه إلى العلة) أن يذكر في سياق الكلام شيئًا لو لم يعلّل به صار الكلام غير منتظم (قد، روض، ٢٦٧، ٣)
- (التنبيه إلى العلة) ذكر الحكم مقرونًا بوصف مناسب فيدلّ على التعليل به (قد، روض، ٢٦٧، ١١)

تنبيه على الأسباب

- العلل الثابتة بأدلّة نقلية من كتاب أو سنّة، وهذه تقسّم تبعًا لقوتها إلى ثلاثة أضرب: "الصريح" وذلك أن يراد فيه لفظ التعليل نحو قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾؛ ثم "الإيماء" وذلك أن لا يرد فيه لفظ التعليل ولكن يومأ فيه إلى العلّة نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾، ففي الإخبار عن رجس هذه الأشياء إيماء إلى أن الرجس هو العلّة؛ ثم "التنبيه على الأسباب" بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط وبالفاء، "نحو من أحيا

أرضًا ميّتة فهي له" (دوا، دخل، ٤١٩، ٨)

تنبيه على حكمة الحكم

- ينبغي للمفتي أن يذكر دليل الحكم ومأخذه ما أمكنه من ذلك، ولا يُلْقيه إلى المستفتي ساذجًا مجردًا عن دليله ومأخذه، فهذا لضيق عقله وقلّة بضاعته من العلم، ومن تأمّل فتاوي النبي صلى الله عليه وسلم الذي قوله حجّة بنفسه رآها مشتملة على التنبيه على حكمة الحكم ونظيره ووجه مشروعيته، وهذا كما سُئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: "أينقص الرطب إذا جفّ؟" قالوا: نعم، فزجر عنه (جو، علم٤، ١٦١، ١٦)

تنقيح

- التنقيح التهذيب، تقول نقّحت الجذع وشذّبته إذا قطعت ما تفرّق من أغصانه ولم يكن في لبّه (تف، وضح١، ٧، ١٩)
- التنقيح: هو التهذيب والتمييز، وكلام منقّح، أي: لا حشو فيه (زر، بحر٥، ٢٥٥، ٣)
- تنقيح المناط التنقيح في اللغة التهذيب والتمييز ويقال كلام منقّح أي لا حشو فيه والمناط هو العلّة. قال ابن دقيق العيد وتعبيرهم عن العلّة بالمناط من باب المجاز اللغوي لأن الحكم لما علّق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلّق بغيره فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره انتهى. ومعنى تنقيح المناط عند الأصوليين إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق بأن يقال لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وذلك لا مدخل له في الحكم البتّة فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له كقياس الأمة على العبد في السراية فإنه لا فرق بينهما إلا الذكورة وهو ملغى بالإجماع إذ لا مدخل له في العلّية. قال الصفى الهندي والحق أن تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس وهو عام يتناوله وغيره (شو، فح، ٢٠٦، ٢٠)

تنقيح المناط

- تنقيح المناط: وهو أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليتّسع الحكم (قد، روض، ٢٤٩، ٦)
- تنقيحُ المناطِ فهوَ النَّظرُ والاجتهادُ في تعيينِ ما دلَّ النَّصُّ على كونهِ علةً، من غير تعيينٍ بحذفِ ما لا مدخلَ لهُ في الاعتبارِ ممَّا اقترنَ بهِ مِنَ الأوصافِ، كلّ واحد بطريقةٍ (أمد، حكم٣، ٤٣٦، ٣)
- تنقيح المناط وهو إلغاء الفارق وتسميه الحنفية (بالاستدلال) وإيراده من وجهين: أ - الحكم له علة وهو إما المشترك أو المختصّ، والثاني باطل فتعيّن الأول. ب - الحكم له محل وهو المُفطر، فذلك إما المُفطر بالوقاع أو المشترك بينه وبين المُفطر بالأكل، والأول باطل فتعيّن الثاني وهو ضعيف، إذ لا يلزم من عموم المحل عموم الحكم إذ يصدق قولنا: (الرجل طويل) لصدق قولنا: (هذا الرجل طويل) ولا يصدق قولنا: (كل رجلٍ طويل) (رم، تحص٢، ٢٠٨، ١)
- تنقيح المناط، وهو إلغاء الفارق فيشتركان في الحكم (قر، نقح، ٣٩٨، ٢٥)
- تنقيح المناط هو أن يدلّ نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الإعتبار

وبالإجتهاد وبناط الحكم بالأعمّ أو تكون أوصاف في محل الحكم فيحذف بعضها عن الإعتبار بالإجتهاد وبناط الحكم بالباقي وحاصله أنّه الإجتهاد في الحذف والتعيين (سب، عطر٢، ٣٣٧، ٢)

- تنقيح المناط، بأن يُبيِّن إلْغاء الفارق، وقد يقال العلّة، إما المُشترِكِ أو المُميِّز، ولا يكْفى أن يُقال محلُّ الحكم، إمّا المشترِكِ أوْ مميّز الأصل، لأنّه لا يلزم من ثبوت المحَلِّ ثبوت الحكم (اس، مهس٣، ٩٩، ٨)

- تنقيح المناط هو إلغاء الفارق ... وأمّا تخريج المناط فهو استخراج علّة معيّنة للحكم ببعض الطرق المتقدّمة كالمناسبة، وذلك كاستخراج الطعم أو القوت أو الكيل بالنسبة إلى تحريم الربا، وأمّا تحقيق المناط فهو تحقيق العلّة المتّفق عليها في الفرع، أي إقامة الدليل على وجودها فيه، كما إذا اتّفقا على أنّ العلّة في الربا هي القوت (اس، مهس٣، ١٠١، ١)

- الإجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فثلاثة أنواع: أحدها المسمّى بتنقيح المناط. وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكورًا مع غيره في النص، فينقّح بالإجتهاد، حتى يميّز ما هو معتبر ممّا هو ملغى؛ كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره. وقد قسّمه الغزالي إلى أقسام ذكرها في شفاء الغليل، وهو مبسوط في كتب الأصول قالوا: وهو خارج عن باب القياس؛ ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره القياس في الكفارات، وإنّما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر. والثاني المسمّى بتخريج المناط. وهو راجع إلى أنّ النص الدالّ على الحكم لم يتعرّض للمناط، فكأنّه أخرج بالبحث، وهو الإجتهاد القياسي. وهو معلوم. والثالث هو نوع من تحقيق المناط... لأنّه ضربان: أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص؛ كتعيّن نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك... والضرب الثاني ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقّق مناط حكمه؛ فكأنّ تحقيق المناط على قسمين: تحقيق عام: وهو ما ذكر. وتحقيق خاص من ذلك العام (شط، وفق٤، ٩٥، ٤)

- القياس ينقسم إلى قياس علّة وهو ما صرّح فيه بالعلّة كما يقال في النبيذ مسكر فيحرّم كالخمر وقياس دلالة وهو ما لا يذكر فيه العلّة بل وصف ملازم لها كما لو علّل في قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتدّ، وحاصله إثبات حكم في الفرع هو وحكم آخر توجبهما علّة واحدة في الأصل ....، وقياس في معنى الأصل وهو أن يجمع بين الأصل والفرع بنفي الفارق ويسمّى تنقيح المناط كما في قصّة الأعرابي يلحق به الزنجي والهندي (تف، نهي٢، ٢٨١، ٢)

- تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دلّ النص على كونه علّة من غير تعيين بخلاف الأوصاف التي لا مدخل لها في الإعتبار (تف، وضح٢، ٧٧، ٢٤)

- تنقيح المناط ليس دالًّا على العلية بعينه، بل هو دالّ على اشتراك الصورتين في الحكم، بخلاف تخريج المناط فإنّه لا بدّ من تعيين العلّة والدلالة على علّيتها. فلا يكون الأول من طرق إثبات العلّة بعينها أصلًا، بل هو من طرق إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق (زر، بحر٤، ٢٥٧، ١٦)

- تنقيح المناط لا يكون من قبيل المؤثّر، لأنّ

الظاهر لا يستقرّ بالدلالة على كونه علّة، بل ينضمّ إليه دليل الحذف. والصحيح أنّه من قبيل المؤثّر (زر، بحر٤، ٢٥٧، ٢٠)

- تنقيح المناط ليس دالًّا على العلّية بعينه، بل هو دالّ على اشتراك الصورتين في الحكم، بخلاف تخريج المناط فإنّه لا بدّ فيه من تعيين العلّة والدلالة على علّيتها (زر، بحر٥، ٢٥٧، ١٦)

- تنقيح المناط لا يكون من قبيل المؤثّر، لأنّ الظاهر لا يستقر بالدلالة على كونه علّة، بل ينضمّ إليه دليل الحذف. والصحيح أنّه من قبيل المؤثّر (زر، بحر٥، ٢٥٧، ٢٠)

- تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دلّ النص على كونه علّة من غير تعيين بحذف الأوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار (مل، مرق٢، ٣٠٩، ١٢)

- تنقيح المناط أي مناط الحكم وهو ما علق الشارع الحكم به، وذلك بأن يبيّن إلغاء الفارق بين الأصل والفرع وعدم تأثيره في الحكم. يقال مثلًا لا فارق بينهما إلّا كذا، وهو ملغى لأنّه غير مؤثّر في الحكم، فالمؤثّر أمر مشترك فيلزم اشتراكهما في الحكم، وقد يبيّن بعبارة أخرى ويقال الحكم لا بدّ له من علّة، والعلّة إما المشترك بين الأصل والفرع، أو المميّز أي ما به يمتاز الأصل وهو الفارق، والثاني باطل لأنّه ملغى، فيثبت الأول، وهو علية المشترك فيثبت الحكم في الفرع لوجود العلّة فيه (بد، بدخ٣، ٩٩، ٢)

- مسالك العلّة (تنقيح المناط بأن يدلّ نص ظاهر على التعليل) لحكم (بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط) الحكم (بالأعم) (نص، لب، ١٢٦، ٢١)

- تنقيح المناط التنقيح في اللغة التهذيب والتمييز ويقال كلام منقّح أي لا حشو فيه والمناط هو العلّة. قال ابن دقيق العيد وتعبيرهم عن العلّة بالمناط من باب المجاز اللغوي لأن الحكم لما علّق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلّق بغيره فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره انتهى. ومعنى تنقيح المناط عند الأصوليين إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق بأن يقال لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وذلك لا مدخل له في الحكم البتّة فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له، كقياس الأمة على العبد في السراية فإنه لا فرق بينهما إلا الذكورة وهو ملغى بالإجماع إذ لا مدخل له في العلّية. قال الصفى الهندي والحق أن تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس وهو عام يتناوله وغيره (شو، فح، ٢٠٦، ٢٠)

- تنقيح المناط والتنقيح في اللغة التهذيب والتمييز والمناط هو العلّة ومعناه عند الأصوليين إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق بأن يقال لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وذلك لا مدخل له في الحكم البتّة فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له، كقياس الأمّة على العبد في السراية فإنه لا فرق بينهما إلا الذكورة وهو ملغى بالإجماع إذ لا مدخل له في العلّية. قال الصفي الهندي والحق أن تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس وهو عام يتناوله وغيره وكل منهما قد يكون ظنّيًا وهو الأكثر وقطعيًّا لكن حصول القطع في ما فيه الإلحاق بإلغاء الفارق أكثر من الذي لا إلحاق فيه بذكر الجامع لكن ليس ذلك فرقًا في المعنى بل في الوقوع،

وحينئذٍ لا فرق بينهما في المعنى (صد، أمل، ١٧٢، ٦)

- تنقيح المناط، هو تهذيب ما نيط به الحكم وبني عليه وهو علّته. والحقّ أن تنقيح المناط إنما يكون حيث دلّ النص على العلية من غير تعيين وصف بعينه علّة، فهو ليس مسلكًا للتوصّل به إلى تعليل الحكم، لأن تعليل الحكم مستفاد من النص، وإنما هو مسلك لتهذيب وتخليص علّة الحكم ممّا اقترن بها من الأوصاف التي لا مدخل لها في العلّية (خل، خلص، ٧٨، ١١)
- يتبيّن أن تنقيح المناط غير السبر والتقسيم، لأن تنقيح المناط يكون حيث دلّ نص على مناط الحكم، ولكنه غير مهذّب ولا خالص من اقتران ما لا مدخل له في العلّية به. وأما السبر والتقسيم فيكونان حيث لا يوجد نص أصلًا على مناط الحكم. ويراد التوصّل بهما إلى معرفة العلّة لا إلى تهذيبها من غيرها (خل، خلص، ٧٩، ٣)
- تنقيح المناط هو أن يكون هناك علّة للحكم قد تستفاد من مجموع ما اشتمل عليه فيتعرّف الوصف الذي يصلح علّة من بين هذه الأوصاف، ويستبعد الوصف الذي يكون غير مناسب. حتى ينتهي المجتهد إلى الوصف المناسب الذي يصلح علّة (زه، زهص، ٢٤٦، ٢)
- تنقيح المناط من مسالك العلّة والتنقيح في اللغة التهذيب والتمييز والمناط هو العلّة أي تهذيب العلّة وتمييزها. وفي الاصطلاح تهذيب العلّة وتخليصها مما اقترن بها من الأوصاف التي لا مدخل لها في العلّية (برد، برص، ٢٨٤، ٢٣)
- تنقيح المناط يكون حيث دلّ نص على العلّية ولكن اقترن بالعلّة ما لا مدخل له في العلّية أصلًا. أما السبر والتقسيم فلا يوجد فيه نص على العلّة أصلًا (برد، برص، ٢٨٦، ١)
- تنقيح المناط: فهو تهذيب العلّة وتخليصها مما اقترن بها من الأوصاف التي لا مدخل لها في العلية، ويكون ذلك فيما إذا أضاف الشارع الحكم إلى سببه فتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار ليعدّي الحكم إلى غير محل النص إذ لو بقيت هذه الأوصاف لقصرت الحكم على من ورد الحكم بسببه (شل، شلص، ٢٥٠، ٦)
- تنقيح المناط أي التهذيب والتمييز في اللغة، والكلام المنقّح هو الكلام الذي لا حشو فيه (عج، أصل، ٢٧٣، ٤)

تنقيح مناط الحكم

- الاجتهاد في العلة إما أن يكون في تحقيق مناط الحكم أو في تنقيح مناط الحكم أو في تخريج مناط الحكم واستنباطه (غز، مس٢، ٢٣٠، ٢)
- تنقيح مناط الحكم وهذا أيضًا يقرّ به أكثر منكري القياس، مثاله أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتّسع الحكم (غز، مس٢، ٢٣١، ٩)
- عملية تنقيح مناط الحكم، فتجري بحذف كل اللواحق الأوصاف المقترنة بعلّة الأصول حتى يتّسع الحكم. ومن ثَمّ يثبت أنه لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا، أي يحدّد الفارق. وقد ذهب نفر إلى أن التنقيح هو تهذيب العلّة وليس الاكتفاء بتحديد الفارق. وتُعتبر عملية تنقيح المناط مهمّة دقيقة، فهي تهدف إلى بلورة العلّة نقيّةً عن شوائبها، وغرضها الوصول إلى حصر

هذه الرابطة وإيضاحها (عج، أصل، ٢٨٨، ٢٠)

تهاون
- المحافظة وضدّها التهاون (كل، كف١، ٢٣، ١)

تهتّك
- العفّة وضدّها التهتك (كل، كف١، ٢١، ١٦)

تهديد
- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم، والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالًا، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ﴿أَلْقُوا مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (مل، مرق١، ١٥٦، ٩)

توابع
- الأمر بالشيء على القصد الأول ليس أمر بالتوابع، بل التوابعُ إذا كانت مأمورًا بها مفتقرةٌ إلى استئناف أمر آخر. والدليل على ذلك... أنّ الأمر بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيّدات؛ فالتوابع هنا راجعة إلى تأدية المتبوعات على وجه مخصوص، والأمرُ إنّما تعلّق بها مطلقًا لا مقيّدًا (شط، وفق٣، ٢١١، ٧)

تواتر
- (من الأخبار) ما وقع العلم بمُخْبِره لوروده من جهة التواتر، وامتناع جواز التواطؤ والاتفاق على مخبره، كعلمنا بأن في الدنيا مكة والمدينة وخرسان، وأن محمدًا النبي عليه السلام دعا الناس إلى الله تعالى، وجاء بالقرآن، وذكر أن الله تعالى أنزله عليه، وأمره إيّانا: بالصلاة، والزكاة، وصوم شهر رمضان، وحجّ البيت، ونحو ذلك (جص، فص٣، ٣٥، ١١)
- (التواتر الذي) يعلم صحته بالاستدلال: فإن أبا الحسن رحمه الله، كان يحكي عن أبي يوسف: أن نسخَ القرآن بالسنة إنما يجوز بالخبر المتواتر، الذي يوجب العلم، كخبر المسح على الخفين، فهذا الذي ذكره من قوله يدلّ على أنه كان يرى: أن من الأخبار المتواترة ما يعلم صحتها بالاستدلال، لأنّ هذه صفة المسح على الخفين، إذ لا يمكن أحدٌ أن يدّعي في ثبوته وصحته علم اضطرار (جص، فص٣، ٤٨، ١)
- اختلف الناس في العلم الواقع عند التواتر. فقال شيخانا أبو علي وأبو هاشم: إنه ضروري، غير مكتسب. وقال أبو القاسم البلخي: إنه مكتسب (بص، مع٢، ٥٥٢، ٨)
- من جعل العلم الواقع بالتواتر مكتسبًا، يشرط في وقوع العلم به أن يكون المخبرون كثرة يمتنع معها اتفاق الكذب منهم والتواطؤ عليه، وأن يكونوا إنما أخبرو به مضطرين (بص،

مع٢، ٥٥٨، ١٣)

- التواتر: كُلُّ خبرٍ وقع العلمُ بمخبره ضرورةً من حيثُ هو خبرٌ عنه (بج، حكف١، ٥١، ٥)

- ليس في التواتر عدد محصور وقال بعض الناس: هم خمسة فصاعدًا، ليزيدوا على عدد الشهود، وهو قول الجبائي. وقال بعضهم: اثنا عشر، بعدد النقباء. وقال بعضهم: سبعون، بعدد أصحاب موسى. وقال بعضهم: ثلاثمائة وكسر، وبعدد أصحاب رسول الله يوم بدر. لنا: هو أن التواتر ما وقع العلم الضروري بخبره، وهذا لا يختص بعدد، وإنما يوجد ذلك في جماعة لا يصحّ منها التواطؤ على الكذب، فوَجَبَ أن يكون الاعتبار بذلك (شي، تبص، ٢٩٥، ٢)

- التواتُر: فحدّه: كل خبر تكرّر عن عددٍ كَثُرُوا، عَلِمُوا المُخْبَرَ عنه ضرورة وهو من السامع، والتكرّر في اللغة. وقيل: كل خبر يجب به العلم للسامع ضرورة على العادة. وقيل: كل خبر تعذّر حصر ناقِلِيه جملةً وتفصيلًا، فيما علموه ضرورة (جون، جهك، ٥٥، ٧)

- الاستدلال هو ترتيب علوم يتوصّل بها إلى علم آخر فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم فهو مستدلّ عليه، والعلم الواقع بالتواتر هذه سبيله (كلو، تم٣، ٢٤، ٤)

- ليس في التواتر عدد محصور، سواء قلنا: العلم الواقع به ضروري أو مكتسب. وبه قال أكثرهم (كلو، تم٣، ٢٨، ٦)

- للتواتر ثلاثة شروط: الأول: أن يخبروا عن علم ضروري مستند إلى محسوس، إذ لو أخبرنا الجمّ الغفير عن حدوث العالم وعن صدق الأنبياء لم يحصل لنا العلم بخبرهم. الثاني: أن يستويَ طرف الخبر ووسطه في هذه الصفة وفي كمال العدد، لأن خبر كل عصر يستقل بنفسه فلا بدّ من وجود الشروط فيه، ولأجل ذلك لم يحصل العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى عليه السلام تكذيب كل ناسخ لشريعته. الشرط الثالث: في العدد الذي يحصل به التواتر واختلف الناس فيه فمنهم من قال يحصل باثنين، ومنهم من قال يحصل بأربعة وقال قوم بخمسة وقال قوم بعشرين وقال آخرون بسبعين وقيل غير ذلك. والصحيح أنه ليس له عدد محصور (قد، روض، ٨٨، ٩)

- التواتر في اللغة، فعبارةٌ عن تتابع أشياء، واحدًا بعد واحدٍ، بينهما مهلةٌ. ومنهُ قولهُ تعالى ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ (المؤمنون: ٤٤) أي واحدًا بعدَ واحدٍ بمهلةٍ (أمد، حكم٢، ٢٠، ٩)

- التواتُر في اصطلاحِ المتشرعةِ عبارةٌ عن تتابُعِ الخبرِ عن جماعةٍ مفيدٍ للعلمِ بمُخْبرِهِ (أمد، حكم٢، ٢٠، ١٥)

- التواتر لغة: مجيء واحدٍ بعد واحدٍ بفترة. قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ (المؤمنون: ٤٤) أي رسولًا بعد رسولٍ بفترة ويراد بالتواتر في المخبرين مجيؤهم على غير اتصال. وفي اصطلاح العلماء: خبر قوم يحصل العلم بقولهم لكثرتهم (رم، تحص٢، ٩٥، ٧)

- التواتر وهو مأخوذ من مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما (قر، نقح، ٣٤٩، ٢)

- التواتر لغة هو التتابع يقال تواتر القوم إذا جاء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما، وفي الاصطلاح كل خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغًا أحالت العادة تواطؤهم على الكذب (اس، مهس٢، ٢٩٩، ٢)

- التواتر وإن اتّفق فيما مضى من الزمان إلى الآن، لكنه لمّا لم يجب جاز أن لا يتّفق فيما

يتأتّى من الزمان (تف، نهي٢، ٢٠، ٣٤)

- لا يشترط التواتر في نقل الإجماع (زر، بحر٤، ٥١٧، ٨)

- إنّ في التواتر شروطًا صحيحة وشروطًا فاسدة بالنظر إلى المخبرين وبالنظر إلى السامعين أما الشروط الصحيحة بالنظر إلى المخبرين فثلاثة: أحدها استواء الطرفين والوسط في الكثرة والاستناد إلى الحسّ أي بلغ جميع طبقات المخبرين في القرن الأول والثاني والثالث حدّ التواتر وإليه أشار بقوله إن كانت الرواة في كل قرن من القرون قومًا لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب، وثانيها كونهم مستندين في ذلك الخبر إلى الحسن لأنّ التواتر في الأمور العقلية لا يفيد قطعًا فإنّه لو أخبر قوم قسطنطينية مثلًا عن حدوث العالم لا يفيد قطعًا وإن لم يجوز العقل تواطئهم على الكذب لأنّ صدق هذا الخبر مما يقتضيه النظر والاستدلال لا نفس أخبارهم، وثالثها تعدّدهم تعدّدًا يبلغ في الكثرة إلى أن يمنع الاتفاق بينهم على الكذب عادة وإليه أشار بقوله قومًا لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب. وأمّا الشروط الفاسدة بالنظر إليهم فمنها كونهم عالمين بالمخبر عنه شرطه بعضهم وهو فاسد لعدم الحاجة إليه لأنّه إن أريد وجوب علم الكل به فباطل لأنّه لا يمتنع أن يكون بعض المخبرين مقلّدًا فيه أو ظانًّا أو مجازفًا، وإن أريد وجوب علم البعض به فهو لازم مما ذكرناه من الشروط الثلاثة عادة لأنّ هذه الثلاثة لا تجتمع إلّا والبعض عالم قطعًا ومنها اشتراط الإسلام والعدالة كما في الشهادة (مل، مرق٢، ١٩٩، ٢)

- التواتر نوعان: لفظي ومعنوي. فالتواتر اللفظي: هو أن يتّفق ما يرويه كل واحد من هذا الجمع مع ما يرويه غيره في اللفظ. وقد اختلف العلماء في وجود هذا النوع من التواتر في السنّة، فأنكر وجوده جماعة واعترف بوجوده آخرون وهو الصحيح. وسبب هذا الاختلاف أن هذا النوع في السنن قليل جدًّا. فبحث عنه باحثون فلم يعثروا عليه بينما وجده غيرهم فقالوا: إن حديث "من كذب علي متعمّدًا فليتبوّأ مقعده من النار" (صحيح مسلم، المقدمة، باب تغليظ الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، (ح ٣)، ١/ ٦٤) من هذا النوع فقد رواه بهذا اللفظ نحو المائة من أصحاب رسول الله، ورواه عنهم أكثر من هذا العدد ولم تختلف ألفاظه في جميع الأسانيد. ... والتواتر المعنوي: وهو أن يكون ما يرويه هذا الجمع مختلفًا في الألفاظ فيرويه كل واحد أو كل جماعة بلفظ يختلف عمّا يرويه الآخرون به. لكن هذه الألفاظ المختلفة متّفقة على معنى مشترك، فالمعنى واحد والعبارات المعبّرة عنه مختلفة، وأمثلة ذلك في السنّة كثيرة منها حديث: "لا تجتمع أمتي على ضلالة"، فقد روى بطرق كثيرة وعبارات متعدّدة تتّفق كلها على معنى واحد وهو عصمة الأمة من اجتماعها على الضلالة (شل، شلص، ١٢٩، ٤)

تواتر لفظي

- تواتر لفظي: وهو ما اتّفق فيه جميع رواة الحديث في لفظه ومعناه (برد، برص، ١٩٨، ١٣)

- التواتر نوعان: لفظي ومعنوي. فالتواتر اللفظي: هو أن يتّفق ما يرويه كل واحد من هذا الجمع مع ما يرويه غيره في اللفظ. وقد

اختلف العلماء في وجود هذا النوع من التواتر في السنّة، فأنكر وجوده جماعة واعترف بوجوده آخرون وهو الصحيح. وسبب هذا الاختلاف أن هذا النوع في السنن قليل جدًّا. فبحث عنه باحثون فلم يعثروا عليه بينما وجده غيرهم فقالوا: إن حديث "من كذب علي متعمّدًا فليتبوّأ مقعده من النار" من هذا النوع فقد رواه بهذا اللفظ نحو المائة من أصحاب رسول الله، ورواه عنهم أكثر من هذا العدد ولم تختلف ألفاظه في جميع الأسانيد. ... والتواتر المعنوي: وهو أن يكون ما يرويه هذا الجمع مختلفًا في الألفاظ فيرويه كل واحد أو كل جماعة بلفظ يختلف عمّا يرويه الآخرون به. لكن هذه الألفاظ المختلفة متّفقة على معنى مشترك، فالمعنى واحد والعبارات المعبّرة عنه مختلفة، وأمثلة ذلك في السنّة كثيرة منها حديث: "لا تجتمع أمتي على ضلالة"، فقد روى بطرق كثيرة وعبارات متعدّدة تتّفق كلها على معنى واحد وهو عصمة الأمة من اجتماعها على الضلالة (شل، شلص، ١٢٩، ٥)

تواتر معنوي

- تواتر معنوي: وهو أن يكون ما يرويه بعض أفراد الجمع الراوي مختلفًا مع ما يرويه الآخر في اللفظ ولكنه متّفق في المعنى مثل حديث رفع اليدين في الدعاء (برد، برص، ١٩٨، ١٩)

- التواتر نوعان: لفظي ومعنوي. فالتواتر اللفظي: هو أن يتّفق ما يرويه كل واحد من هذا الجمع مع ما يرويه غيره في اللفظ. وقد اختلف العلماء في وجود هذا النوع من التواتر في السنّة، فأنكر وجوده جماعة واعترف بوجوده آخرون وهو الصحيح. وسبب هذا الاختلاف أن هذا النوع في السنن قليل جدًّا. فبحث عنه باحثون فلم يعثروا عليه بينما وجده غيرهم فقالوا: إن حديث "من كذب علي متعمّدًا فليتبوّأ مقعده من النار" من هذا النوع فقد رواه بهذا اللفظ نحو المائة من أصحاب رسول الله، ورواه عنهم أكثر من هذا العدد ولم تختلف ألفاظه في جميع الأسانيد. ... والتواتر المعنوي: وهو أن يكون ما يرويه هذا الجمع مختلفًا في الألفاظ فيرويه كل واحد أو كل جماعة بلفظ يختلف عمّا يرويه الآخرون به. لكن هذه الألفاظ المختلفة متّفقة على معنى مشترك، فالمعنى واحد والعبارات المعبّرة عنه مختلفة، وأمثلة ذلك في السنّة كثيرة منها حديث: "لا تجتمع أمتي على ضلالة"، فقد روى بطرق كثيرة وعبارات متعدّدة تتّفق كلها على معنى واحد وهو عصمة الأمة من اجتماعها على الضلالة (شل، شلص، ١٣٠، ٤)

تواجد

- التواجد رقّة نفسية، وهزّة قلبية، ونهضة روحانية. وهذا هو التواجد عن وجد. ولا يسمع فيه نكير من الشرع (شط، عصم١، ١٩٤، ١٨)

تواجد عند السماع

- التواجد عند السماع، فهو في الأصل رقّة النفس، واضطراب القلب فيتأثّر الظاهر بتأثّر الباطن (شط، عصم١، ١٩٤، ١٤)

تواضع

- التواضع وضدّه الكبر (كل، كف١، ٢١، ١٨)

توبة

- التوبة وضدّها الإصرار (كل، كف١، ٢٢، ١٧)

توحيد

- فطرة الله الّتي فطر النّاس عليها؟ قال: التوحيد (كل، كف٢، ١٢، ١٤)
- ما تلك الفطرة؟ قال: هي الإسلام، فطّرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد (كل، كف٢، ١٢، ١٨)

تؤدة

- التؤدة وضدّها التسرُّع (كل، كف١، ٢١، ١٨)

توسّط

- كلية شرعية فتأمّلها تجدها حاملة على التوسّط. فإن رأيت ميلًا إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو متوقَّع في الطرف الآخر. فطرفُ التشديد - وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر - يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الإنحلال في الدين. وطرف التخفيف - وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص - يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسّط لائحًا، ومسلك الإعتدال واضحًا (شط، وفق٢، ١٦٧، ١٦)

توصّلي

- التوصّلي: (ما كان الداعي للأمر به معلومًا) وفي قباله التعبّدي وهو: (ما لم يعلم الغرض منه). وإنما سمّي تعبّديًا لأن الغرض الداعي للمأمور ليس إلا التعبّد بأمر المولى فقط. ولكن التعريف غير صحيح إلا إذا أريد به اصطلاح ثانٍ للتعبّدي والتوصّلي، فيراد بالتعبّد التسليم لله تعالى فيما أمر به وإن كان المأمور به توصّليًا بالمعنى الأول (مظ، مصف١، ٦٦، ٧)

توصّليات

- واجبات أخرى تسمّى (التوصّليات) وهي التي تسقط أوامرها بمجرّد وجودها وإن لم يقصد بها القربة، كإنقاذ الغريق وأداء الدين ودفن الميت وتطهير الثوب والبدن للصلاة، ونحو ذلك (مظ، مصف١، ٦٦، ٣)

توقيف

- لا إجماع إلا عن توقيف ولا شك في أن إجماع الصحابة رضي الله عنهم إجماع صحيح، وإنما الكلام في الأعصار بعدهم، وقد عارضه مخالفوه بأن قالوا: قد يجوز أن يجمع أهل عصر بعدهم على دليل من نص قرآن أو سنة، فهذا يدخل في التوقيف (حز، حكا٤، ١٤٧، ١٨)
- التوقيف فبأن يخلق الأصوات والحروف بحيث يسمعها واحد أو جمع ويخلق لهم العلم بأنها قصدت للدلالة على المسمّيات والقدرة الأزلية لا تقصّر عن ذلك (غز، مس١، ٣١٩، ١)

توكّل

- التوكّل وضدّه الحرص (كل، كف١، ٢١، ١٥)
- ما حدُّ التوكّل؟ قال: اليقين (كل، كف٢، ٥٧، ١١)

توكيد

- التوكيد: تقوية مدلول ما ذكر بلفظ آخر، وهو إمّا معنوي، كقولك: جاء القوم كلّهم

أجمعون، وقد يكون لفظيًا، أي بإعادة اللفظ الأول بعينه، كقولك: جاء القوم، جاء القوم، أي بالتكرار (اس، مهد، ١٦٧، ٦)

التي

- صيغ العموم وكل... والذي والتي نحو أكرم الذي يأتيك والتي تأتيك أي كل آت وآتية لك، وأي وما الشرطيتان والإستفهاميتان والموصولتان... وأطلقهما للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك، ومتى للزمان إستفهامية أو شرطية نحو متى تجئني متى جئتني أكرمتك وأين وحيثما (سب، عطر٢، ٢، ١)
- صيغ العموم (كل) ... في مبحث الحروف، (والذي والتي) نحو أكرم الذي يأتيك والتي تأتيك أي كل آتٍ وآتية لك، (وأي وما) الشرطيتان والاستفهاميتان والموصولتان ... ثم أطلقتا للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك كأيّ الواقعة صفة لنكرة أو حالًا وما الواقعة نكرة موصوفة أو تعجبية، (ومتى) للزمان المبهم استفهامية أو شرطية نحو متى تجئني متى جئتني أكرمتك، (وأين وحيثما) للمكان شرطيتين نحو أين أو حيثما كنت آتك وتزيد أين بالاستفهام نحو أين كنت، (ونحوها) مما يدلّ على العموم لغة كجميع ولا يضاف إلّا إلى معرفة وكجمع الذي والتي وكمن الاستفهامية والشرطية والموصولة ... وأما عدم عمومها وعموم أيّ الموصولة في نحو مررت بمن أو بأيّهم قام فلقيام قرينة الخصوص، واستشكل عموم من وما بقول الفقهاء لو قال من دخل داري فله درهم فدخلها مرّة بعد أخرى لا يتكرّر الاستحقاق. وأجيب بأنّ العموم في الأشخاص لا في الأفعال إلّا أن تقتضي الصيغة التكرار نحو كلما أو يحكم به قياسًا لكون الشرط علّة نحو من عمل صالحًا فلنفسه (نص، لب، ٧٠، ٢٩)

ث

ثبوت

- (تخلّف خاصة) الثبوت، فيأباه صلب العلم وقواعده؛ فإنّه إذا حكم في قضية، ثم خالف حكمه الواقع في القضية في بعض المواضع أو بعض الأحوال، كان حكمه خطأً وباطلًا، من حيث أطلق الحكم فيما ليس بمطلق، أو عمّ فيما هو خاص؛ فعَدِمَ الناظرُ الوثوقَ بحكمه. وذلك معنى خروجه عن صلب العلم (شط، وفق١، ٧٩، ٢١)

ثبوت اللغة بالقياس

- ثبوت اللغَة بالقياس لا خلاف في ثبوت اللغة بالنقل والتوقيف، وهل تثبت بالقياس؟ فيه قولان للأصوليين، وهما وجهان لأصحابنا كما قاله الشيخ في "اللمع" والماوَرْدي في "الحاوي"، والرُّوياني في "البحر"، فذهب أبو بكر الصَّيْرفي والقاضي أبو بكر وتلميذه ابن حاتم من أصحابنا في كتابه "اللامع"، وأبو الحسين بن القطان وإمام الحرمين والغزالي وابن القشيري وألْكِيا الطبري إلى المنع، لأنّ الأسماء مأخوذة من اللغة دون الشرع، ونقله عن معظم المحقّقين، ونقله في "المحصول" عن معظم أصحابنا وعن جمهور الحنفية، ونقله الأستاذ أبو منصور عن الحنفية وبعض أصحابنا، ونقله سليم الرازي في "التقريب" عن العراقيين وأكثر المتكلّمين، واختاره ابن خويز منداد من المالكية، والآمدي وابن الحاجب إلّا أنّهما وَهَمَا في النقل عن القاضي فنقلا عنه الجواز، والذي صرّح به في كتاب "التقريب" إنّما هو المنع، وكذا نقله عن المازَري والغزالي وغيرهما، ونقله ابن جني وابن سيده في كتاب "القوافي" عن النحويين (زر، بحر٢، ٢٥، ١٠)

ثم

- ثم للتراخي لكنه عند أبي حنيفة يفيد التراخي في اللفظ والحكم (شش، شثا، ٢٠٣، ٢)
- "ثم" فهي للترتيب والتراخي، تقتضي أن يكون الثاني بعد الأول كذا حكمها في اللغة. وقد تجيء بمعنى الواو كقوله تعالى: ﴿أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ، ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ (البلد: ١٦-١٧). معناه وكان من الذين آمنوا (جص، فص١، ٩١، ٥)
- ثم - توجب أن الثاني بعد الأول بمهلة (حز، حكا١، ٥١، ١٥)
- "ثم": فإنها تقتضي الرتبة والمهلة. تقول: رأيت زيدًا ثم عمرًا. وقد تكون بمعنى الواو. قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ (يونس: ٤٦)، وقال الله عزّ وجلّ: ﴿وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ﴾ (طه: ٨٢) (بج، حكف١، ٦٧، ٧)
- (ثم) للترتيب مع المهلة والتراخي (شي، جا، ٣٥، ١٥)
- ثم فهو للعطف على وجه التعقيب مع التراخي، هو المعنى الذي اختص به هذا الحرف بأصل الوضع (سر، صوس١، ٢٠٩، ١١)

- ثم فإنها تكون للترتيب و التراخي، وتردُ في بعض المواضع للجمع (كلو، تم١، ١١١، ٦)

- ثم للترتيب مع التراخي (نس، كشف١، ٢٨٢، ١)

- ثُمَّ فللعطف على سبيل التراخي وهو موضوع ليختصّ بمعنى ينفرد به واختلف أصحابنا في أثر التراخي فقال أبو حنيفة رضي الله عنه: هو بمعنى الانقطاع كأنه مستأنف حكمًا قولًا بكمال التراخي وقال أبو يوسف ومحمد رحمه الله عليهما التراخي راجع إلى الوجود، فأما في حكم التكلم فمتصل (بخ، بزد٢، ٢٤٦، ٢)

- ثم حرف عطف للتشريك في الإعراب والحكم والمهلة على الصحيح، وللترتيب خلافًا للعبادي تقول جاء زيد ثم عمرو إذا تراخى مجيء عمرو عن مجيء زيد، وخالف بعض النحاة في إفادتها الترتيب كما خالف بعضهم في إفادتها المهلة قالوا لمجيئها لغيرهما كقوله تعالى ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (الزمر: ٦) والجعل قبل خلقنا، وكقول الشاعر: كهز الرديني تحت العجاج جرى في الأنابيب ثم اضطرب واضطراب الرَمح يعقب جرى الهز في أنابيبه، وأجيب بأنّه توسع فيها بإيقاعها موقع الواو في الأول والفاء في الثاني، وتارة يقال إنّها في الأول ونحوه للترتيب الذكرى وأمّا مخالفة العبادي فمأخوذة من قوله كما في فتاوي القاضي الحسين عنه في قول القائل وقفت هذه الضيعة على أولادي ثم أولاد أولادي بطنًا بعد بطن أنّه للجمع كما قاله هو وغيره فيما لو أتى بدل ثم بالواو قائلين: إنّ بطنًا بعد بطن فيه بمعنى ما تناسلوا أي للتعميم وإن قال الأكثر إنّه للترتيب (سب، عطر١، ٤٤٤، ١)

- ثم: من حروف العطف، ويجوز إبدال ثائها فاءً، وأن يلحق آخرها تاء التأنيث متحرّكة تارة، وساكنة تارة أخرى، وهي تفيد بالترتيب، ولكن بمهلة. وقيل: تستعمل أيضًا للترتيب بلا مهلة كالفاء. وقال الفَراء، والأخفشُ، وقُطرب: إنّها لا تدلّ على الترتيب بالكلّية (اس، مهد، ٢١٦، ١٠)

- (ثم) في اقتضائها التراخي، وكما يوجب الترتيب يوجب تراخي الثاني عن الأول والمهلة بينهما، وعدم الفورية والمهلة، واحتجّ عليه ابن الخشاب بامتناع وقوع ما بعدها جوابًا للشرط، كما جاز ذلك في الفاء، فلا تقول: إن تقم ثم أنا أقوم كما قلت: إن تقم فأنا أقوم (زر، بحر٢، ٣٢٢، ١٣)

- ثم حرف عطف للتشريك في الإعراب والحكم (والمهلة والترتيب) المعنوي والذكري (في الأصحّ)، تقول جاء زيد ثم عمرو إذا شارك زيدًا في المجيء وتراخى مجيئه عن مجيئه، وقيل قد تكون زائدة فلا تكون عاطفة فلا تكون لشيء من ذلك (نص، لب، ٥٥، ١٥)

- ثم لتراخي مدخولها عمّا قبله حال كون مدخولها (مفردًا، والاتفاق على وقوع الثلاث على المدخولة في طالق ثم طالق ثم طالق في الحال بلا زمان) متراخ بينهما (لاستعارتها لمعنى الفاء) إذ لا فائدة لاعتبار التراخي في المدخولة، لا باعتبار الحكم ولا باعتبار التكلّم (با، يسر٢، ٧٨، ١١)

- تستعار ثم (لمعنى الواو) إذ كل منهما للجمع بين المعطوف والمعطوف عليه غير أن الجمع غير مفهوم أحدهما ولازم مفهوم الآخر (با، يسر٢، ٨٠، ١٩)

- (ثم) لكمال التراخي إذ لو كان التراخي في الحكم فقط لكان موجودًا من وجه دون وجه. (قوله رعاية للعطف) إذ لا عطف مع الانفصال. (قوله في الحال) لأنه وإن وجد في آخر الكلام ما يغيّره إلا أن من شرط التغيير الاتصال ليكون كلامًا واحدًا فيتوقّف أوله على آخره وإذا اعتبر التراخي في التكلّم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (عا، نسم، ٨٥، ١٠)

- ثم بالضمّ ويقال فيها ثم حرف عطف للتراخي في الوجود وجاء لتراخي المنزلة ومنه قوله تعالى ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ﴾ (طه: ٨٢) أي استقام على الهدى فإن مرتبة الاستقامة أعلى إذ هي أشقّ والتراخي يرجع إلى التكلّم عند أبي حنيفة وإلى الحكم عندهما وللترتيب خلافًا للعبادي (صد، أمل، ٢٠، ١٥)

- ثمَّ للتراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف، وهي للتراخي في التكلّم والحكم عند أبي حنيفة رحمه الله، وعندهما للتراخي في الحكم مع الوصل في التكلّم، حتى إذا قال لغير المدخول بها: أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار، فعنده يقع الأول فقط، لأنه لما وقع الأول وتراخى الثاني عنه تكلّمًا، لم يبقَ محل للثاني فلغا، وهذا إذا أخّر الشرط، ولو قدّم الشرط تعلّق الأول، ووقع الثاني، ولغا الثالث. وفائدة تعلّق الأول أنه إن ملكها ثانيًا بالنكاح ووجد الشرط؛ يقع الطلاق حينئذٍ بالتعليق السابق. وقال الصاحبان: يتعلّقن جميعًا وينزلن على الترتيب، سواء قدّم الشرط أو أخّر. فإن كانت مدخولًا بها يقع الثلاث، وإلّا يقع الأول ولا يقع ما بعده. وأما عند أبي حنيفة في المدخول بها، فإن قدّم الجزاء يقع الأول والثاني في الحال، وتعلّق الثالث بالشرط، فكأنه سكت عن الأولين ثم قال: أنت كذا إن دخلت الدار، وإن قدّم الشرط تعلّق الأول به ووقع الثاني والثالث في الحال (سو، حصل، ١٧٢، ٢)

ثمرة

- الثمرة هي الأحكام أعني الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة والحسن والقبح والقضاء والأداء والصحة والفساد وغيرها (غز، مس١، ٧، ١٤)

ثواب وعقاب

- الحسن والقبح للشيء بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته كحسن الحلو وقبح المرّ، وبمعنى صفة الكمال والنقص كحسن العلم وقبح الجهل عقلي أي يحكم به العقل اتفاقًا وبمعنى ترتّب المدح والذم عاجلًا، والثواب والعقاب آجلًا كحسن الطاعة وقبح المعصية (سب، عطر١، ٨٢، ١)

- لا ثواب إلّا بالنيّة (نج، نظر، ١، ٧)

- (الثواب) نوعان: أخروي: وهو الثواب واستحقاق العقاب، ودنيوي: وهو الصحّة والفساد. وقد أريد الأخروي بالإجماع، للإجماع على أنّه لا ثواب ولا عقاب إلّا بالنيّة، فانتفى الآخر أن يكون مرادًا، إمّا لأنّه مشترك ولا عموم له، أو لاندفاع الضرورة به من صحّة الكلام به، فلا حاجة إلى الآخر. والثاني أوجه، لأنّ الأول لا يسلمه الخصم لأنّه قائل بعموم المشترك، فحينئذٍ لا يدلّ على اشتراطها في الوسائل للصحّة، ولا على

المقاصد أيضًا. وفي بعض الكتب أنّ الوضوء الذي ليس بمنوي، ليس بمأمور به ولكنه مفتاح للصلاة (نج، نظر، ١٤، ٧)

- الثواب والعقاب إنّما ترتّب على ما فَعَله وتعاطاه (العبد)، لا على ما لم يفعل؛ لكن الفعل يعتبر شرعًا بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد. وقد بيّن الشرع ذلك، وميَّز بين ما يعظّم من الأفعال مصلحته فجعله ركنًا، أو مفسدتُه فجعله كبيرةً، وبين ما ليس كذلك فسمّاه في المصالح إحسانًا، وفي المفاسد صغيرة (شط، وفق١، ٢١٣، ١٠)

- الثواب والعقاب على تلك الأوصاف إمّا أن يكون من جهة ذواتها من حيث هي صفات، أو من جهة متعلّقاتها. فإن كان الأول لزم في كل صفة منها أن تكون مثابًا عليها، كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعًا، ومعاقبًا عليها أيضًا كذلك؛ لأنّ ما وجب للشيء وجب لمثله. وعند ذلك يجتمع الضدّان على الصفة الواحدة من جهة واحدة وذلك محال. وإن كان من حيث متعلّقاتها فالثواب والعقاب على المتعلّقات - وهي الأفعال والتروك - لا عليها. فثبت أنّها في أنفسها لا يثاب عليها ولا يعاقب. وهو المطلوب (شط، وفق٢، ١١٥، ١٢)

- الثواب والعقاب مع التكليف لا يتلازمان؛ فقد يكون الثواب والعقاب على غير المقدور للمكلّف. وقد يكون التكليف ولا ثواب ولا عقاب (شط، وفق٢، ١١٧، ١٢)

- إذا كانت المشقّاتُ - من حيث هي مشقّاتٌ - مُثابًا عليها زيادة على معتاد التكليف، دلّ على أنّها مقصودة له. وإلّا فلو لم يقصدها لم يقع عليها ثواب (شط، وفق٢، ١٢٥، ١٣)

- الثواب والعقاب من جهة وضع الشارع كالمسبّبات بالنسبة إلى الأسباب (شط، وفق٢، ٢٤٠، ١٢)

- بين الحسن والقبح وبين الثواب والعقاب تلازم ما. واتّفق المعتزلي مع السنّي على أنّ العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها قبل ورود الشرع؛ وافترقا في أنّ المعتزلي يرى أنّ الثواب والعقاب ملازم لها فحكم بثبوت الثواب والعقاب قبل الشرع، لثبوت الحسن والقبح قبله؛ فإذا جاء الشرع بعد ذلك كان مؤكّدًا لحكم العقل. وأما السنّي فإنّه يرى أنّ الثواب والعقاب لا يعلمان إلّا من جهة الشرع. فنفى الحسن والقبح قبل الشرع؛ وهذا ونحوه من قاعدة أنّ ما به الاتّفاق قد يكون موضع الخلاف (زر، بحر١، ١٤٥، ١٥)

- مذهب الشافعي رضي الله عنه الأصل امتناع النيابة في العبادات البدنية إلّا ما خرج بدليل، فقال في "الأم" في باب الإطعام في الكفارة: ولو أنّ رجلًا صام عن رجل بأمره لم يجزه الصوم عنه، وذلك أنّه لا يعمل أحد عن أحد عمل الأبدان، لأنّ الأبدان تعبّدت بعمل، فلا يجزيء عنها أن يعمل عنها غيرها ليس الحجّ والعمرة بالخبر الذي جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، وبأنّ فيهما نفقة، وأنّ الله فرضهما على من وجد إليهما السبيل، والسبيل بالمال. وأغفل الأصحاب هذا ولم يحفظوا للشافعي فيه نصًا وهذا في الجواز الشرعي. وأما العقلي: فقال ابن برهان: مذهب أصحابنا جريان النيابة في التكاليف والعبادات البدنية عقلًا، ومنعه المعتزلة وساعدهم الحنفية. والمسألة مبنية على حرف، وهو أنّ الثواب معلول الطاعة والعقاب معلول المعصية عندهم، وعندنا:

الثواب فضل من الله والعقاب عدل من الله، وإنّما الطاعة أمّارة عليه، وكذلك المعصية (زر، بحر١، ٤٣١، ١٨)

ثواب الواجب

- ثواب الواجب أعظم من ثواب النفل (زر، بحر١، ٢٣٧، ١٩)

ج

جائز

- الجائز: يستعمل فيمَا لا إثم فيه، وحدُّه: ما وافق الشرعَ، ويُستعمل في العقود التي لا تلزم، وحدَه: ما كان للعاقد فسخُه (بج، حكف١، ٥٠، ١٠)
- الجائز: ما وافَقَ الشريعةَ، وقد يُريد به الفقهاء ما ليس بلازم (تي، سود، ٥٧٧، ١١)
- الجائز ما وافَق الشريعة، فإذا قلنا صوم جائز وبيع جائز، فإنّما نريد أنّه موافق للشريعة، وقد يقول الفقهاء: الوكالة عقد جائز، ويريدون به أنّه ليس بلازم (زر، بحرا، ٣١٩، ١٩)

جاد

- الهازل فهو الذي يتكلم بالكلام من غير قصد لموجبه وحقيقته، بل على وجه اللعب، ونقيضه الجادُّ فاعل من الجدِّ بكسر الجيم وهو نقيض الهزل، وهو مأخوذ من "جدّ فلان" إذا عظم واستغنى وصار ذا حظ، والهزل: من هزل إذا ضعف وضؤل، نزل الكلام الذي يراد معناه وحقيقته بمنزلة صاحب الحظ والبخت والغنى، والذي لم يرد معناه وحقيقته بمنزلة الخالي من ذلك؛ إذ قوام الكلام بمعناه، وقوام الرجل بحظه وماله (جو، علم٣، ١٢٣، ١٣)

جارح

- صفة المعدّل والجارح ولا بد من العقل، والإسلام، وظهور العدالة، والبلوغ. ولا تقدح الأنوثة والرق. ويشترط معرفة أسباب الجرح، والعدالة فيما قاله الأصحاب (غز، من، ٢٦٥، ٣)

جامع

- تأثير الجامع في الحكم، فيقول العلة في الأصل كذا وهي موجودة في الفرع فيجب الاجتماع في الحكم (غز، مس٢، ٢٨٦، ٩)
- الجامع لو كان قطعيًا لم يبقَ في انعقاد الإجماع فائدة لأن الحكم والقطع بحصته يثبتان بذلك الدليل فلم يبقَ للإجماع تأثير في إثبات شيء (بخ، بزد٣، ٤٨٣، ٢٣)
- الجامع وهو المقتضى لإثبات الحكم، ويكون حكمًا شرعيًّا ووصفًا عارضًا ولازمًا ومفردًا ومركبًا وفعلًا ونفيًا وإثباتًا ومناسبًا وغير مناسب، وقد لا يكون موجودًا في محل الحكم كتحريم نكاح الحرّ للأمة لعلّة رق الولد. وله ألقاب: منها (العلة) . . . و(المؤثر) وهو من تعليق الشيء بالشيء، ومنه مناط القلب لعلاقته، فلذلك هو عند الفقهاء متعلّق الحكم (حن، قعد، ٣٣، ٢٢)
- الجامع كلّما كان أخصّ كان القياس أقوى لجواز أن تكون علّة الأصل هي ذلك الأخصّ ولا توجد في الفرع، ولا خفاء في أنّ القرينة اللفظية الغير المستقلّة أخصّ من مطلق القرينة اللفظية (تف، نهي٢، ١٠٨، ٣٤)
- شرط القياس أن يكون حكم الأصل ثابتًا متقرّرًا لا منسوخًا لأنّ الحكم إنّما يتعدّى من الأصل إلى الفرع بناءً على اعتبار الجامع بينهما. وإذا كان حكم الأصل منسوخًا زال اعتبار الجامع أعني الوصف في الأصل فلم يتعدّ الحكم إلى

الفرع (مل، مرق٢، ٢٨٨، ١٣)

- كون الجامع علّة وهي تسعة: النص، والإيماء، والإجماع، والمناسبة، والسنّة، والدوران، والتقسيم، والطرد، وتنقيح المناط (بد، بدخ٣، ٥٢، ١٢)

جبر

- عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الجبر والقدر فقال: لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما، فيها الحقّ الّتي بينهما لا يعلمها إلّا العالم أو من علّمها إيّاه العالم (كل، كف١، ١٥٩، ١٢)

جبرية

- (أما) الجبرية ففرقة واحدة، وكذلك المشبهة (شط، عصم٢، ٤٢٠، ١٥)

جحود

- التصديق وضدّه الجحود (كل، كف١، ٢١، ١٣)

جدال

- الجدل والجدال - إخبار كل واحد من المختلفين بحجّته أو بما يقدر أنه حجته وقد يكون كلاهما مبطلًا وقد يكون أحدهما محقًّا والآخر مبطلًا إما في لفظه وإما في مراده أو في كليهما، ولا سبيل أن يكونا معًا محقّين في ألفاظهما ومعانيهما (حز، حكا١، ٤٥، ٨)

- قال الرُّوْياني في "البحر": والفرق بين الجدال والنظر وجهان: أحدهما: أنّ النظر: طلب الصواب، والجدال: نصرة القول. والثاني: النظر: الفكر بالقلب والعقل، والجدال: الاحتجاج باللسان. والله أعلم (زر، بحر١، ٤٣، ١٩)

جدل

- الجدل والجدال - إخبار كل واحد من المختلفين بحجّته أو بما يقدر أنه حجته وقد يكون كلاهما مبطلًا وقد يكون أحدهما محقًّا والآخر مبطلًا إما في لفظه وإما في مراده أو في كليهما، ولا سبيل أن يكونا معًا محقّين في ألفاظهما ومعانيهما (حز، حكا١، ٤٥، ٨)

- المناظرة: فهو مأخوذٌ من النظر؛ وكلُّ مناظرةٍ نَظَر - وإن كان ليس كلُّ نظرٍ مناظرةً. من حيث إنّ المناظرة مفاعَلَةٌ، من النظر: وهو نظر بين اثنين على ما نذكر حدَّها بعدُ. ولا فرق بين المناظرة والجدال، والمجادَلة والجدل في عرف العلماء بالأُصول والفروع. وإن فُرِّق بين الجدل والمناظرة على طريقة اللغة؛ وذلك أنّ الجدلَ في اللغة مشتقٌّ من غير ما اشتُقّ منه النظر (جون، جهك، ١٩، ٦)

- المجادَلةُ مفاعلة من الجدل، وإن كان في عُرْف النُّظّار الجدل والجدال لا يكون إلّا بين اثنين - كالمجادَلة. وهو من الأحكام في اللغة - يقال: دِرع مجدول، وحَبل فتيل: جديل - وزمام جديل: إذا كان مستحكَم النسج، والفتل. ويقال أيضًا: قصر مُجدَّل - إذا كان حصينًا محكمًا بناؤه. وأمّا حقيقته - في عرف العلماء بالأُصول والفروع - فقد اختلفت عباراتُهم في حدِّه؛ فذهَب بعضُ المتأخّرين إلى أنّ حدّه: هو دفعُ الخصمِ بحجّة أو شبهة (جون، جهك، ٢٠، ٥)

- لا بدّ في الجدل من المحافظة عليه والتحصيل فيه: تحصيل المقالة والدلالة وما تبنى عليه

الدلالة وهو أصلها والإلزام والانفصال. فمتى كان المجيب والسائل على تحصيل ومراعاة في هذه الجملة، لم يكن عليهما غيرهما (جون، جهك، ٥٤٠، ١)

- لِمَ سمّي الانقطاع في الجدل: انقطاعًا؟ وما معناه؟ قيل - لأنّه عجز عن بلوغ مقصده بسفره، كذلك إذا صار عاجزًا عن إقامة دلالة، أو عن النقص عمّا أُلزم، أو انتقل انتقالًا مذمومًا، سمّي: منقطعًا، ولحاله: انقطاعًا. فعلى هذا: كل انقطاع عجْز، وليس كل عجز انقطاعًا. (جون، جهك، ٥٥٦، ١٤)

- الجدل هو تردّد الكلام بين الخصمين، بطلب كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول خصمه (كلو، تم١، ٥٨، ٨)

جرأة

- الرهبة وضدّه الجرأة (كل، كف١، ٢١، ١٧)

جرح

- لا يكون الجرح في نَقَلةِ الأخبار إلا بأحد أربعة أوجه، لا خامس لها: الإقدام على كبيرة قد صحّ عند المقدّم عليها بالنص الثابت أنها كبيرة. الثاني الإقدام على ما يعتقد المرء حرامًا، وإن كان مخطئًا فيه قبل أن تقوم الحجة عليه بأنه مخطئ. والثالث المجاهرة بالصغائر التي صحّ عند المجاهر بالنص أنها حرام. وهذه الأوجه الثلاثة هي جرحة في نقلة الأخبار، وفي الشهود، وفي جميع الشهادات في الأحكام، وهذه صفات الفاسق بالنصّ وبإجماع من المخالفين لنا ... والوجه الرابع، ينفرد به نقلة الأخبار دون الشهود في الأحكام وهو أن يكون المحدّث فقيهًا فيما روى، أي حافظًا لأن النص الوارد في قبول نذارة النافر للتفقه إنما هو بشرط أن يتفقّه في العلم، ومن لم يحفظ ما روى فلم يتفقّه (حز، حكا١، ١٤٧، ١)

- إذا تعارض الجرح والتعديل قدّمنا الجرح، فإن الجارح اطّلع على زيادة ما اطّلع عليها المعدِّل ولا نفاها فإن نفاها بطلت عدالة المزكي إذ النفي لا يعلم إلا إذا جرّحه (غز، مس١، ١٦٣، ٣)

- الجرح المطلق خارم للثقة، فهو كاف (غز، من، ٢٦٣، ٣)

- يُسمع الجرح من واحد، وكذلك التعديل، لأن العدد ليس بشرط قبول الخبر، لأن الجرح خبر، وكذلك التعديل: بخلاف الشهادة، فإن العدد مشروط فيها من جهة النص، ولأنها آكد على ما مضى (كلو، تم٣، ١٢٩، ٢)

- إذا تعارض الجرح والتعديل قدّمنا الجرح فإنه اطّلاع على زيادة خُفيت على المعدِّل، فإن زاد عدد المعدِّل على الجارح فقد قيل يُقَدَّم التعديل وهو ضعيف لأن سبب التقديم زيادة العلم فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد (قد، روض، ١٠٤، ١٥)

- العمل بالجرح لا ينفي مقتضى التعديل في غير صورة التعيين فيكون جمعًا بينهما (تف، نهي٢، ٦٦، ٧)

- يقبل التعديل من غير سبب، بخلاف الجرح، لأنّ أسباب التعديل كثيرة، فيشق ذكرها، بخلاف الجرح، فإنّه يحصل بأمر واحد، والاختلاف في سبب الجرح، فربما ذكر شيئًا لا جرح فيه، كما حكي عن شُعْبة أنّه قيل له: لم تركت حديث فلان؟ قال رأيته يركُض بِرْذَوْنًا، فتركت حديثه. (زر، بحر٤، ٢٩٣، ٢٠)

- مطلق الجرح مبطل الثقة، ومطلق التعديل لا يحصل به الثقة لتسارع الناس إلى الظاهر، فلا بدّ من السبب (زر، بحر٤، ٢٩٤، ١٠)
- إذا تعارض الجرح والتعديل فالمعروف مذهبان: تقديم الجرح مطلقًا أي سواء كان المعدّلون أقلّ من الجارحين أو مثلهم أو أكثر منهم نقله الخطيب عن جمهور العلماء وصحّحه الرازي والآمدي وابن الصلاح وغيرهم وهو المختار. والتفصيل بين تساوي المعدّلين والجارحين فكذلك أي يقدّم الجرح والتفاوت بين المعدّلين والجارحين في المقدار فيترجّح الأكثر من الفريقين على الأقل منهما، فأمّا وجوب الترجيح لأحدهما على الآخر بمرجّح مطلقًا أي سواء تساويا أو كان أحدهما أكثر من الآخر كنقل ابن الحاجب فقد أنكر كما أشار إليه الشيخ زين الدين العراقي بناءً على حكاية القاضي أبي بكر الباقلاني والخطيب البغدادي (أم، قرر٢، ٢٥٧، ٢٦)
- العدالة بمنزلة وجود مجموع يفتقر إلى إجراء وشرائط يتعذّر ضبطها أو يتعسّر، والجرح بمنزلة عدم له فيكفى فيه عدم شيء من الإجراء أو الشروط (بد، بدخ٢، ٣٤٢، ٢٢)
- الجرح مقدّم على التعديل عند تعارضهما لأنّ فيه أي في الجرح زيادة اطلاع على شيء لم يطّلع عليه المعدّل ولا نفاه. اللهم إذا جرحه بقتلِ إنسان (بد، بدخ٢، ٣٤٣، ١٨)
- إذا تعارض الجرح والتعديل فالمعروف مذهبان: تقديم الجرح مطلقًا، أي سواء كان المعدّلون أقلّ من الجارحين أو مثلهم أو أكثر منهم: نقله الخطيب عن جمهور العلماء، وصحّحه الرازي والآمدي وابن الصلاح وغيرهم (وهو المختار، والتفصيل بين تساوي المعدّلين والجارحين فكذلك) أي يقدّم الجرح (والتفاوت) بين الفريقين في المقدار (فيترجّح الأكثر) من الفريقين على الأقلّ منهما؛ (فأما وجوب الترجيح) لأحدهما على الآخر بمرجّح (مطلقًا) أي سواء تساويا أو كان أحدهما أكثر (با، يسر٣، ٦٠، ٢)
- الجرح مقدّم على التعديل وإن كان المعدّلون أكثر من الجارحين (شو، فح، ٦٥، ٩)
- يقدّم التعديل على الجرح لأن الجارح قد يجرح بما ليس في نفس الأمر جارحًا، والمعدّل إذا كان عدلًا لا يعدل إلا بعد تحصيل الموجب لقبوله جرحًا (شو، فح، ٦٥، ١٤)

جرح وتعديل

- قال المحدثون (في الجرح والتعديل): لا بد من معدلين، أو جارحين، والواحد لا يكتفى به. لأن سبيل الاكتفاء برواية واحد سيرةُ الصحابة، ولم ينقل هذا منهم في المعدل، فيردّ إلى قاعدة الشرع. وكلما مسّت الحاجة إلى إثباته، لا يثبت إلا بقول اثنين. قلنا: نعم لم نقل ذلك، ولكن المختار الاكتفاء بواحد، لأننا نفهم ممّا نقل أمورًا لم تنقل، ولذلك اتسع باب القياس (غز، من، ٢٦٠، ٧)
- إذا تعارض الجرح والتعديل قُدِّم الجرحُ وإن كثر المُعَدِّلون، وقيل: يقدم قول المعدِّلين إذا كثروا، وعندي أن هذا لا وجه له مع بيان السبب، فأما إذا كان جَرحًا مطلقًا وقبلناه فإن تعديل الأكثرين أوْلى منه (تي، سود، ٢٧٢، ١٣)

جزء

- الجزء: بعض الشيء (اس، مهد، ٢٩٨، ٩)

- الكلّي فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع كأسماء العدد وكقولنا كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق باعتبار الكل دون الكلية، ويقابله الجزء وهو ما تركّب منه ومن غيره كل (اس، مهس١، ٢٤٢، ١٤)
- التضمّن فهم الجزء في ضمن الكل (تف، نهي١، ١٢٠، ٨)
- دلالة المطلق على كل مقيّد دلالة الجزء على الكل ودلالة العام على كل فرد دلالة الكل على الجزء، وهذه أقوى فلا يلزم من صرف الأولى بمثل هذه القرينة صرف الثانية (تف، نهي٢، ١٥٢، ٣٠)

جزئي

- الجزئي هو الذي يمنع تصوّره من الشركة فيه (قر، نقح، ٢٧، ٦)
- مدلول اللفظ إمّا معنى جزئي أو كلّي، الأول ما يمنع تصوّره من الشركة فيه كمدلول زيد، والثاني ما لا يمنع كمدلول الإنسان (سب، عطر١، ٣٤٤، ٦)
- الكلّي: أي بالياء في آخره، فهو المعنى الذي يشترك فيه كثيرون، كالعلم، والجهل، والإنسان والحيوان، واللفظ الدالّ عليه يسمّى مطلقًا. والجزئي: قسيمه، كزيد، وعمرو (اس، مهد، ٢٩٨، ٣)
- المُفْرِدُ إمّا أنْ لا يَستقِلّ بمَعْناهُ وهوَ الحَرفُ. أوْ يَستقِل، وهُو فعْل إنْ دلَّ بهيئتِهِ على أحدِ الأزْمنةِ الثّلاثةِ، وإلّا فاسمٌ كلّيٌّ إنْ اشترَكَ معْناه، مُتواطئ إن اسْتوى، ومشكّك إن تفاوَت، وجنْس إنْ دلّ على ذات غيْرِ معيَّنة كالفَرسِ، ومُشتقّ إنْ دلَّ على ذِي صِفة معيَّنةٍ كالفارِس، وجُزْئيٌّ إنْ لمْ يَشترِكْ، وعَلَم إنْ استقلَّ، ومضمرٌ إنْ لَم يَستقلّ (اس، مهس١، ٢٤٦، ١)
- أفراد الجنس وجزئيات الكلّي قد تختصّ بأوصاف تليق بالجزئي من حيث هو جزئي، وإن لم يتّصف بها الكلّي من جهة ما هو كلّي. ولا يدلّ ذلك على أنّ للجزئي مزية على الكلّي، ولا أنّ ذلك في الجزئي خاص به لا تعلّق له بالكلّي. كيف والجزئي لا يكون كليًّا إلّا بجزئي؟ إذ هو من حقيقته وداخل في ماهيّته (شط، وفق٢، ٢٦٠، ٨)
- الكلّي - من حيث هو كلّي - غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات. ولأنّه ليس بموجود في الخارج، وإنّما هو مضمّن في الجزئيات، حسبما تقرّر في المعقولات. فإذًا الوقوف مع الكلّي مع الأعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرّر العلم به بعد، دون العلم بالجزئي، والجزئيُّ هو مظهر العلم به. وأيضًا فإنّ الجزئي لم يوضع جزئيًا إلّا لكون الكلّي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلّي نفسه في الحقيقة. وذلك تناقض (شط، وفق٣، ٩، ١)
- الإعراض عن الجزئي جملة يؤدّي إلى الشكّ في الكلّي، من جهة أنّ الإعراض عنه إنّما يكون عند مخالفته للكلّي أو توهّم المخالفة له، وإذا خالف الكلّي الجزئي - مع أنّا إنّما نأخذه من الجزئي - دلّ على أنّ ذلك الكلّي لم يتحقّق العلم به؛ لإمكان أن يتضمّن ذلك الجزئي جزءًا من الكلّي لم يأخذه المعتبر جزءًا منه (شط، وفق٣، ٩، ٤)
- إذا ثبت بالإستقراء قاعدة كلّية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بدّ من الجمع في النظر بينهما؛ لأنّ الشارع لم ينصّ على ذلك الجزئي إلّا مع

الحفظ على تلك القواعد، إذ كلّية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة. فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع. وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلّي ويلغى الجزئي (شط، وفق٣، ٩، ١٢)

- الكلّي لا يثبت كلّيًا إلّا من استقراء الجزئيات كلّها أو أكثرها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئي إلّا وهو داخل تحت الكلّي؛ لأنّ الإستقراء قطعي إذا تمّ. فالنظر إلى الجزئي بعد ذلك عناء، وفرض مخالفته غير صحيح. كما أنّا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلًا بالإستقراء معنى الحيوانية، لم يصحّ أن يوجد إنسان إلّا وهو حيوان. فالحكم عليه بالكلّي حكم قطعي لا يتخلّف، وجد أو لم يوجد، فلا اعتبار به في الحكم بهذا الكلّي، من حيث إنّه لا يوجد إلّا كذلك. فإذا فرضت المخالفة في بعض الجزئيات فليس بجزئي له، كالتماثيل وأشباهها (شط، وفق٣، ١٠، ٥)

- الكلّي لا ينخرم بجزئي ما، والجزئي محكوم عليه بالكلّي، لكن بالنسبة إلى ذات الكلّي والجزئي، لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة؛ فإنّ الإنسان مثلًا يشتمل على الحيوانية بالذات وهي التحرّك بالإرادة، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره، فالكلّي صحيح في نفسه، وكون جزئي من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلّي فيه أمر خارج (شط، وفق٣، ١٣، ١٠)

- تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلّي لا جزئي؛ وحيث جاء جزئيًا فمأخذه على الكلّية، إمّا بالإعتبار أو بمعنى الأصل، إلّا ما خصّه الدليل مثل خصائص النبي صلى الله عليه وسلم (شط، وفق٣، ٣٦٦، ١٢)

- إن كان المناظر مخالفًا له في الكلّيات التي ينبنى عليها النظر في المسألة فلا يستقيم له الإستعانة به، ولا ينتفع به في مناظرته، إذ ما من وجه جزئي في مسألته إلّا وهو مبنى على كلّي، وإذا خالف في الكلّي ففي الجزئي المبني عليه أولى، فتقع مخالفته في الجزئي من جهتين، ولا يمكن رجوعها إلى معنى متّفق عليه فالإستعانة مفقودة (شط، وفق٤، ٣٣٢، ١٣)

- الجزئي: فإما أن يستقلّ في دلالته على المعنى الجزئي فهو العلم كزيد، وإلّا فإن احتاج إلى قرينة إما تكلّم أو خطاب أو غيبة، فهو المضمر "كأنا" و"أنت" و"هو" أو إشارة أو صلة، وهو الموصول. هذا هو الذي عليه الأكثرون، منهم الرازي وأتباعه أعني أنّ المضمر جزئي، وقد رأيته مصرّحًا به في كتاب القَفَّال الشاشي في أول باب العموم (زر، بحر٢، ٥٥، ٢)

- القاضي أبو الوليد بن رشد، فقال: إنّ من عادة العرب إبدال الجزئي مكان الكلّي، كما يبدّل الكلّي مكان الجزئي اتّكالًا على القرائن والعرف، مثلًا إذا قال: ما في الدار رجل أمكن أن يكون هناك قرينة تفهم ما سواه، فلذلك يَستثني، ويقول: إلّا امرأة، وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء كله متّصلًا، إلّا أن الاتّصال منه في اللفظ والمعنى، ومنه في المعنى خاصة. قال: وإذا تصُفّح الاستثناء المنقطع وجد على ما قاله، وقد انفرد بحلّ هذا الشكّ (زر، بحر٣، ٢٨٠، ١٩)

- المفرد من معناه إما كلّي لا يمنع تصوّر معناه فقط أي مجرّد ذلك مع قطع النظر عمّا سواه من الشركة فيه أي شركة غيره في معناه، فدخل ما بهذه الحيثية مما امتنع وجود معناه أصلًا كالجمع بين الضدّين وما أمكن ولم يوجد في

نفس الأمر كبحر زئبق وما وجد فرد منه قطعًا وامتنع غيره كالإله أي المعبود بحق وما وجد فرد منه قطعًا وأمكن غيره إلّا أنّه لم يوجد في نفس الأمر أصلًا كالشمس أي الكوكب النهاري المضيء، كما دخل ما أمكن عقلًا ووجدت أفراده قطعًا كالإنسان. ثم هو قسمان: أحدهما حقيقي وهو ما صلح أن يندرج تحته شيء آخر بحسب فرض العقل سواء أمكن الاندراج في نفس الأمر أو لا، وسمّي بالحقيقي لأنّه مقابل للجزئي الحقيقي إلّا في مقابلة العدم والملكة. ثانيهما إضافي وهو ما اندرج تحته شيء آخر في نفس الأمر وخصّ بالإضافي لأنّ الإضافة فيه أظهر منها في الأول وهو أخصّ منه، ومقابل للجزئي الإضافي الآتي تقابل التضايف (أو جزئي حقيقي يمنع تصوّر معناه شركة غيره في معناه) وهو العلم. وسمّي الأول كليًّا لكونه في الغالب جزءًا من الجزئي الذي هو كل منسوبًا إليه، والثاني جزئيًّا لكونه فردًا من الكلّي الذي هو جزؤه منسوبًا إليه وحقيقيًّا لأنّ جزئيّته بالنظر إلى حقيقته المانعة من الشركة بخلاف الجزئي الإضافي، كل أخصّ تحت أعمّ كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان فإنّه لا يمنع تصوّر معناه شركة غيره فيه، وسمّي هذا جزئيًّا أيضًا لما ذكرنا وإضافيًّا لأنّ جزئيّته بالإضافة إلى شيء آخر (أم، قرر١، ١٧٢، ٢٨)

جزئيات

- تنزيل الجزئيات على تلك الكلّيات موكولًا إلى نظر المجتهد، فإنّ قاعدة الإجتهاد أيضًا ثابتة في الكتاب والسنّة، فلا بدّ من إعمالها (شط، عصم٢، ٤٧٨، ١)

- الجزئيات المتخلّفة قد يكون تخلّفها لِحِكَم خارجة عن مقتضى الكلّي فلا تكون داخلة تحته أصلًا، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى (شط، وفق٢، ٥٣، ١٦)

- إذا ثبت قاعدةٌ كليةٌ في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلا ترفعها آحادُ لجزئيات، كذلك نقول: إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلّيةٌ في هذه الثلاثة أو في آحادها فلا بدّ من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلّي، وذلك الجزئيات. فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلّي أن لا يتخلّف الكلّي، فتتخلّف مصلحتُه المقصودة بالتشريع (شط، وفق٢، ٦١، ١١)

- الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلّي لم يصحّ الأمر بالكلّي من أصله؛ لأنّ الكلّي من حيث هو كلّي لا يصحّ القصد في التكليف إليه، لأنّه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلّا في ضمن الجزئيات. فتوجّهُ القصد إليه من حيث التكليف به توجّهٌ إلى تكليف ما لا يطاق (شط، وفق٢، ٦٢، ١)

جزئيات الكلي

- أفراد الجنس وجزئيات الكلّي قد تختصّ بأوصاف تليق بالجزئي من حيث هو جزئي، وإن لم يتّصف بها الكلّي من جهة ما هو كلّي. ولا يدلّ ذلك على أنّ للجزئي مزية على الكلّي، ولا أنّ ذلك في الجزئي خاص به لا تعلّق له بالكلّي. كيف والجزئي لا يكون كلّيًا إلّا بجزئي؟ إذ هو من حقيقته وداخل في ماهيّته (شط، وفق٢، ٢٦٠، ٧)

جزئية

- الجزئية: وهي إطلاق الجزء وإرادة الكل كقولهم: فلان يملك كذا رأسًا من الغنم أو ذبح كذا رأسًا من البقر، وكاستعمال العين التي هي الجارحة في الجاسوس، وعليه قوله عليه الصلاة والسلام: "على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه" وقد فرّع بعض أصحابنا على هذا مسألة إضافة الطلاق إلى اليد والرجل ونحوهما، لكن الأصح جعله من باب السراية (زر، بحر٢، ٢٠٤، ٤)

جزاء

- الجزاء لفظ يطلق على ما هو عقوبة كما في قوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا﴾ (المائدة: ٣٨) وعلى ما هو مثوبة كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعۡلَمُ نَفۡسٞ مَّآ أُخۡفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعۡيُنٖ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ (السجدة: ١٧) فلقصور معنى العقوبة سمّيت أجزئة إذ مطلق اسم العقوبة ينطلق على الكامل منها (بخ، بزد٤، ٢٥١، ٧)

- يتكرّر الجزاء بتكرّر الشرط: كلّما دخلت فكذا، كلّما قعدت عندك فكذا (نج، نظر، ٢١٠، ١٠)

- كل جزاء قدّم على الشرط فهو إخبار بما فيه من النسبة لا جزاء لما بعده من الشرط لكنه دلّ على الجزاء المحذوف، وهذا إشارة إلى أنّ الخبر في مثل إن دخلت الدار أكرمك هو الجملة الشرطية بكمالها لا مجرّد الجزاء (تف، نهي٢، ١٤٦، ٦)

- لفظ الجزاء يدلّ لغة على كمال المشروع وهو القطع فيدلّ على كمال الجناية للتوافق بينهما (مل، مرق١، ١٥١، ١٦)

جزع

- الصبر وضدّه الجزع (كل، كف١، ٢٢، ٢)

جعل

- حقيقة الجعل هو الإيجاد. والإيجاد على نحوين: ١- ما يراد منه إيجاد الشيء حقيقة في الخارج. ويسمّى: الجعل التكويني، أو الخلق. ٢- ما يراد منه إيجاد الشيء اعتبارًا وتنزيلًا، وذلك بتنزيله منزلة الشيء الخارجي الواقعي من جهة ترتيب أثر من آثاره أو لخصوصية فيه من خصوصيات الأمر الواقعي. ويسمّى: الجعل الاعتباري، أو التنزيلي. وليس له واقع إلا الاعتبار والتنزيل، وإن كان نفس الاعتبار أمرًا واقعيًّا حقيقيًّا لا اعتباريًّا. مثلًا حينما يقال: زيد أسد، فإن الأسد مطابقة الحقيقي هو الحيوان المفترس المخصوص، وهو طبعًا مجعول ومخلوق بالجعل والخلق التكويني. ولكن العرف يعتبرون الشجاع أسدًا. فزيد أسد اعتبارًا وتنزيلًا من قبل العرف من جهة ما فيه من خصوصية الشجاعة كالأسد الحقيقي. ومن هذا المثال يظهر كيف أن الأحكام التكليفية اعتبارات شرعية، لأن الآمر حينما يريد من شخص أن يفعل فعلًا ما فبدلًا أن يدفعه بيده مثلًا ليحرّكه نحو العمل ينشئ الأمر بداعي جعل الداعي في دخيلة نفس المأمور. فيكون هذا الإنشاء للآمر دفعًا وتحريكًا اعتباريًّا تنزيلًا له منزلة الدفع الخارجي باليد مثلًا. وكذلك النهي زجر اعتباري تنزيلًا له منزلة الردع والزجر الخارجي باليد مثلًا (مظ، مصف٢، ٤٢، ١٠)

جلب المصلحة

- جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذونًا

فيه على ضربين: أحدهما أن لا يلزم عنه إضرار الغير. والثاني أن يلزم عنه ذلك. وهذا الثاني ضربان: أحدهما أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار؛ كالمرخِّص في سلعته قصدًا لطلب معاشه، وصحبه قصد الإضرار بالغير. والثاني أن لا يقصد إضرارًا بأحد (شط، وفق٢، ٣٤٨، ٢)

جلع

- الحياء وضدّها الجلع (كل، كف١، ٢٢، ١٤)

جلل

- أحرف الجواب: وهي نعم، وإي، وجير، وأجل، وجلل، وإنَّ. وتستعمل هذه الحروف تصديقًا للخبر، مثبتًا كان الخبر أو منفيًّا، وإعلامًا للمستخبر، ووعدًا للطالب، سواء كان آمرًا أو ناهيًا (سو، حصل، ٢١٤، ٧)

جمع

- "جمَع" فإنّه يفيد من جهة الاشتقاق: ضمّ الشيء إلى الشيء. ويفيد في عرف أهل اللّغة ألفاظًا مخصوصة، نحو قولهم: هذا اللفظ جمع، وهذا اللّفظ تثنية. وأمّا قولنا "جماعة"، وقولنا "رجال"، فإنّه يفيد ثلاثة فصاعدًا، ولا يفيد الإثنين فقط (بص، مع١، ٢٤٨، ١٠)

- أقلُّ الجمع ثلاثة عند أكثر أصحابنا، وهو المشهور عن مالك رحمه الله (بج، حكف١، ١٥٣، ٩)

- الجمع: نحو قولك: الرِّجال، والمسلمون والزيدون، فيجب أن تكون التثنية ليست بجمع، كما أن الواحد ليس بجمع (بج، حكف١، ١٥٦، ١)

- العرب لم تقل: إن لفظ الجمع لا يقع على الاثنين، وإنما أرادوا أنَّ لفظ الاثنين لا يقع على الجمع. وذلك لا يمنع من وقوع لفظ الجمع على الاثنين (بج، حكف١، ١٥٦، ٣)

- الجمع إذا كان مضافًا أو محلى بأل التي ليست للعهد، يعمّ عند جمهور الأصوليين، إذا لم تقم قرينة تدلّ على عدم العموم (اس، مهد، ٣١٠، ٢)

- الداخل على اسم الجنس يعمّ الأفراد، أعني كل فرد فرد، والداخل على الجمع يعمّ الجموع، لأنّ الألف واللام تعمّ أفراد ما دخلا عليه، وقد دخلا على جمع فتفطّن له (زر، بحر٣، ١٠٦، ٧)

- صيغ العموم (كل) ... في مبحث الحروف، (والذي والتي) نحو أكرم الذي يأتيك والتي تأتيك أي كل آتٍ وآتية لك، (وأي وما) الشرطيتان والاستفهاميتان والموصولتان ... ثم أطلقتا للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك كأيّ الواقعة صفة لنكرة أو حالًا وما الواقعة نكرة موصوفة أو تعجبية، (ومتى) للزمان المبهم استفهامية أو شرطية نحو متى تجئني متى جئتني أكرمتك، (وأين وحيثما) للمكان شرطيتين نحو أين أو حيثما كنت آتك وتزيد أين بالاستفهام نحو أين كنت، (ونحوها) مما يدلّ على العموم لغة كجميع ولا يضاف إلّا إلى معرفة وكجمع الذي والتي وكمن الاستفهامية والشرطية والموصولة ... وأما عدم عمومها وعموم أيّ الموصولة في نحو مررت بمن أو بأيّهم قام فلقيام قرينة الخصوص، واستشكل عموم من وما بقول الفقهاء لو قال من دخل داري فله درهم فدخلها مرّة بعد أخرى لا يتكرّر الاستحقاق. وأجيب بأنّ العموم في

الأشخاص لا في الأفعال إلّا أن تقتضي الصيغة التكرار نحو كلما أو يحكم به قياسًا لكون الشرط علّة نحو من عمل صالحًا فلنفسه (نص، لب، ٧١، ٣)

- الجمع في اللغة له معنيان الجمع من حيث الفعل المشتقّ منه الذي هو مصدر جمع يجمع جمعًا والجمع الذي هو لقب وهو اسم العدد (صد، أمل، ٩٩، ١٠)

- المراد من الجمع الذي هو أولى من الطرح هو الجمع في الدلالة، فإنه إذا كان الجمع بينهما في الدلالة ممكنًا تلاءمًا فيرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان. وتشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضين في السند، وصورة ما إذا كانت لأحدهما مزية تقتضي ترجيحه في السند، لأنه في الصورة الثانية بتقديم ذي المزية يلزم طرح الآخر مع فرض إمكان الجمع. وعليه، فمقتضى القاعدة مع إمكان الجمع عدم جواز طرحهما معًا على القول بالتساقط، وعدم طرح أحدهما غير المعيّن على القول بالتخيير، وعدم طرح أحدهما المعيّن غير ذي المزية مع الترجيح (مظ، مصف٢، ٢٠١، ١)

جمع الأمر

- قيل في جمع الأمر بمعنى القول: أوامر، وفي جمعه بمعنى الفعل أمور، وهو أمارة الحقيقة في كل واحد، إذا المجاز لا يفارق الحقيقة في الجمع. لا نسلم أنه أمارة الحقيقة (نس، كشف١، ٤٩، ٣)

جمع الإناث

- جمع الإناث: وهو منقسم إلى ما لا يظهر فيه علامة التأنيث كقولك "هند ودعد". فيجمع بزيادة الألف والتاء. وإلى ما يظهر فيه علامة التأنيث بالتاء كقولك: "مُسْلِمَةٌ" فيجمع بزيادة الألف والتاء مع حذف تاء التأنيث؛ فتقول "رأيتُ المُسْلماتِ"؛ لأن التاء لم تكن من وضع الإسم. ومنها ما تظهر فيه العلامة بالألف الممدودة كقولك: "صفراء وحمراء"، فالوجه إبدال الألف الثاني وهي الهمزة بالواو وزيادة الألف والتاء. وما يكون الألف مقصورًا "كالحبلى" و"السكرى" تبدل الألف الأخيرة بالياء، وتزاد الألف والتاء (غز، من، ١٤١، ٧)

جمع بالدليل

- الجمع بالدليل فكقولنا حدّ العالم شاهدًا من له العلم فكذلك في الغائب، وأمّا الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان يدلّان على الإرادة، والعلم شاهدًا فكذلك في الغالب، وأمّا الجمع بالدليل فكقولنا شرط العلم، والإرادة في الشاهد وجود الحياة فكذلك في الغائب (اس، مهس٣، ٤٧، ٨)

جمع بالعلة

- الجمع بالعلّة وهو أقوى الوجوه، كقول أصحابنا العالمية في الشاهد يعني المخلوقات معلّلة بالعلم (اس، مهس٣، ٤٧، ٧)

جمع بين الحقيقة والمجاز

- الجمع بين الحقيقة والمجاز، ذهب جمهور أهل العربية وجميع الحنفية والمحقّقون من الشافعية وجمع من المعتزلة إلى أنه لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي حال كونهما مقصودين بالحكم بأن يراد كل واحد

منهما وأجاز ذلك بعض الشافعية والمعتزلة مطلقًا إلا أن لا يمكن الجمع بينهما كافعل أمرًا وتهديدًا، فإن الأمر طلب الفعل والتهديد يقتضي الترك فلا يجتمعان معًا، وقال الغزالي وأبو الحسين أنه يصحّ استعماله فيهما عقلًا لا لغة إلا في غير المفرد كالمثنى والمجموع فيصحّ استعماله فيهما لغة لتضمّنه المتعدّد كقولهم القلم أحد اللسانين ورجّح هذا التفصيل ابن الهمام وهو قوى لأنه قد وجد المقتضى وفقد المانع فلا يمتنع عقلًا إرادة غير المعنى الحقيقي مع المعنى الحقيقي بالمتعدّد والحقّ امتناع الجمع بينهما لتبادر المعنى الحقيقي من اللفظ من غير أن يشاركه غيره التبادر عند الإطلاق، وهذا بمجرّده يمنع من إرادة غير الحقيقي بذلك اللفظ المفرد مع الحقيقي (صد، أمل، ١٨، ٢٣)

جمع بين عبادتين

- الجمع بين عبادتين: وحاصله: إمّا أن يكون في الوسائل، أو في المقاصد. فإن كان في الوسائل فإنّ الكل صحيح: قالوا لو اغتسل الجنب يوم الجمعة للجمعة ولرفع الجنابة ارتفعت جنابته وحصل له ثواب غسل الجمعة. وإن كان في المقاصد، فإمّا أن ينوي فرضين أو نفلين، أو فرضًا ونفلًا (نج، نظر، ٣٩، ٤)

جمع بين مختلفات

- التفريق بين الصُّوَر . . . في الأحكام إما لعدم صلاحية ما وقع جامعًا، أو لمعارض له في الأصل أو الفرع، وأما الجمع بين المختلفات فإنما كان لاشتراكهما في معنى جامع صالح للتعليل، أو لاختصاص كل صورة بعلة صالحة للتعليل؛ فإنه لا مانع عند اختلاف الصور وإن اتّحد نوع الحكم أن يعلّل بعلل مختلفة (جو، علم٢، ٧٥، ١٨)

جمع التكسير

- جمع التكسير: وهو الذي لا يسلم فيه بناء الواحد (غز، من، ١٤١، ٣)
- جمع التكسير: وهو الذي ينكسر فيه بناء الواحد، بزيادة حرف كقولك: "رَجُلٌ وَرِجَالٌ"، أو نقصان كقولك: "كِتابٌ وكُتُبٌ"، أو تبديل حركة كقولك: "أَسَدٌ وأُسْدٌ" (غز، من، ١٤٢، ١)
- جمع التكسير على وزن الأفعال كالأثواب، أو الأفْعِلَة، كالأرغفة، أو الأفْعُلْ كالأكْلُبْ، أو الفِعْلة كالصبية، فهي للتقليل، وما عداه للتكثير (غز، من، ١٤٢، ٥)
- جمع سلامة وهو للتقليل للعشرة فما دونها، وجمع تكسير، وهو نوعان: ما هو للقلّة، وهي أربع صيغ: أفعال وأفعُلٌ وأَفْعِلَة وفِعْلَة، والباقي للتكثير. إذا عرف هذا فقد استشكل كيف يجتمع العموم مع جمع القلّة، والأول يستغرق الأفراد، والثاني لا يستغرق العشرة (زر، بحر٣، ٨٩، ٢٤)

جمع الذكور

- جمع الذكور: كقولك "مُسْلِمٌ ومُسْلِمونَ"، والأصل فيه زيادة الواو والنون، وزيادة الياء والنون (غز، من، ١٤١، ٥)

جمع السلامة

- جمع السلامة: وهو ما يسلم فيه بناء الواحد (غز، من، ١٤١، ٢)
- جمع السلامة في اللسان للتقليل، وهو العشرة فما دونه (غز، من، ١٤٢، ٤)

- جمع سلامة وهو للتقليل للعشرة فما دونها، وجمع تكسير، وهو نوعان: ما هو للقلّة، وهي أربع صيغ: أفعال وأفعُلٌ وأَفْعِلَة وفِعْلَة، والباقي للتكثير. إذا عرف هذا فقد استشكل كيف يجتمع العموم مع جمع القلّة، والأول يستغرق الأفراد، والثاني لا يستغرق العشرة (زر، بحر٣، ٨٩، ٢٣)

جمع عام

- الجمع العام فإنّه عبارة عن مفهوم يتناول جميع المراتب تناول الكلّي لجزئياته ولا استحالة في اندراج الجزئيات الغير المتناهية تحت كل واحد وإنّما المستحيل تناول الكل لأجزاء غير متناهية وتناول المرتبة الواحدة لجميع المراتب من هذا القبيل، وفيه نظر لأنّ المراد بالمرتبة المستغرقة مفهوم الجمع العام ومعناه أنّ رجالًا كما يصدق على ثلاثة وأربعة يصدق على جميع الرجال (تف، نهي٢، ١٠٥، ٢٠)

جمع عرفي

- الجمع العرفي يخرج الدليلان عن التعارض. والوجه في ذلك أنه إنما نحكم بالتساقط أو التخيير أو الرجوع إلى العلاجات السندية حيث تكون هناك حيرة في الأخذ بهما معًا. وفي موارد الجمع العرفي لا حيرة ولا تردّد. وبعبارة أخرى، أنه لما كان التعبّد بالمتنافيين مستحيلًا، فلا بدّ من العلاج إما بطرحهما أو بالتخيير بينهما أو بالرجوع إلى المرجّحات السندية وغيرها، وإما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفي المقبول فإن التعبّد بهما معًا يكون تعبّدًا بالمتلائمين، فلا استحالة فيه ولا محذور حتى نحتاج إلى العلاج. ويتّضح من ذلك أنه في موارد الجمع لا تعارض، وفي موارد التعارض لا جمع (مظ، مصف٢، ٢٠٥، ٧)

جمع القلة المنكر

- جمع القلة المنكر ليس بعام لظهوره في العشرة فما دونها وأما جمع الكثرة المنكر فذهب جمهور المحقّقين إلى أنه ليس بعام وخالف في ذلك الجبائي وبعض الحنفية وابن حزم وحكاه ابن برهان عن المعتزلة واختاره البزدوي وابن الساعاتي، وهو أحد وجهي الشافعية كما حكاه الشيخ أبو حامد الأسفرائني والشيخ أبو إسحق الشيرازي (شو، فح، ١١٥، ٢٥)

جمع القلة النكرة

- جمع القلّة النكرة ليس بعام لظهوره في العشرة فما دونها (أم، قرر١، ١٨٩، ١٣)

جمع الكثرة

- جمع القلة المنكر ليس بعام لظهوره في العشرة فما دونها وأما جمع الكثرة المنكر فذهب جمهور المحقّقين إلى أنه ليس بعام وخالف في ذلك الجبائي وبعض الحنفية وابن حزم وحكاه ابن برهان عن المعتزلة واختاره البزدوي وابن الساعاتي، وهو أحد وجهي الشافعية كما حكاه الشيخ أبو حامد الأسفرائني والشيخ أبو إسحق الشيرازي (شو، فح، ١١٥، ٢٦)

جمع مضاف إلى المعرفة

- الجمع المضاف إلى المعرفة يفيد العموم نحو أجزاء العشرة وأعضاء زيد وأيام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع، ولقائل أن يقول سلّمنا أنّ

الإضافة إلى العام نحو أجزاء العشرة تفيد العموم لكن لا نسلّم أنّ الإضافة إلى الخاص تفيده نحو أعضاء زيد وإنّما قيد الجمع بالمعرّف لأنّ الجمع المنكر مختلف فيه (مل، مرق١، ٣٦٧، ١)

جمع معرف بالإضافة

- الجمع المعرَّف بالإضافة كهو باللام والكناية يتبع المكنّى في العموم (رم، تحص١، ٣٥٤، ١٣)

جمع معرّف باللام

- الجمع المعرّف باللام للعهد إن كان. وإلا فللعموم خلافًا للواقفية وأبي هاشم (رم، تحص١، ٣٥٣، ٢)

جمع منكر

- "الجمعُ المنكَّر" يُحملُ - عندنا على أقلِّ الجمعِ - وهو الثلاثةُ -: خلافًا للجبّائي؛ فإنّهُ قالَ: يحملُ على الاستغراقِ. لنا: أنّ لفظ "رجالٍ" يمكنُ نعتُهُ بأيِّ جمعٍ شئنا فيقالُ: "رجالٌ ثلاثةٌ، وأربعةٌ، وخمسةٌ"؛ فمفهوم قولِكَ: "رجالٌ" يمكن جعلُهُ موردَ التقسيمِ لهذِهِ الأقسامِ (رز، مح١، ٦١٤، ٢)

- الجمع المنكر ليس بعام، لنا القطع بأنْ رجالًا في الجموع كرجل في الوحدان ولو قال له عندي عبيد صحّ تفسيره بأقل الجمع، قالوا صحّ إطلاقه على كلّ جمع فحمله على الجميع حمل على جميع حقائقه، وردّ بنحو رجل وأنه إنما يصحّ على البدل، قالوا لو لم يكن للعموم لكان مختصًا بالبعض ردّ برجل وأنه موضوع للجمع المشترك (حا، تلو٢، ١٠٤، ١١)

- الجمع المنكر كرجال، فإنّه يدلّ على مسمّيات وهي آحاده باعتبار أمر اشتركت، وهو مفهوم رجل مطلقًا لعدم العهد، وليس بعام عند من يشترط الاستغراق (با، يسر١، ١٩٢، ٩)

- ليس الجمع المنكر عامًّا ... (خلافًا لطائفة من الحنفية) منهم فخر الإسلام وعامّة الأصوليين على أن جمع القلّة النكرة ليس بعامّ لظهوره في العشرة فما دونها، وإنّما اختلفوا في جمع الكثرة النكرة، فقول فخر الإسلام: أما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع يخالف قول العامّة (با، يسر١، ٢٠٥، ١٠)

جمع منكر لا يفيد العموم

- الجمعُ المنكر لا يفيد العموم؛ لأنَّهُ يُوصَفُ بالأقلّ؛ نحو: جاءني رجالٌ ثلاثة وأربعة وخمسة؛ والمفهومُ قابلٌ للتقسيم إلى هذه المراتب، وموردُ التقسيم مغايرٌ لأقسامه وغيرُ مستلزم لها (ح، مبا، ١٣٠، ٢)

جمعة

- أحكام يوم الجمعة اختصّ بأحكام: لزوم صلاة الجمعة واشتراط الجماعة لها، وكونها ثلاثة سوى الإمام والخطبة لها، وكونها قبلها شرط، وقراءة السورة المخصوصة، وتحريم السفر قبلها بشرطه واستنان الغسل لها والطيب، ولبس الأحسن، وتقليم الأظفار وحلق الشعر، ولكن بعدها أفضل، والبخور في المسجد والتبكير لها، والاشتغال بالعبادة إلى خروج الخطيب (نج، نظر، ٤٤٠، ٢١)

- الجمعة فرض والعيد واجب، وقتها وقت الظهر ووقته بعد طلوع الشمس إلى زوالها، وشرطها

الخطبة وكونها قبلها بخلافه فيهما، وأن لا تتعدّد في مصر على مرجوح بخلافه، ويستحبّ في عيد الفطر أن يطعم قبل خروجه إلى المصلّى بخلافها (نج، نظر، ٤٤٤، ٦)

جمل متعاقبة بواو

- الجُمَلُ المتعاقِبةُ بالواو، إذا تعقَّبها الاستثناءُ رجع إلى جميعِها عندَ أصحابِ الشافعيّ، رضيَ اللهُ عنهُ، وإلى الجملةِ الأخيرةِ عند أصحابِ أبي حنيفة (أمد، حكم٢، ٤٣٨، ٣)

جملة

- المركّب جملة وغير جملة، فالجملة ما وضع لإفادة نسبة ولا يتأتّى إلا في اسمين أو في فعل وإسم ولا يرد حيوان ناطق وكاتب في زيد كاتب لأنها لم توضع لإفادة نسبة وغير الجملة بخلافه ويسمّى مفردًا (حا، تلو١، ١٢٥، ٢)

جملة إنشائية

- تبادر ترتّب التالي على المقدّم عنها (الجملة الشرطية)، فإنها تدلّ على أن المقدّم وضع فيها موضع الفرض والتقدير، وعلى تقدير حصوله فالتالي حاصل عنده تبعًا أي يتلوه في الحصول. أو فقل أن المتبادر منها لأبدية الجزاء عند فرض حصول الشرط. وهذا لا يمكن أن ينكره إلا مكابر أو غافل فإن هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطية التي لا مفاد لها غيره. ومن هنا سمّوا الجزء الأول منها شرطًا ومقدّمًا، وسمّوا الجزء الثاني جزاءًا وتاليًا. فإذا كانت جملة إنشائية أي أن التالي متضمّن لإنشاء حكم تكليفي أو وضعي، فإنها تدلّ على تعليق الحكم على الشرط، فتدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلّق عليه الحكم. وإذا كانت جملة خبرية أي أن التالي متضمّن لحكاية خبر، فإنها تدلّ على تعليق حكايته على المقدّم، سواء كان المحكي عنه خارجًا وفي الواقع مترتّبًا على المقدّم فتتطابق الحكاية عليه بأن كان العكس كقولنا: إن كان النهار موجودًا فالشمس طالعة، أو كان لا ترتّب بينهما كالمتضاعفين في مثل قولنا: إن كان خالد ابنًا لزيد فزيد أبوه (مظ، مصف١، ١٠٧، ٥)

جملة خبرية

- تبادر ترتّب التالي على المقدّم عنها (الجملة الشرطية)، فإنها تدلّ على أن المقدّم وضع فيها موضع الفرض والتقدير، وعلى تقدير حصوله فالتالي حاصل عنده تبعًا أي يتلوه في الحصول. أو فقل أن المتبادر منها لأبدية الجزاء عند فرض حصول الشرط. وهذا لا يمكن أن ينكره إلا مكابر أو غافل فإن هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطية التي لا مفاد لها غيره. ومن هنا سمّوا الجزء الأول منها شرطًا ومقدّمًا، وسمّوا الجزء الثاني جزاءًا وتاليًا. فإذا كانت جملة إنشائية أي أن التالي متضمّن لإنشاء حكم تكليفي أو وضعي، فإنها تدلّ على تعليق الحكم على الشرط، فتدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلّق عليه الحكم. وإذا كانت جملة خبرية أي أن التالي متضمّن لحكاية خبر، فإنها تدلّ على تعليق حكايته على المقدّم، سواء كان المحكي عنه خارجًا وفي الواقع مترتّبًا على المقدّم فتتطابق الحكاية مع المحكي عنه، كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو مترتّب

عليه بأن كان العكس كقولنا: إن كان النهار موجودًا فالشمس طالعة، أو كان لا ترتّب بينهما كالمتضاعفين في مثل قولنا: إن كان خالد ابنًا لزيد فزيد أبوه (مظ، مصف١، ١٠٧، ٨)

جملة شرطية

- الجملة الشرطية يدلّ منطوقها - بالوضع - على تعليق التالي فيها على المقدّم الواقع موقع الفرض والتقدير. وهي على نحوين: ١- أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم، أي أن المقدّم هو نفس موضوع الحكم، حيث يكون الحكم في التالي منوطًا بالشرط في المقدّم على وجه لا يعقل فرض الحكم بدونه، ... وقد اتّفق الأصوليون على أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية، لأن انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، فلا معنى للحكم بانتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدّم إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع. ولا حكم حينئذٍ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم... ٢- ألا تكون مسوقة لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم في التالي منوطًا بالشرط على وجه يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: "إن أحسن صديقك فأحسن إليه"، فإن فرض الإحسان إلى الصديق لا يتوقّف عقلًا على فرض صدور الإحسان منه، فإنه يمكن الإحسان إليه أحسن أو لم يحسن (مظ، مصف١، ١٠٤، ١٥)

- دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقّف على دلالتها - بالوضع أو بالإطلاق - على أمور ثلاثة مترتّبة: ١- دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدّم والتالي. ٢- دلالتها - زيادة على الارتباط والملازمة - على أن التالي معلّق على المقدّم ومترتّب عليه وتابع له، فيكون المقدّم سببًا للتالي. والمقصود من السبب هنا هو كل ما يترتّب عليه الشيء وإن كان شرطًا ونحوه، فيكون أعمّ من السبب المصطلح في فن المعقول. ٣- دلالتها - زيادة على ما تقدّم - على انحصار السببية في المقدّم، بمعنى أنه لا سبب بديل له يترتّب عليه التالي (مظ، مصف١، ١٠٥، ٢١)

- تبادر ترتّب التالي على المقدّم عنها (الجملة الشرطية)، فإنها تدلّ على أن المقدّم وضع فيها موضع الفرض والتقدير، وعلى تقدير حصوله فالتالي حاصل عنده تبعًا أي يتلوه في الحصول. أو فقل أن المتبادر منها لأبدية الجزاء عند فرض حصول الشرط. وهذا لا يمكن أن ينكره إلا مكابر أو غافل فإن هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطية التي لا مفاد لها غيره. ومن هنا سمّوا الجزء الأول منها شرطًا ومقدّمًا، وسمّوا الجزء الثاني جزاءًا وتاليًا. فإذا كانت جملة إنشائية أي أن التالي متضمّن لإنشاء حكم تكليفي أو وضعي، فإنها تدلّ على تعليق الحكم على الشرط، فتدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلّق عليه الحكم. وإذا كانت جملة خبرية أي أن التالي متضمّن لحكاية خبر، فإنها تدلّ على تعليق حكايته على المقدّم، سواء كان المحكي عنه خارجًا وفي الواقع مترتّبًا على المقدّم فتتطابق الحكاية مع المحكي عنه، كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو مترتّب عليه بأن كان العكس كقولنا: إن كان النهار موجودًا فالشمس طالعة، أو كان لا ترتّب بينهما كالمتضاعفين في مثل قولنا: إن كان

خالد ابنًا لزيد فزيد أبوه (مظ، مصف١، ١٠٦، ٢٣)

جملة مفيدة

- الجملة المفيدة إن تركّبت من جملتين فهي الشرطية نحو: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود" وإلا فهي الإسمية نحو: "زيد قائم" أو الفعلية نحو: "قام زيد" (رم، تحص١، ١٩٣، ١٤)

جموع القلّة

- جموعُ القلّةِ، كالأفعُلِ، والأفعالِ، والأفعلة والفَعَلَة (رز، مح١، ٥٣٩، ٦)

جميع

- لفظ الكل والجميع إذا دخلا على العموم، فإنما يؤكدان به ما قد حصل واستقرّ من المعنى ولا يوجبان زيادة حكم على ما تضمنه العموم (العاري) من التأكيد، وإنما يؤكّد بلفظ الكل والجميع كما يؤكّد بالتكرار، وليس يفيد التكرار زيادة حكم على ما حصل بالعموم. كقول الله ﴿أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ، ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰٓ﴾ (القيامة: ٣٤- ٣٥). والثاني تأكيد في تقرير المعنى الحاصل بدءًا (جص، فص١، ١٢١، ١١)

- قيل: إن فائدة دخول حرف الكل والجميع إنه يمنع التخصيص وينفي أن يكون هناك دليل عليه (جص، فص١، ١٢٤، ١)

- كلمة الجميع بمنزلة كلمة كل في أنها توجب الإحاطة ولكن على وجه الاجتماع لا على وجه الإفراد (سر، صوس١، ١٥٨، ١٣)

- اختلفَ الناسُ في صيغةِ "كلٍّ"، و"جميعٍ"، و"أيٍّ"، و"ما"، و"مَنْ" في المجازاةِ، والاستفهام. فذهبت المعتزلةُ، وجماعةٌ من الفقهاءِ: إلَى أنَّها للعموم فقط؛ وهو المختار. وأنكرت الواقفيّةُ ذلكَ (رز، مح١، ٥٢٣، ٢)

- صيغة "الكل" و"الجميع" تفيدان الاستغراق (رز، مح١، ٥٥٥، ٢)

- كلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد فصارت بهذا المعنى مخالفة لكلمة: كلّ ومَنْ، وذلك لأنّ كلمة كلّ للإحاطة على سبيل الإفراد وكلمة مَنْ توجب العموم من غير تعرّض لصفة الاجتماع والانفراد، وكلمة الجميع تتعرّض لصفة الاجتماع، فصارت مخالفة لهما (نس، كشف١، ١٨٤، ١)

- جميع وما يتصرّف منها كأجمع وأجمعون، وهي مثل "كل" إذا أضيفت، ولا تضاف إلّا إلى معرفة، وتكون لإحاطة الأجزاء؛ لكن يفترقان من جهة أنّ دلالة "كل" على كل فرد بطريق النصوصيّة، بخلاف "جميع". وفرّق الحنفية بينهما بأنّ "كلًا" تعمّ الأشياء على سبيل الانفراد، و"جميعًا" تعمّها على سبيل الإجتماع (زر، بحر٣، ٧١، ٣)

- صيغ العموم (كل) . . . في مبحث الحروف، (والذي والتي) نحو أكرم الذي يأتيك والتي تأتيك أي كل آتٍ وآتية لك، (وأي وما) الشرطيتان والاستفهاميتان والموصولتان . . . ثم أطلقتا للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك كأيّ الواقعة صفة لنكرة أو حالًا وما الواقعة نكرة موصوفة أو تعجبية، (ومتى) للزمان المبهم استفهامية أو شرطية نحو متى تجئني متى جئتني أكرمتك، (وأين وحيثما) للمكان شرطيتين نحو أين أو حيثما كنت آتك وتزيد أين بالاستفهام نحو أين كنت، (ونحوها) مما يدلّ على العموم

لغة كجميع ولا يضاف إلّا إلى معرفة وكجمع الذي والتي وكمن الاستفهامية والشرطية والموصولة ... وأما عدم عمومها وعموم أيّ الموصولة في نحو مررت بمن أو بأيّهم قام فلقيام قرينة الخصوص، واستشكل عموم من وما بقول الفقهاء لو قال من دخل داري فله درهم فدخلها مرّة بعد أخرى لا يتكرّر الاستحقاق. وأجيب بأنّ العموم في الأشخاص لا في الأفعال إلّا أن تقتضي الصيغة التكرار نحو كلما أو يحكم به قياسًا لكون الشرط علّة نحو من عمل صالحًا فلنفسه (نص، لب، ٧١، ٣)

- صيغة كل وجميع يفيدان الاستغراق ويدلّ على ذلك أنك إذا قلت جاءني كل عالم في البلد أو جميع علماء البلد فإنه يناقضه قولك ما جاءني كل عالم في البلد وما جاءني جميع علماء البلد ولذلك يستعمل كل واحد من هذين الكلامين في تكذيب الآخر، والتناقض لا يتحقّق إلّا إذا أفاد الكل الاستغراق لأن النفي عن الكل لا يناقض الثبوت في البعض وأيضًا صيغة الكل والجميع مقابلة لصيغة البعض ولولا أن صيغتهما غير محتملة للبعض لم تكن مقابلة، وأيضًا إذا قال القائل ضربت كل من في الدار أو ضربت جميع من في الدار سبق إلى الفهم الاستغراق. ولو كانت صيغة الكل أو الجميع مشتركة بين الكل والبعض لما كان كذلك لأن اللفظ المشترك لما كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية امتنع أن تكون مبادرة الفهم إلى أحدهما أقوى منها إلى الآخر (شو، فح، ١١٠، ١٤)

- جميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد، فإذا قال: جميع من دخل هذا الحصن أولًا فله درهم فدخله عشرة سوية فلهم درهم واحد، بخلاف ما لو قال: كل من دخل، حيث يجب لكل واحد درهم (سو، حصل، ٩٨، ١)

جنابة
- "الجنابة" دالة على معنى البعد. ومنه قوله تعالى ﴿وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ﴾ (النساء: ٣٦) وعن الشافعي أنه قال: إنما سمي "جُنبًا" من المخالطة. ومن كلام العرب: أجنبَ الرجل، إذا خالط امرأته. قال بعضهم: وكأن هذا ضدّ للمعنى الأول، كأنه من القرب منها. وهذا لا يلزم. فإن مخالطتها مؤدّية إلى الجنابة التي معناها البعد (دق، عمد١، ١٢٧، ١١)

جنازة
- الجَنازة والجِنازة - بالفتح والكسر - بمعنى واحد. ويقال: بالفتح هو الميت. والكسر: النعش، الأعلى للأعلى، والأسفل للأسفل (دق، عمد١، ٣٧٠، ٢)

جنس
- (الإسم) إما أن يكون ذاتيًّا للمشتركات فيهِ، أو عَرَضيًّا. فإن كان ذاتيًّا، فالمشتركات فيهِ إما أن تكون مختلفة بالذوات، أو بالعَرَض: فإن كان الأول، فإما أن يُقال عليها في جواب "ما هي"، فهو الجنس، أو لا يقال كذلك، فهو ذاتي مشترك إما جنس جنس، أو فصل جنس. وإن كانت مختلفة بالعَرَض، فإما أن يُقال عليها في جواب "ما" أو لا. والأوّلُ هو النوع، والثاني هو فصلُ النوع. وإن كان عَرَضيًّا، فإن كانت المشتركات مختلفة بالذوات، فهو العرض العامّ، وإلّا، فهو الخاصة (أمد، حكم١، ٢٢، ٨)

- الجنس ما اشتمل على مختلف بالحقيقة وكل من المختلف النوع، ويطلق النوع على ذي آحاد متّفقة الحقيقة، فالجنس الوسط نوع بالأول لا الثاني والبسائط بالعكس (حا، تلو١، ٧٦، ٩)

- المُفْرَدُ إمّا أنْ لا يَستقِلّ بمَعْناهُ وهوَ الحَرفُ. أوْ يَستقِل، وهُو فعْلُ إنْ دلَّ بهيئتِهِ على أحدِ الأزْمنةِ الثَّلاثةِ، وإلّا فاسمٌ كلّيٌّ إنْ اشترَكَ معْناه، مُتواطئ إن اسْتوى، ومشكّك إن تفاوَت، وجِنْس إنْ دلّ على ذات غيْرِ معيَّنة كالْفَرسِ، ومُشتقّ إنْ دلَّ على ذِي صِفة معيَّنةٍ كالفارِس، وجُزْئيٌّ إنْ لمْ يَشترِكْ، وعَلَم إنْ استقلَّ، ومضمرٌ إنْ لَم يَستقلّ (اس، مهس١، ٢٤٥، ٢)

- الجنس يدلّ على الكثرة تضمّنًا بمعنى أنّه مفهوم كلّي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى أنّ الكثرة جزء مفهومه (تف، وضح١، ٥٣، ٢٦)

- تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سمّيناه المناسب الغريب (تف، وضح٢، ٧٢، ٢٣)

- اختلفوا أنّ الفصل هل هو علّة لوجود الجنس؟ فقال ابن سينا وغيره: نعم لاستحالة وجود جنس مجرّد عن الفصول، كالحيوانية المطلقة. وخالفهم الإمام الرازي، لأنّ الماهية المركّبة من ذات وصفة أخصّ منها، كالحيوان الكاتب يكون الذات جنسها، والصفة فصلها مع امتناع كون الصفة علّة للذات لتأخّرها عنها؛ وهذا يعكّر عليه أنّ تلك الماهية اعتبارية والكلام في الماهيات الحقيقية (زر، بحر١، ١٠٠، ٦)

- الفصل الواحد بالنسبة إلى النوع الواحد لا يكون جنسًا له باعتبار آخر، كما ظنّ جماعة أنّ الناطق بالنسبة إلى أنواع الحيوان فصل للإنسان، وإلى المَلَك جنس له، والحيوان بالعكس. وذلك لأنّ الفصل له كان جنسًا، لكان معلولًا للجنس المعلول له، فيكون المعلول علّة لعلّته، وهو ممتنع (زر، بحر١، ١٠٠، ١٥)

- الفصل لا يقارن إلّا جنسًا واحدًا فإنّه لو قارن جنسين في مرتبة واحدة حتى يلتئم من الفصل وأحد الجنسين ماهية، ومنه ومن الآخر أخرى، لامتناع أن يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة يلزم تخلّف المعلول عن العلّة ضرورة وجود الفصل في كل واحد من الماهيتين، وعدم جنس ما لزمها في الأخرى (زر، بحر١، ١٠٠، ١٧)

- المقول في جواب ما هو إنّما هو الأول (تمام الماهية)، لأنّه سؤال عمّا به هوية الشيء وهو تمام الماهية، وأما الكلّي الذي هو جزء الماهية فهو المسمّى بالذاتي على رأي الأكثرين، فتمام المشترك هو الجنس، وتمام التمييز هو الفصل. وأما الخارج فإن اختصّ بنوع واحد لا يوجد في غيره فهو الخاصة، وإن لم يختصّ فهو العرض العام (زر، بحر٢، ٥٤، ٩)

- الجنس في تعريفه قول كلّي لا يتحقّق خارجًا إلّا ضمن أداة، وهو أي الجنس نفسه ذو الصيغ ويصدق على الكلّي (أم، قرر١، ٢٥٦، ٢١)

- الجنس يتقوّم بالفصل بناء على العلّة لكن لا نسلّم وجوب ارتفاع الجنس بارتفاع فصل معيّن وإنّما هو على تقدير التقوّم بفصل معيّن دون غيره (بد، بدخ١، ١٤٧، ٤)

- الجنس عندهم كلّي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس (عا، نسم، ١٢، ١١)

- النوع كلّي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمرو فإن الفقهاء لما كان نظرهم في

الأحكام جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في الأحكام جنسًا خاصًّا كإنسان فإنه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى أن من اشترى عبدًا وظهر أنه أمة أو عكسه لم ينعقد البيع، وجعلوا المشتمل على كثيرين متّفقين في الحكم نوعًا خاصًّا كرجل (عا، نسم، ١٢، ١٥)

جنس عالٍ لحكم خاص

- الجنسُ العالي للحكم الخاصّ، فكونهُ حكمًا، وأخصُّ منهُ كونهُ وجوبًا أو تحريمًا أو غيرَ ذلك من الأحكام. وأخصُّ من الوجوب العبادةُ وغيرُ العبادةِ. وأخصُّ من العبادةِ الصلاة، وغيرُ الصلاةِ، وأخصُّ من الصلاةِ الفرض والنفل (أمد، حكم٣، ٤٠٩، ١٤)

جنس عالٍ لوصف خاص

- الجنس العالي للوصفِ الخاصّ فكونهُ وصفًا تُناطُ الأحكام بهِ؛ وأخصُّ منهُ كونهُ مُناسبًا بحيث يخرجُ منهُ الشبهيّ، وأخصُّ منهُ المصلحةُ الضروريَّةُ، وأخصُّ منهُ حِفظُ النفس والعقلِ (أمد، حكم٣، ٤٠٩، ١٨)

جنس واحد

- إذا اجتمع أمران من جنس واحد ولم يختلف مقصودهما دخل أحدهما في الآخر غالبًا. فمن فروعها: إذا اجتمع حدث وجنابة، أو جنابة وحيض كفى الغسلُ الواحد (نج، نظر، ١٤٧، ٢)

جهات التخصيص

- جهات التخصيص راجعة إلى الصفة فإنّ المحدود والمعدود موصوفان بعددهما وحدّهما والمخصّص بالكون في زمان ومكان موصوف بالاستقرار فيهما (تف، نهي٢، ١٧٤، ٣٢)

جهاد

- الجهاد حسنٌ بواسطة دفع شرّ الكفرة وإعلاء كلمة الحق (شش، ششا، ١٤٦، ٧)
- الجهاد وضدّه النكول (كل، كف١، ٢٢، ١٠)
- الجهاد على أربع شعب: على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصدق في المواطن وشنآن الفاسقين (كل، كف٢، ٥١، ٧)
- سأله صلى الله عليه وسلم رجل: ما الإسلام؟ فقال: "أن يسلم قلبك لله، وأن يسلم المسلمون من لسانك ويدك" قال: فأي الإسلام أفضل؟ قال: "الإيمان" قال وما الإيمان؟ قال: "تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت" قال: فأي الإيمان أفضل؟ قال: "الهجرة" قال: وما الهجرة؟ قال: "أن تهجر السوء" قال: فأي الهجرة أفضل؟ قال: "الجهاد" قال: وما الجهاد؟ قال: "أن تقاتل الكفار إذا لقيتهم" قال: فأي الجهاد أفضل؟ قال: "من عقر جواده وأهريق دمه، ثم عملان هما أفضل الأعمال إلا من عمل بمثلهما، حجة مبرورة أو عمرة" ذكره أحمد (جو، علم٤، ٣١١، ١٠)
- الجهاد، فمن أعظم العبادات، فلا بدّ له من خلوص النيّة (نج، نظر، ١٧، ١٦)

جهالة

- (الجهالة): إسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثانٍ له، قال عنها أهل اللغة: "الجهالة: أن تفعل فعلًا بغير العلم" ثم هم فسّروا الجهل بأنه المقابل للعلم، عبّروا عنه تارة بتقابل التضادّ وأخرى بتقابل النقيض، وإن كان الأصحّ في

التعبير العلمي أنه من تقابل العدم والملكة. (مظ، مصف٢، ٦٧، ١٨)

جهة العلم

- جِهَةُ العِلم الخَبَرُ في الكتاب أو السنة، أو الإجماعُ أو القياسُ (شف، رس، ٣٩، ١٢)
- لَيْسَ لأحدٍ أبدًا أن يقولَ في شيءٍ: حلٌّ وَلاَ حَرُمَ -: إلَّا مِنْ جهةِ العِلْم (شف، رس، ٣٩، ١٢)

جهد

- الجُهد - بضم الجيم - الطاقة والقوة، تقول: هذا جُهدي، أي طاقتي وقوتي، والجَهد - بفتح الجيم - سوء الحال وضيقها، تقول: القوم في جهد، أي في سوء حال (حز، حكا٨، ١٣٣، ١٠)

جهل

- العلم وضدّه الجهل (كل، كف١، ٢١، ١٦)
- الجهل - مغيب حقيقة العلم عن النفس (حز، حكا١، ٤٦، ١)
- الجهل: اعتقادُ المعتقد على ما ليسَ به (بج، حكف١، ٤٦، ٦)
- الجهل تصوّر المعلوم على خلاف ما هو به (شي، جا، ٣، ٦)
- الجهل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به. واعتُرض عليه بأنه يستلزم كون المعدوم شيئًا إذ الجهل يتحقّق بالمعدوم كما يتحقّق بالموجود أو كون المعدوم المجهول غير داخل في الحدّ وكلاهما فاسِد، وقيل: هو صِفة تضادّ العلم عند احتماله وتصوّره واحترز به عن الأشياء التي لا علم لها فإنها لا توصف بالجهل لعدم تصوّر العلم فيها (بخ، بزد٤، ٥٣٤، ٥)
- الجهل إنتفاء العلم بالقصود أي ما من شأنه أن يقصد ليعلم بأن لم يدرك أصلًا (سب، عطر١، ٢١١، ٦)
- الجهل فحقيقته عدم العلم عمّا من شأنه العلم؛ فإن قارن اعتقاد النقيض فهو مركّب، وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به وإلّا فبسيط، وهو المراد بعدم الشعور (نج، نظر، ٣٦١، ١١)
- الجهل يُطلق ويراد به عدم العلم عمّا من شأنه أن يعلم. ويسمّى بسيطًا، وقيل: لا يطلق عليه جهل (زر، بحر١، ٧١، ٢٠)
- (الجهل) يطلق ويُراد به الاعتقاد الباطل، ويُسمّى مركّبًا. وقال الآمدي: اعتقاد المعتقِد على خلاف ما هو عليه في نفس الأمر. ونقض بالنظر المطابق عكسًا، فإنّ الناظر ما لم يكن عالمًا أو ظانًّا فهو جاهل، لكونه ضدًّا لهما عنده فيكون الناظر إذن جاهلًا مع أنّ اعتقاده مطابق. وهو بالمعنى الأول عدميّ يقابل العلم تقابل العدم والملكة. وبالثاني وجوديّ يقابل العلم تقابل الضدّين؛ والثاني يقال فيه: أخطأ وغلط، ومخاطبته مخاطبة عناد ومخاطبة الأول مخاطبة تعليم (زر، بحر١، ٧٢، ٣)
- اختلف في الجهل، فقيل: هو عدم العلم وهو بعيد. وقيل: تصوّر المعلوم بخلاف ما هو به. وقيل: اعتقاد المعلوم على خلاف ما هو عليه. انتهى. وقال ابن السَّمْعاني في "القواطع": الجهل اعتقاد المعلوم على خلاف ما هو به، ولا بأس بالاعتقاد في حدّ الجهل. وهذا تعريف للمركّب فقط، إذ البسيط لا اعتقاد فيه البتّة، فكأنه ليس بجهل عنده (زر، بحر١، ٧٢، ١٥)

- الجهل والظنّ والشكّ أضداد العلم عندنا. وذهب أكثر المعتزلة إلى أنّ الجهل مماثل للعلم. وأجمعوا على أنّ اعتقاد المقلّد للشيء على ما هو عليه مثل العلم (زر، بحر١، ٨١، ١٨)

- الجهل انتفاء العلم بالمقصود في الأصحّ أي بما من شأنه أن يقصد ليعلم بأن لم يدرك ويسمّى الجهل البسيط أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع ويسمّى الجهل المركّب لتركّبه من جهلين: جهل المدرك بما في الواقع وجهله بأنه جاهل به. كاعتقاد الفلسفي أن العالم قديم، وقيل الجهل إدراك العلوم على خلاف هيئته فالجهل البسيط على الأول ليس جهلًا على هذا واستغنى بانتفاء العلم عن التقييد في قول بعضهم عدم العلم عما من شأنه العلم لإخراج الجماد والبهيمة عن الاتّصاف بالجهل، لأن انتفاء العلم إنما يقال فيما من شأنه العلم بخلاف عدم العلم (نص، لب، ٢٢، ٣٢)

- الجهل عدم العلم عمّا من شأنه، فإن قارن اعتقاد النقيض فمركّب، وإلّا فبسيط. ولا يخفى عليك أنّ الجهل المركّب على هذا أعمّ من الخطأ المذكور في باب الاجتهاد لجواز أن يكون في غير المجتهد: اللهمّ إلّا أن يراد بالخطأ في هذا التقسيم ما هو أعمّ من خطأ المجتهد (با، يسر٤، ٢١١، ١٠)

- جهل لا يصلح لأن يكون (عذرًا) لصاحبه في عدم المؤاخذة ولا شبهة يترتّب عليها درء حدّ ونحو (با، يسر٤، ٢١١، ١٣)

- (الجهل) أنواع أربعة جهل لا يصلح عذرًا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرًا (عا، نسم، ١٧٨، ١١)

جهل بسيط

- الجهل انتفاء العلم بالمقصود في الأصحّ أي بما من شأنه أن يقصد ليعلم بأن لم يدرك ويسمّى الجهل البسيط أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع ويسمّى الجهل المركّب لتركّبه من جهلين: جهل المدرك بما في الواقع وجهله بأنه جاهل به. كاعتقاد الفلسفي أن العالم قديم، وقيل الجهل إدراك العلوم على خلاف هيئته فالجهل البسيط على الأول ليس جهلًا على هذا واستغنى بانتفاء العلم عن التقييد في قول بعضهم عدم العلم عما من شأنه العلم لإخراج الجماد والبهيمة عن الاتّصاف بالجهل، لأن انتفاء العلم إنما يقال فيما من شأنه العلم بخلاف عدم العلم (نص، لب، ٢٣، ١)

- الاعتقاد في الاصطلاح هو المعنى الموجب لمن اختصّ به كونه جازمًا بصورة مجرّدة أو بثبوت أمر أو نفيه وقيل هو الجزم بالشيء من دون سكون نفس ويقال على التصديق سواء كان جازمًا أو غير جازم مطابقًا أو غير مطابق ثابتًا أو غير ثابت فيندرج تحته الجهل المركّب لأنه حكم غير مطابق والتقليد لأنه جزم بثبوت أمر أو نفيه لمجرّد قول الغير، وأما الجهل البسيط فهو مقابل للعلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة لأنه عدم العلم والاعتقاد عمّا من شأنه أن يكون عالمًا أو معتقدًا (شو، فح، ٥، ١٦)

- الاعتقاد هو المعنى الموجب لمن اختصّ به كونه جازمًا بصورة مجرّدة أو بثبوت أمر أو نفيه وقيل هو الجزم بالشيء من دون سكون نفس ويقال على التصديق سواء كان جازمًا أو غير

جازم مطابقًا أو غير مطابق ثابتًا أو غير ثابت فيندرج تحته الجهل المركّب لأنه حكم غير مطابق والتقليد لأنه جزم بثبوت أمر أو نفيه بمجرّد قول الغير، وأما الجهل البسيط فهو مقابل للعلم والاعتقاد مقابلة العدم بالملكة لأنه عدم العلم والاعتقاد عمّا من شأنه أن يكون عالمًا أو معتقدًا (صد، أمل، ٦، ٥)

جهل الكافر

- جهل الكافر بالذّات أي ذات الله تعالى، وإنّما قيّد بالكافر لأنّ المؤمن لا يجهل بالذّات من حيث الوجود (والصفات) أي وجهله بالصفات المؤمن بها، وإنّما لا يصلح جهله بهما عذرًا ولا شبهة (لأنه) أي الكافر (مكابر) أي مترفّع عن الانقياد للحقّ والنظر في الآيات ومعاند لما يقتضيه العقل (لوضوح دليله) أي دليل ما جهل به من الذّات والصفات (حسًّا) أي دلالة حسّية، لكون ما يستدلّ به حسًّا أو وضوحًا حسًّا (من الحوادث المحيطة به) أي بالكافر أنفسًا وآفاقًا، بيان لدليله، فالمراد بالدليل ما يمكن بأن يوصل بالنظر إلى المطلوب (وعقلًا) أي دلالة عقلية لكون ما يستدلّ به أمرًا عقليًّا أو وضوحًا عقليًّا لتبادر مقدّماته واستلزامه إلى العقل (با، يسر٤، ٢١١، ١٥)

جهل مركّب

- الجهل انتفاء العلم بالمقصود في الأصحّ أي بما من شأنه أن يقصد ليعلم بأن لم يدرك ويسمّى الجهل البسيط أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع ويسمّى الجهل المركّب لتركّبه من جهلين: جهل المدرك بما في الواقع وجهله بأنه جاهل. به كاعتقاد الفلسفي أن العالم قديم، وقيل الجهل إدراك العلوم على خلاف هيئته فالجهل البسيط على الأول ليس جهلًا على هذا واستغنى بانتفاء العلم عن التقييد في قول بعضهم عدم العلم عما من شأنه العلم لإخراج الجماد والبهيمة عن الاتّصاف بالجهل، لأن انتفاء العلم إنما يقال فيما من شأنه العلم بخلاف عدم العلم (نص، لب، ٢٣، ٢)

- الجهل عدم العلم عمّا من شأنه، فإن قارن اعتقاد النقيض فمركّب، وإلّا فبسيط. ولا يخفى عليك أنّ الجهل المركّب على هذا أعمّ من الخطأ المذكور في باب الاجتهاد لجواز أن يكون في غير المجتهد: اللهمّ إلّا أن يراد بالخطأ في هذا التقسيم ما هو أعمّ من خطأ المجتهد (با، يسر٤، ٢١١، ١١)

جواب

- الجواب: فهو الخبر المضمّن بمعنى السؤال. فلا جواب إلّا خَبَرٌ، ومِن الخَبَرِ ما لا يكون إلّا جَوَابًا (جون، جهك، ٧٠، ١١)

- السؤال إما استفهام مجرّد، وهو الاستخبار عن المذهب أو العلّة، وإما استفهام عن الدلالة، أي التماس وجه دلالة البرهان ثم المطالبة بنفوذ الدليل وجريانه. وسبيل الجواب: هكذا اختار مجرّد، ثم الاعتلال، ثم طرد الدليل. ثم السائل في الابتداء إما أن يكون غير عالم بمذهب من يسأله أو يكون عالمًا به. ثم إما أن يعلم صحّته فسؤاله لا معنى له. وإما أن يعلم فسؤاله راجع إلى الدليل (زر، بحر٥، ٣٦٤، ٥)

جواز

- الجواز: في اللغة، هو الشكّ؛ فإذا قال: جاز

كذا؛ فقد أخبر عن شكّه المُخبَر عنه، بهذا الخبر. وهو في عرف علماء الدين: مختلِفُ الاستعمال؛ فيقال جاز، بمعنى: حلّ، وجاز، بمعنى: صحّ (جون، جهك، ٤٢، ٧)

- الجواز ليس بتكليف بل مباح، ولا يلزم من ترك المباح تكليف ما لا يطاق، بل غايته أنّه يلزمه الشكّ في الإباحة (زر، بحر١، ٢٢٠، ١٩)

- (الجواز) - والمقصود منه الجواز العقلي، أي الإمكان المقابل للامتناع وهو واضح، ويصحّ أن يراد منه الجواز العقلي المقابل للقبح العقلي، وهو قد يرجع إلى الأول باعتبار أن القبيح ممتنع على الله تعالى. والجواز له معانٍ أخر كالجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيين، والجواز بمعنى الاحتمال (مظ، مصف١، ٢٨١، ١١)

جواز الإجتهاد

- اختلفوا في جواز الإجتهاد لأمّة النبي صلى الله عليه وسلم في زمنه على مذاهب، حكاها الآمدي. أحدها: يجوز مطلقًا. والثاني: يمنع مطلقًا، لأنّ الإجتهاد يفيد الظنّ، والأخذ عنه يفيد اليقين. والثالث: يجوز للغائبين من القضاة والولاة، دون الحاضرين. والرابع: إن ورد فيه إذن خاص؛ جاز، وإلّا فلا. والخامس: أنّه لا يشترط الإذن، بل يكفي السكوت مع العلم بوقوعه. قال: واختلف القائلون بالجواز، فمنهم من قال: وقع التعبّد به، ومنهم من توقّف فيه مطلقًا، وقيل بالتوقّف في الحاضر دون الغائب. قال: والمختار جوازه مطلقًا، وأنّ ذلك ممّا وقع مع حضوره وغيبته ظنًّا لا قطعًا (اس، مهد، ٥١٩، ٢)

جوامع الكلم

- جوامع الكلم: هي الألفاظ الكلية العامة المتناولة لأفرادها (جو، علم١، ٢٦١، ٥)

جواهر مجرّدة

- لا وجود للجواهر المجرّدة ليكون لها أعراض قائمة بها مع عدم التحيّز (تف، نهي١، ٢٠٥، ١١)

جور

- العدل وضدّه الجور (كل، كف١، ٢١، ١٣)

- الجور: في اللغة، هو الميل، والعدول. يقال: جار السهم، إذا عدل عن الهدف. وجارت الراحلة، إذا مالت وعدلت عن سَنَنِ الطريق ولو قلت: مُجَاوزةُ الحدّ؛ لكفى (جون، جهك، ٤٠، ٤)

جوهر

- الكون ههنا في معناه المتعارف بين المتكلّمين وهو حصول الجوهر في الحيّز (تف، نهي٢، ٣، ٦)

- حقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعًا له في التحيّز وأيضًا معنى قيامه به أنّه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل العَرَض فهما معًا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام أحدهما بالآخر، غايته أنّ قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به. وضعفه ظاهر من وجوه: الأول أنّه إن أريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير أحدهما منعوتًا ويسمّى محلًّا والآخر ناعتًا ويسمّى حالًا فما ذكرتم لا يدلّ على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو

واقع كاتّصاف الحركة بالسرعة والبطء، وإن أريد كونه تابعًا له في التحيّز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز أن يكون الحسن صفة للفعل ثابتًا له ولا يكون تابعًا له في التحيّز بل تابعًا للجوهر الذي يقوم به الفعل. والثاني أنّ الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقًا لجواز أن يكون مفهوم كلّي يصدق على موجود، فتكون حصّة منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصّة منه معدومة، كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديًا بدليل أنّ اللامعدوم وجودي، فلو أثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور. الثالث أنّه منقوض بإنصاف الفعل بالإمكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم أن لا يكون الإمكان ذاتيًا له. الرابع أنّه مشترك الإلزام لأنّ الحسن الشرعي أيضًا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتّصاف الفعل به قيام العرض بالعرض (تف، وضح١، ١٧٤، ١٥)

- شرط بقاء الجوهر العرض والعرض لا يبقى زمانين فيحتاج في كل زمان إلى المؤثّر، (و)الأصحّ (أنّ المكان) الذي لا خفاء في أن الجسم ينتقل عنه وإليه ويسكن فيه فيلاقيه بالمماسة أو النفوذ (نص، لب، ١٦٢، ٢٥)

جير

- أحرف الجواب: وهي نعم، وإي، وجير، وأجل، وجلل، وإنَّ. وتستعمل هذه الحروف تصديقًا للخبر، مثبتًا كان الخبر أو منفيًا، وإعلامًا للمستخبر، ووعدًا للطالب، سواء كان آمرًا أو ناهيًا (سو، حصل، ٢١٤، ٧)

ح

حاجات

- حاجات، وهي ما تدعو الحاجة إليها، ولكن يمكن الاستغناء عنها بشيء من المشقّة، وهي بهذا المعنى ترجع إلى كل ما يرفع عن الناس الحرج، ويخفّف عنهم مشاقّ التكليف (دوا، دخل، ٤٢٥، ١٥)

حاجات عملية

- الطريقة العقلية الاستنجاد بالعقل ليرسم مقدّمات ونتائج منطقية مجرّدة لا علاقة لها بالحياة كما كان الشأن في الطريقة التقليدية، بل المراد من هذه الطريقة العقلية الاستنجاد بالعقل ليكشف حلولًا وأحكامًا للمسائل تكون متناسية مع فكرة الإنصاف والحاجات العملية (دوا، دخل، ٣٣٦، ٩)

حاجة تنزل منزل الضرورة

- الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة، ولهذا جوّزت الإجارة على خلاف القياس للحاجة ولذا قلنا لا تجوّز إجارة بيت بمنافع بيت لاتّحاد جنس المنفعة فلا حاجة بخلاف ما إذا اختلف (نج، نظر، ١٠٠، ١٧)

حاجي

- الحاجي: وهو ما يقع في محل الحاجة، لا الضرورة، كالإجارة فإنّها مبنيّة على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملّكها وضنّ مالكها ببذلها عارية. وكذلك المساقاة، لاشتغال بعض الملاك عن تعهّد أشجاره. وكذلك القراض.. (زر، بحره، ٢١٠، ٢١)

- الأمر الحاجي: فهو ما تحتاج إليه الناس لليسر والسعة، واحتمال مشاق التكليف، وأعباء الحياة. وإذا فقد لا يختلّ نظام حياتهم ولا تعمّ فيهم الفوضى كما إذا فقد الضروري، ولكن ينالهم الحرج والضيق، والأمور الحاجية للناس بهذا المعنى ترجع إلى رفع الحرج عنهم، والتخفيف عليهم ليحتملوا مشاق التكليف. وتيسّر لهم طرق التعامل والتبادل وسبل العيش (خل، خلص، ٢٠٠، ١)

حاجيات

- الرخصة فما شُرع لعذرٍ شاقّ، استثناءً من أصل كلّي يقتضي المنع، مع الإقتصار على مواضع الحاجة فيه. فكونه مشروعًا لعذر هو الخاصة التي ذكرها علماء الأصول. وكونه شاقًّا فإنّه قد يكون العذر مجرّد الحاجة، من غير مشقّة موجودة، فلا يسمّى ذلك رخصة؛ كشرعية القراض مثلًا، فإنّه لعذر في الأصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض؛ ويجوز حيث لا عذر ولا عجز: وكذلك المساقاة، والقرض، والسلم. فلا يسمّى هذا كلّه رخصة وإن كانت مستثناة من أصل ممنوع. وإنّما يكون مثل هذا داخلًا تحت أصل الحاجيات الكلّيات. والحاجيات لا تسمّى عند العلماء باسم الرخصة (شط، وفق١، ٣٠٢، ٧)

- انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في

أبواب الشريعة وأدلّتها، غير مختصّة بمحلّ دون محلّ، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضًا عامًّا لا يختصّ بجزئية دون أخرى؛ لأنّها كلّيات تقضي على كل جزئي تحتها (شط، وفق٣، ٦، ١)

- القواعد الكلّية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع فيها نسخ، وإنّما وقع النسخ في أمور جزئية، بدليل الإستقراء؛ فإنّ كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت. وإن فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلّا بوجه آخر من الحفظ؛ وإن فرض النسخ في بعضها إلى غير بدل فأصل الحفظ باق، إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس (شط، وفق٣، ١١٧، ٥)
- الحاجيات: وهي الأمور التي تسهّل للناس حياتهم وترفع الحرج والمشقّة عنهم، فإذا اختلت كلها أو بعضها وقعوا في الحرج ولحقتهم المشقّة دون أن يختلّ نظام حياتهم كما في اختلال الضرويات، وهي في جملتها ترجع إلى تيسير التعامل بين الناس، والترخيص بأحكام تخفّف المشقّات وترفع الحرج، وإباحة ما لا غنى للإنسان عنه (شل، شلص، ٥١٥، ١٢)

حاجيات الناس

- حاجيات الناس هي الأمور التي يكون الناس في مسيس الحاجة إليها ويقصد بتشريعها رفع الحرج ودفع المشقّة عنهم، وإذا فقدت لا يختلّ نظام الحياة كما إذا فقد الضروري ولكن ينالهم الحرج والضيق (برد، برص، ٤٥٠، ١١)

حادثة

- الحادثة إذا تجاذبها أصلان فردّها إلى ما قرب منها وإلى ما هو من بابها ومن جنسها، أولى من ردها إلى ما بعد منها، وإلى خلاف جنسها (جص، فص٤، ١٣٠، ٥)
- الحادثة - إذا كانت من أصل مخالف لأصل آخر في موضوعهما: فإنه لا يردّ إلى الأصل الذي يخالف لأصل الحادثة في موضوعه (جص، فص٤، ١٣١، ١٧)

حاضر

- قالوا: إن القياس هو من باب الاستشهاد على الغائب بالحاضر، فإن لم يستشهد بالحاضر على الغائب فلعل فيما غاب عنا نارًا باردة. قال أبو محمد: هذه شغبية فاسدة. فأول تمويههم ذكرهم الغائب والحاضر في باب الشرائع، وقد علم كل مسلم أنه ليس في شيء من الديانة شيء غائب عن المسلمين (حز، حكا٧، ١٧٨، ١٢)

حافظ

- يُسمّى العالِم بالحديث حافظًا. وهو الذي يعرف طرق الأحاديث وأسانيدها المختلفة (عج، أصل، ٢٠، ٨)

حافظة

- الحافظة وهي قوة مرتّبة في التجويف الأخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي أدركها الوهم فهي خزانة للوهم بمنزلة الخيال للحسّ المشترك (تف، وضح٢، ١٥٩، ١١)
- الحافظة قوة مرتّبة في البطن الأخير من الدماغ بها المعاني الجزئية التي أدركها الوهم (أم، قرر٢، ١٦١، ٢١)
- الحافظة مصطلح الحكماء، أعني خزانة الواهمة التي تدرك المعاني الجزئية المتعلّقة

بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو، بل القوّة التي تحفظ مدركات العقل مطلقًا (با، يسر١، ٧٦، ٤)

حاكم

- الحاكم وهو المُخاطِب، فإن الحكم خطاب وكلام فاعله كل متكلِّم فلا يشترط في وجود صورة الحكم إلا هذا القدر، أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه ولا مالك إلا الخالق فلا حكم ولا أمر إلا له (غز، مس١، ٨٣، ٣)

- الحاكم: هو الله سبحانه وتعالى لا حاكم سواه. والرسول مبلّغ ومبيّن لما حكم به (حن، قعد، ٩، ٥)

- الحاكم لا خلاف في أنّه الله ربّ العالمين ثم الأشعرية لا يتعلّق له تعالى حكم بأفعال المكلّف قبل بعثة الرسول إليه وبلوغ دعوة من الله تعالى إليه، فلا يحرّم كفر ولا يجب إيمان قبل ذلك. والمعتزلة يتعلّق له تعالى حكم بما أدرك العقل فيه من أفعال المكلّفين صفة حسن أو قبح لذاته أي الفعل تقتضيهما كحسن الصدق النافع وقبح الكذب المضرّ عند قدمائهم، وعند طائفة منهم يتعلّق به لصفة توجبه فيهما بمعنى أنّ لها مدخلًا في ذلك للقطع بأنّها لا تستقلّ بدون الذات. والجبائية أبو علي الجبائي وأتباعه ذهبوا إلى أنّه يتعلّق به لوجوه واعتبارات مختلفة توجبه فيهما كلطم اليتيم فإنّه باعتبار التأديب حسن وباعتبار مجرّد التعذيب قبيح، وقيل وقائله أبو الحسن منهم يتعلّق به لصفة في القبح فقط وعدمها أي الصفة الموجبة للقبح كاف في ثبوت الحسن ولا حاجة له إلى صفة محسّنة وما لم يدرك فيه العقل صفة حسن أو قبح كصوم آخر يوم من رمضان وفطر أوّل يوم من شوال إنّما يتعلّق الحكم به بالشرع، والمدرك من الصفات إمّا حسن فعل بحيث يقبح تركه فواجب أي فذلك الفعل واجب وإلّا فإن كان حسنه بحيث لا يقبح تركه فمندوب أو المدرك حسن ترك على وزانه أي الفعل فحرام ذلك الفعل أن يثبت بفعله القبح ومكروه إن لم يثبت بفعله القبح (أم، قرر٢، ٨٩، ٢٠)

- الحاكم لا خلاف في كون الحاكم الشرع بعد البعثة وبلوغ الدعوة وأما قبل ذلك فقالت الأشعرية لا يتعلّق له سبحانه حكم بأفعال المكلّفين فلا يحرّم كفر ولا يجب إيمان، وقالت المعتزلة إنه يتعلّق له سبحانه حكم بما أدرك العقل فيه صفة حسن أو قبح لذاته أو لصفته أو لوجوده واعتبارات على اختلاف بينهم في ذلك. قالوا والشرع كاشف عمّا أدركه العقل قبل وروده وقد اتّفق الأشعرية والمعتزلة على أن العقل يدرك الحسن والقبح في شيئين الأول ملائمة الغرض للطبع ومنافرته له فالموافق حسن والمنافر قبيح عند العقل. والثاني صفة الكمال والنقص فصفات الكمال حسنة وصفات النقص قبيحة عنده ومحلّ النزاع بينهم كما أطبق عليه جمهور المتأخّرين وإن كان مخالفًا لما كان عليه كثير من المتقدّمين هو كون الفعل متعلّق المدح والثواب والذمّ والعقاب آجلًا وعاجلًا (صد، أمل، ٣٥، ٧)

- الحاكم: وهو من صدر عنه الحكم (خل، خلص، ٩٦، ٩)

- الحاكم في الإسلام هو الله تعالى، وأنه لا شرع إلا من الله، وقد صرّح بذلك القرآن الكريم (زه، زهص، ٦٩، ١٣)

- الحاكم هو الله سبحانه وتعالى. إذ أن الشريعة قانون ديني يرجع في أصله إلى الوحي (عج، أصل، ٧٠، ١٨)

حال

- الأصل في الحال أن تكون مقارنة لصاحبها، مفيدة للتقييد في الإنشاء وغيره، كالتقييد بالوصف (اس، مهد، ٤٠٣، ١٥)
- مَفهوم الحال أي تقييد الخطاب بالحال، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِۗ﴾ (البقرة: ١٨٧) وهو كالصفة. قاله ابن السَّمْعاني. ولم يذكره المتأخّرون لرجوعه إلى الصفة (زر، بحر٤، ٤٤، ١٣)

حامل

- (العلّة) في اللغة إسم لما يتغيّر الشيء بحصوله أخذًا من العلّة التي هي المرض لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلّة في ذات المريض، يقال اعتلّ فلان إذا حال عن الصحّة إلى السقم. وقيل إنها مأخوذة من العلل بعد النهل وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر مرة بعد مرة. وأما في الاصطلاح فاختلفوا فيها على أقوال. (الأول) إنها المعرّفة للحكم بأن جعلت علمًا على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم قاله الصيرفي وأبو زيد من الحنفية وحكاه سليم الرازي في التقريب عن بعض الفقهاء، واختاره صاحب المحصول وصاحب المنهاج. (الثاني) إنها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله وهو قول المعتزلة بناءً على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين والعلّة وصف ذاتي لا يتوقّف على جعل جاعل. (الثالث) إنها الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها وبه قال الغزالي وسليم الرازي، قال الصفي الهندي وهو قريب لا بأس به. (الرابع) إنها الموجبة بالعادة واختاره الفخر الرازي. (الخامس) إنها الباعث على التشريع بمعنى أنه لا بدّ أن يكون الوصف مشتملًا على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم. (السادس) إنها التي يعلم الله صلاح المتعبّدين بالحكم لأجلها وهو اختيار الرازي وابن الحاجب. (السابع) إنها المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها. وللعلّة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات فيقال لها السبب والأمارة والداعي والمستدعي والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضى والموجب والمؤثّر (شو، فح، ١٩٣، ٢)

حب

- الحبّ وضدّه البغض (كل، كف١، ٢٢، ٦)

حتى

- حتى للغاية كإلى، فإذا كان ما قبلها قابلًا للامتداد، وما بعدها يصلح غاية له، كانت الكلمة عاملة بحقيقتها. مثاله ما قال محمد: إذا قال عبدي حرّ إنْ لم أضربك حتى يشفع فلان، أو حتى تصيح، أو حتى تشتكي بين يديّ أو حتى يدخل الليل كانت الكلمة عاملة بحقيقتها، لأن الضرب بالتكرار يحتمل الامتداد وشفاعة فلان وأمثالها تصلح غاية للضرب. فلو امتنع عن الضرب قبل الغاية حنث (شش، ششا، ٢٢١، ٥)
- كل لفظ ورد بنفي ثم استثنى منه بلفظة "إلا" أو لفظة "حتى" فهو غير جار إلا بما علق به، مثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تقبل

صلاة من أحدث حتى يتوضأ" ومثل "لا صلاة إلا بأم القرآن" (حز، حكا٧، ٣٣، ٢٠)

- حتى: فلها أربعة مواضع: تكونُ جارة نحو قولك: جاء القومُ حتى زيدٍ. وتكون عاطفةً نحو قولك: جاء القومُ حتى زيدٌ. وتكون ناصبةً نحو قولك: سرت حتى أدْخُلَ المدينةَ. وتكون حرف ابتداء نحو قول الشاعر: فواعجبًا حتّى كُلَيْبٌ تَسبُّني كأنَّ أَبَاهَا نَهْشَلُ أَوْ مُجاشِعُ (بج، حكف١، ٥٨، ١٥)

- (حتى) للغاية (شي، جا، ٣٦، ٥)

- حتى فهي للغاية باعتبار أصل الوضع بمنزلة إلى؛ هو المعنى الخاص الذي لأجله وضعت الكلمة (سر، صوس١، ٢١٨، ١١)

- حتى فهي للغاية باعتبار أصل الوضع بمنزلة إلى؛ هو المعنى الخاص الذي لأجله وضعت الكلمة (سر، صوس٢، ٢١٨، ١١)

- "حتى" ففي معنى إلى (أمد، حكم١، ٨٥، ١٥)

- حتى من حروف الجارّة كما هي من الحروف العاطِفة. فأفردها الشيخ بباب على حدة وأورد الباب بين باب حروف العطف وباب حروف الجر رعاية للتناسب. (هذه كلمة أصلها للغاية) أي هي في أصل الوضع للغاية (بخ، بزد٢، ٢٩٧، ٥)

- (حتى) يُستعمل للعطف لما بين العطف والغاية من المناسبة مع قيام معنى الغاية تقول جاءني القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيدًا (بخ، بزد٢، ٣٠١، ١)

- حتى لانتهاء الغاية غالبًا وهي حينئذٍ إمّا جارة لإسم صريح نحو سلام هي حتى مطلع الفجر أو مصدر مؤول من أن، والفعل لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى أي إلى رجوعه، وإمّا عاطفة لرفيع أو دنيء نحو مات الناس حتى العلماء وقدم الحجاج حتى المشاة، وإمّا ابتدائية بأن يبتدأ بعدها جملة إسمية: فما زالت القتلى تمج دماءها. بدجلة حتى ماء دجلة أشكل، أو فعلية نحو مرض فلان حتى لا يرجونه، وللتعليل نحو أسلم حتى تدخل الجنّة أي لتدخّلها، وندر للإستثناء نحو: ليس العطاء من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل. أي إلى أن تجود وهو استثناء منقطع (سب، عطر١، ٤٤٤، ١٠)

- حتى: للغاية كـ "إلى" وهي عاطفة وجارّة، وفيها مذاهب: أحدها: أنّ ما بعدها غير داخل في حكم ما قبلها في جميع الأحوال، وعزي لأكثر النحويين منهم ابن جنى. قال أبو جعفر بن النحاس، في كتاب "الكافي": اعلم أنّ حتى فيها معنى الغاية، وإن عطفت بها، ولهذا وجب أن تكون لإخراج شيء من شيء . . . والثاني: أنّه داخل سواء الجارّة والعاطفة، وبه جزم الجرجاني في "المقتصد" وغيره، وسنذكر عبارته، وتابعه صاحب "المفصل" وذلك لأنّ الفرض أن يقتضي الشيء الذي يتعلّق به الفعل شيئًا فشيئًا حتى يأتي الفعل على ذلك الشيء كله، فلو انقطع الأكل عند الرأس لا يكون فعل الآكل آتيًا على السمكة كلها، ولهذا امتنع أكلت السمكة حتى نصفها. واستثنى بعض القائلين بهذا ما إذا دلّت قرينة على خروجه، كصُمْتُ الأيام حتى يَومَ الفطر بنصب اليوم وجرّه. والثالث: إن كان ما بعدها بعضًا لما قبله دخل، نحو سبقني الناس حتى العبيد، وإلّا فلا، نحو قرأت القرآن حتى الصباح، وهو قول المبرّد في "المقتضب" والفرّاء في "المعاني" وابن الوراق في

"الفصول" (زر، بحر٢، ٣١٥، ٧)

- "حتى" الداخلة على الأفعال قد تكون للغاية ولمجرّد السببية والمجازاة وللعطف المحض أي: التشريك من غير اعتبار غايته وسببيّته (زر، بحر٢، ٣١٨، ٢)

- حتى للغاية أي للدلالة على أنّ ما بعدها غاية لما قبلها بخلاف قولهم حتى لانتهاء الغاية، فإنّ الغاية فيه بمعنى المسافة كما في قولهم إلى لانتهاء الغاية من لابتداء الغاية (مل، مرق٢، ٤٠، ١٦)

- حتى على ثلاثة أضرب حرف جر وحرف عطف وحرف استيناف (مل، مرق٢، ٤٠، ١٨)

- حتى لانتهاء الغاية غالبًا وهي حينئذٍ إما جارة لاسم صريح نحو سلام هي حتى مطلع الفجر أو مؤوّل من أن، والفعل نحو لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى، أي إلى رجوعه. وأما عاطفة لرفيع أو دنيء نحو مات الناس حتى الأنبياء وقدم الحجاج حتى المشاة، إما ابتدائية بأن يستأنف بعدها جملة إما إسمية نحو: فما زالت القتلى تمجّ دماءها بدجلة حتى ماء دجلة أشكل، أو فعلية نحو مرض فلان حتى لا يرجونه. (وللاستثناء نادرًا) نحو: ليس العطاء من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل أي إلّا أن تجود وهو استثناء منقطع. (وللتعليل) نحو أسلم حتى تدخل الجنّة أي لتدخلها (نص، لب، ٥٥، ٢٥)

- حتى جارة وعاطفة وابتدائية أي ما بعدها كلام مستأنف لا يتعلّق من حيث الإعراب بما قبلها، (بعدها جملة بقسميها) من الماضي والمضارع، نحو فزلزلوا - حتى يقول الرسول - بالرفع على قراءة نافع - وبدّلنا مكان السيّئة الحسنة حتى عفوا وقالوا -. وإسمية مذكور خبرها نحو: فما زالت القتلى تمجّ دماءها بدجلة حتى ماء دجلة أشكل. ومحذوفة بقرينة الكلام السابق (با، يسر٢، ٩٦، ٢٢)

- (حتى) تستعمل للعطف الخ أي لمناسبة بين العطف والغاية وهي التعاقب ويجب أن يكون المعطوف جزءًا من المعطوف عليه أفضلها أو دونها كما ذكره الشرح، فلا يقال جاءني الرجال حتى هند. وأن يكون الحكم مما ينقضي شيئًا فشيئًا حتى ينتهي إلى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلّم لا بحسب الوجود نفسه. ولا تتعيّن العاطفة إلا في صورة النصب مثل أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والأصل هي الجارة. وقد تكون ابتدائية يقع ما بعدها جملة فعلية أو إسمية مذكور خبرها أو محذوف بقرينة الكلام السابق، فالأول نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان والثاني نحو أكلت السمكة حتى رأسها بالرفع أي مأكول وفي الكل معنى الغاية (عا، نسم، ٩٠، ١٣)

- حتى للغاية وتكون جارّة وعاطفة وللتعليل وللاستثناء وزعم الشيخ شهاب الدين القرافي أنه لا خلاف في دخول ما بعد حتى وليس كذلك بل الخلاف فيها مشهور والاتفاق إنما هو في حتى العاطفة لا الخافضة لأن العاطفة بمنزلة الواو والأصل أنه إذا لم تكن قرينة مع حتى تدلّ على دخول ما بعدها فيما قبلها كقوله: ألقى الصحيفة كي يخفّف رحله والزاد حتى نعله ألقاها (صد، أمل، ٢٢، ١٢)

- حتى، وهي لانتهاء الغاية، فتكون جارة اسمًا صريحًا، أو مصدرًا مؤولًا من أن والفعل، نحو: ﴿حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾ (طه: ٩١) وتكون

عاطفة لرفيع أو دنيء بعض أو كالبعض، وتكون ابتدائية بأن يبتدأ بعدها جملة إسمية، نحو: فما زالت القتلى تمجّ دماءها بدجلة حتى ماء دجلة أشكل - لجرير- أو فعلية، نحو: مرض فلان حتى لا يرجونه، وللتعليل نحو: أسلم حتى تدخل الجنّة (سو، حصل، ١٧٩، ٣)

حتى داخلة على الأفعال

- حتى الداخلة على الأفعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرّد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض أو التشريك من غير اعتبار غائية وسببية، والأول هو الأصل فيحمل عليه ما أمكن وذلك بأن يكون ما قبل حتى محتملًا للامتداد وضرب المدّة وما بعدها صالحًا لانتهاء ذلك الأمر الممتدّ إليه وانقطاعه عنده (تف، وضح١، ١١٢، ٢١)

حتى العاطفة

- حَتى العَاطفة هَل تقتضي الترتيب؟ اختلف في العاطفة هل تقتضي الترتيب فأثبته ابن الحاجب وابن معطٍ حيث قالا: إنّها كالفاء بل هذه العبارة توهم أنّها للتعقيب، وهو بعيد، ولعلّهم أرادوا أنّها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية. وقال صاحب "البسيط": هي مثل "ثُمّ" في الترتيب والمهلة إلّا أنّه يشترط كون معطوفها جزءًا من المعطوف عليه، ويصحّ جعله غاية له، فعلم منهما مخالفته للأول فيما أوجب المهلة من ضعف أو قوة، كقدم الحجاج حتى المشاة وقال الجمهور: إنّها كالواو. وقال ابن مالك في "شرح العمدة": هي في عدم الترتيب كالواو، وزعم بعض المتأخرين أنّها تقتضي الترتيب وليس بصحيح (زر، بحر٢، ٣١٦، ١١)

حج

- فَرضَ اللهُ الحجَّ على من يجِدُ السبيلَ، فذُكِرَ عن النبيّ: أن السبيلَ الزادُ والمَرْكَبُ، وأخبر رسولُ الله بمواقيتِ الحج وكيفَ التلبيةُ فيه، وما سَنَّ، وما يتَّقِي المحرمُ من لُبْسِ الثياب والطِّيب، وأعمالِ الحجِّ سِوَاها، من عرفةَ والمزدلفةِ والرَّمْيِ والحِلَاقِ والطوافِ، وما سوى ذلك (شف، رس، ١٩٧، ٢)
- الحجُّ وضدُّه نبذ الميثاق (كل، كف١، ٢٢، ١١)
- "الحج" بفتح الحاء وكسرها: القصد في اللغة. وفي الشرع: قصد مخصوص إلى محل مخصوص، على وجه مخصوص (دق، عمد٢، ٤٦، ٨)
- الحجّ: ... يصحّ بمطلق النيّة، ولكن علّلوه بما يقتضي أنّه نوى في نفس الأمر الفرضية (نج، نظر، ٣٣، ١٦)
- الحجّ: فينبغي أن لا تشترط فيه نيّة التمييز بين الأداء والقضاء (نج، نظر، ٣٦، ١٢)
- الحجّ: فالنيّة فيه سابقة على الأداء عند الإحرام، وهو النيّة مع التلبية أو ما يقوم مقامها من سوق الهدي، ولا يمكن فيه القران والتأخّر لأنّه لا تصحّ أفعاله إلّا إذا تقدّم الإحرام، وهو ركن فيه أو شرط على قولين (نج، نظر، ٤٥، ٤)

حجة

- تقومَ الحجةُ بالواحدِ، إذْ أعطاه اللهُ ما يُبايِنُ به الخلقَ غيرَ النبيينَ (شف، رس، ٤٣٨، ١)
- من لم يأتِه الوحي فقد ينبغي له أن يطلب الرُّسل

فإذا لقيهم عرف أنّهم الحجّة وأنَّ لهم الطاعة المفترضة (كل، كف١، ١٦٩، ٣)

- الحجّة لا تقوم لله على خلقه إلّا بإمام حتّى يُعرف (كل، كف١، ١٧٧، ١٢)

- ما زالت الأرض إلّا ولله فيها الحجّة، يُعرّف الحلال والحرام ويدعو الناس إلى سبيل الله (كل، كف١، ١٧٨، ١٠)

- الإجماع هو اتفاق من جماعة على أمر من الأمور، إما فعل أو ترك، وجاز أن يَلحق اتفاقَهم اشتباهٌ، فيُخرج منه ما هو منه، ويَجعل منه ما ليس منه؛ وجاز أن يكون الاتفاق حجة بشرط؛ وجاز أن يعارض قولَهم حجةٌ أخرى؛ ووجب أن يكون لهم طريق إلى ما اتفقوا عليه، أو يكون لنا طريق إلى ما اتفقوا عليه وجب أن نتكلم في كل ذلك، فندلّ على أن الإجماع حجة (بص، مع٢، ٤٥٧، ٩)

- الحجة - هي الدليل نفسه إذا كانْ برهانًا أو إقناعًا أو شغبًا (حز، حكا١، ٣٩، ١١)

- إجماع أهل كل عصر حجة. وقال داود: إجماع غير الصحابة ليس بحجة. لنا: قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ (النساء: ١١٥)، ولم يفصل. وأيضًا قوله عليه السلام: "لا تجتمع أمتي على الضلالة"، ولم يفصل. ولأنه اتفاق علماء العصر على حكم النازلة، فكان حجة، قياسًا على اتفاق الصحابة (شي، تبص، ٣٥٩، ٢)

- إذا قال الصحابي قولًا ولم ينتشر، لم يكن ذلك حجّة، ويقدّم القياس عليه في قوله الجديد. وقال في القديم: هو حجّة يقدّم على القياس، ويخصّ (العموم به)، وهو قول مالك، وأحمد، وإسحق، وهو مذهب أبي علي الجبائي. لنا: أنه قول ممّن يقرّ على الخطأ، فلا يجوز ترك القياس له (شي، تبص، ٣٩٥، ٢)

- الحُجَّة: أُخذت - في اللغة - من المَحَجَّة. وهي: الطريق الواضحة. فيقال: إن كان العلم حُجَّة فصار محجَّة (جون، جهك، ٤٨، ٤)

- ذهب قوم إلى أن مذهب الصحابي حجّة مطلقًا، وقوم إلى أنه حجة إن خالف القياس، وقوم إلى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر خاصة لقوله صلى الله عليه وسلم "اقتدوا باللذين من بعدي"، وقوم إلى أن الحجة في قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا، والكل باطل عندنا. فإن من يجوز عليه الغلط والسهو ولم تثبت عصمته عنه فلا حجة في قوله فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطأ وكيف تدّعي عصمتهم من غير حجة متواترة وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف (غز، مس١، ٢٦٠، ٥)

- اتفاق أهل البيت ليس بحجة خلافًا للرافضة. لنا: أن أدلّة الإجماع لا تقع عليهم، لأنهم بعض المؤمنين وبعض الأمة (كلو، تم٣، ٢٧٧، ١٣)

- الحجة هي إجماع أهل المدينة من طريق النقل (جو، علم٢، ٣٩٢، ٥)

- قول الصحابي حجّة فيما ليس فيه للإجتهاد مجال، كذا نصّ عليه الشافعي (اس، مهد، ٤٩٩، ٥)

- الحجّة لغة: كل شيء يصلح أن يحتجّ به على الغير. وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومة معه. والظفر على الغير على نحوين: إما بإسكاته وقطع عذره وإبطاله. وإما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجّة فتكون الحجّة معذرة له لدى الغير (مظ، مصف٢، ١٢، ٢)

حجة باطنة

- إنّ لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة - عليهم السلام -، وأمّا الباطنة فالعقول (كل، كف١، ١٦، ١٩)

حجة ظاهرة

- إنّ لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة - عليهم السلام -، وأمّا الباطنة فالعقول (كل، كف١، ١٦، ١٩)

حجة في الاصطلاح العلمي

- الحجّة في الاصطلاح العلمي فلها معنيان أو اصطلاحان: أ - ما عند المناطقة. ومعناها: "كل ما يتألّف من قضايا تنتج مطلوبًا" أي مجموع القضايا المترابطة التي يتوصّل بتأليفها وترابطها إلى العلم المجهول سواء كان في مقام الخصومة مع أحد أم لم يكن. وقد يطلقون الحجّة أيضًا على نفس (الحدّ الأوسط) في القياس. ب - ما عند الأصوليين، ومعناها عندهم حسب تتبّع استعمالها: "كل شيء يثبت متعلّقه ولا يبلغ درجة القطع". أي لا يكون سببًا للقطع بمتعلّقه، وإلا فمع القطع يكون القطع هو الحجّة ولكن هو حجّة بمعناها اللغوي. أو قل بتعبير آخر: "الحجّة: كل شيء يكشف عن شيء آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتًا له". ونعني بكونه مثبتًا له: أن إثباته يكون بحسب الجعل من الشارع المكلّف بعنوان أنه هو الواقع. وإنما يصحّ ذلك يكون مثبتًا له فبضميمة الدليل على اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكي وعلى أنه حجّة من قبل الشارع (مظ، مصف٢، ١٢، ٨)

حجج

- الحجج أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس (سر، صوس٢، ٦٥، ٢٤)

حجج العقول

- قال أهل العلم: النظر واجب، وحجج العقول صحيحة ثابتة، تعرف بها صحة المذاهب من فاسدها (جص، فص٣، ٣٦٩، ٤)
- استعمال حجج العقول ضرورة، إذ كل من نفاها فإنما ينفيها بحجج العقول، وبالنظر والاستدلال. ويحتج لصحة التقليد بالعقول، ولا يصحّ له الاحتجاج للتقليد بالتقليد نفسه (جص، فص٣، ٣٧٠، ١٩)
- النافي للنظر وحجج العقول، كالنافي لعلوم وصحة وقوع العلم بالأخبار (جص، فص٣، ٣٧٦، ١)

حجّية

- الحجّية هل هي من الأمور الاعتبارية المجعولة بنفسها وذاتها، أو أنها من الانتزاعيات التي تنتزع من المجعولات. وهذا النزاع في الحجّية فرع - في الحقيقة - عن النزاع في أصل الأحكام الوضعية. . . . على أن هذا النزاع في أصله غير محقّق ولا مفهوم لأن لكلمتي الاعتبارية والانتزاعية مصطلحات كثيرة، في بعضها تكون الكلمتان متقابلتين، وفي البعض الآخر متداخلتين. وتفصيل ذلك يخرجنا عن وضع الرسالة. ونكتفي أن نقول على سبيل الاختصار: إن الذي يظهر من أكثر كلمات المتنازعين في المسألة أن المراد من الأمر الانتزاعي هو المجعول ثانيًا وبالعرض في مقابل المجعول أولًا وبالذات، بمعنى أن

الإيجاد والجعل الاعتباري ينسب أولًا وبالذات إلى شيء هو المجعول حقيقة ثم ينسب الجعل ثانيًا وبالعرض إلى شيء آخر. فالمجعول الأول هو الأمر الاعتباري والثاني هو الأمر الانتزاعي. فيكون هناك جعل واحد ينسب إلى الأول بالذات وإلى الثاني بالعرض، لا أنه هناك جعلان واعتباران ينسب أحدهما إلى شيء ابتداءً وينسب ثانيهما إلى آخر بتبع الأول، فإن هذا ليس مراد المتنازعين قطعًا. فيقال في الملكية - مثلًا - التي هي من جملة موارد النزاع أن المجعول أولًا وبالذات هو إباحة تصرّف الشخص بالشيء المملوك، فينتزع منها أنها مالك، أي أن الجعل ينسب ثانيًا وبالعرض إلى الملكية. فالملكية يقال لها: إنها مجعولة بالعرض ويقال لها: إنها منتزعة من الإباحة. هذا إذا قيل إن الملكية انتزاعية، أما إذا قيل إنها اعتبارية فتكون عندهم هي المجعولة أولًا وبالذات للشارع أو العرف. وعلى هذا، فإذا أريد من الانتزاعي هذا المعنى - فالحق أن الحجّية أمر اعتباري، وكذلك الملكية والزوجية ونحوها من الأحكام الوضعية. وشأنها في ذلك شأن الأحكام التكليفية المسلّم فيها أنها من الاعتباريات الشرعية (مظ، مصف٢، ٤١، ٨)

حجّية الإجماع

- لا يشترط في حجّية الإجماع (عدالة المجتهد في) القول (المختار للآمدي) وأبي إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين والغزالي فيتوقّف الإجماع على موافقة المجتهد غير العدل كما يتوقّف على العدل، (لأن الأدلّة) المفيدة لحجّية الإجماع (لا توقفه) أي الإجماع (عليها) أي على عدالته (والحنفية تشترط) عدالة المجتهد فلا يتوقّف الإجماع على موافقة المجتهد غير العدل: نص الجصاص على أنّه الصحيح عندنا، وعزاه السرخسي إلى العراقيين، وابن برهان إلى كافّة الفقهاء والمتكلّمين، والسبكي إلى الجمهور، (لأن الدليل) الدالّ على حجّية الإجماع (يتضمّنها) أي العدالة (إذ الحجّية) لإجماع الأمة إنّما هي (للتكريم) لهم، ومن ليس بعدل ليس من أهل التكريم (با، يسر٣، ٢٣٨، ١٨)

- حجّية الإجماع (توقفه) أي تحقّق الإجماع (على) غيرهم أي غير أهل المدينة، لأنّ أهلها ليسوا كل الأمة (واستدلالهم) أي المالكية (بأن العادة قاضية بأن مثل هذا الجمع المنحصر) أراد به انحصارهم في المدينة واجتماعهم فيها، وقلّة غيبتهم عنها حتى لو اتّفق عدّتهم أو أكثر متفرّقين في البلاد لم تقض العادة بذلك مع اجتهادهم (يتشاورون ويتناظرون) في الواقعة التي لا نصّ فيها، وإذا أجمعوا على حكم (لا يجمعون إلّا عن) مستند (راجح) فيكفي بإجماعهم (منع قضائها) أي العادة (به) أي بإجماعهم عن راجح دون سائر علماء الأمصار، إذ لا دليل يفيد الفرق بينهما بحيث يكون إجماع أهل المدينة وحدهم مفيدًا للقطع، وإجماع بلد آخر لا يكون مفيدًا له (با، يسر٣، ٢٤٤، ٢٣)

حجّية الحجة

- أمارية الأمارة وحجّية الحجّة إنما تحصل وتتحقّق بوصول علمها إلى المكلّف، وبدون العلم بالحجّية لا معنى لفرض كون الشيء إمارة وحجّة (مظ، مصف٢، ١٨، ٥)

حجّية الظواهر

- البحث عن حجّية الظواهر من توابع البحث عن الكتاب والسنّة، أعني أن الظواهر ليست دليلًا قائمًا بنفسه في مقابل الكتاب والسنّة بل إنما تحتاج إلى إثبات حجّيتها لغرض الأخذ بالكتاب والسنّة، فهي من متمّمات حجّيتها، إذ من الواضح أنه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجّة. والنصوص التي هي قطعية الدلالة أقل القليل فيهما (مظ، مصف٢، ١٢٣، ٨)

حد

- الحدّ حسنٌ بواسطة الزّجر عن الجناية (شش، ششا، ١٤٦، ٦)
- الحدّ - هو لفظ وجيز يدلّ على طبيعة الشيء المُخْبَر عنه كقولك: الجسم هو كل طويل عريض عميق، فإن الطول والعرض والعمق هي طبائع الجسم لو ارتفعت عنه ارتفعت عنه الجسمية ضرورة ولم يكن جسمًا (حز، حكا١، ٣٥، ٢٠)
- الحدُّ: هو اللفظُ الجامعُ المانع. ومعنى ذلك: أنه يجمع المحدودَ على معناه، فيمنع ما ليس يَدْخُلَ فيه، وما هو منه أن يَخرُجَ عنه (بج، حكف١، ٤٥، ٤)
- الحدّ هو عبارة عن المقصود بما يحصره ويُحيط به إحاطة تمنع أن يدخل فيه ما ليس منه أو يخرج منه ما هو منه، ومن حكم الحدّ أن يطّرد وينعكس فيوجد المحدود بوجوده وينعدم بعدمه (شي، جا، ٢، ١٣)
- الحدّ والحقيقة والمعنى على عرف علماء الأصول واستعمالهم واحد، وإن كان لكل واحد من هذه الألفاظ مزية الاختصاص في لسان العرب. وأولاها بالاستعمال عند أهل الأصول لفظ الحدّ، ثم لفظ المعنى؛ فإنّ لفظة الحدّ لا تجري مستحسنة في الكشف عن بيان كل شيء وصفاته. فإنّه لا يحسن أن يُقال: ما حدّ الإله وما حدّ علمه وقدرته، ولكن يقال: ما حقيقة الإله وصفاته! وكذلك يحسن أن يُقال: ما معنى الإله وقدرته وعلمه؟ لأنّ الحدّ في اللغة ينبئ عن الغاية والنهاية وذلك محال في الإله وصفاته (جون، جهك، ١، ١٢)
- (الحدّ) اختصاص المحدود بوصف يخلص له. وقد قيل فيه: إنّه الجامع المانع. وقيل: هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى (جون، جهك، ٢، ٢)
- الحدّ في اللغة قد يطلق بمعنى القطع وبمعنى المنع؛ فيقال: حدّ الدار لآخر أجزائها، وآخر ما يُنتهى إليه من جملة الدار؛ لأنّها بآخر أجزائها يمنع من دخولها فيما ليس منها؛ وذلك أيضًا مقطعها؛ لأنّها بمنتهى أجزائها تنقطع عمّا سواها (جون، جهك، ٣، ١٦)
- لم زيّفتم قول القائل: الحدّ هو الجامع المانع؟ قيل: لأنّه تحديد بالمجاز المشترك - فإنّ الجامع: هو الفاعل للجمع والاجتماع - والمانع: هو الفاعل للمنع - وهو العجز، وليس للصفات والعلل فعل الجمع والعجز. فإن قيل: إذا كان الحدّ للحصر والتمييز، وبالعبارات تنحصر المعاني وتمتاز؛ فهلا نَرْجع به إلى العبارة والأسامي، كما قالت المعتزلة؟ قيل: الحصر والامتياز ليس يقع بالعبارات؛ لكن يقع بمعاني العبارات، والعبارة تكشف عنها، وتدلّ عليها، وتعرفها، ولولا تلك المعاني والصفات في المذكورات، لما أفادت العبارات في الكشف، ولا كانت للمواضعة

عليها بين أهلها أثر، ولا معلوم. ألا ترى أنّ مَن وصف الشيء بأنّه أسود، ولا سواد فيه، لغى وصفه وسقط؛ ولو كان فيه السواد ولم يصفه واصف أصلًا، لم يلغ ولا خرج عن معناه (جون، جهك، ٤، ٥)

- حكم الحدّ: فمن حكمه - أنّه العلّة لا غير، فحدّ كل محدود علّته، عقليًّا كان الحدّ أو سمعيًّا، وإن كان من العلل ما لا يكون كذلك كأكثر علل الشرع، يدلّ عليه أنّك إذا قلت في حدّ الشيء إنّه ثابت أو موجود، صحّ أن تقول: علّة كون الشيء شيئًا أنّه موجود أو ثابت، وكذلك إذا قلت في حدّ العلم: إنّه مما يعلم به، صحّ أن تقول: علّة كونه علمًا أنّه مما يعلم به أيضًا. وأيضًا - فإنّ ما من حدّ إلّا وصحّ أن يستعمل فيه لام التعليل فتقول: كان الشيء شيئًا لأنّه ثابت أو موجود؛ وكان العلم علمًا، لأنّه مما يعلم به، وما جرى فيه لفظ التعليل كانت علّته لا محالة. وهذا الأصل يسقط شغب القدرية في التفرقة بين الحدّ والعلّة (جون، جهك، ٦، ٣)

- من حكم الحدّ - أن يكون مشروطًا بالعكس لا محالة، شرعيًّا كان أو عقليًّا وهو أن تقول في حدّ الشيء: إنّه الموجود؛ فطردُه أن تقول: كل شيء موجود. وعكسه أن تقول: وكل موجود شيء. وعلامة صحّة هذا العكس والطرد وجودهما في النفي؛ فتقول: وما ليس بموجود ليس بشيء، وما ليس بشيء ليس بموجود؛ حتى يكون العكس والطرد مقدّمًا في النفي، كهما في الإثبات (جون، جهك، ٦، ١٤)

- الحدّ: سبب يتوصّل به إلى معرفة الأشياء (كلو، تم١، ٣٣، ٢)

- (الحدّ) "هو قول كلما زدت فيه نقصت من المحدود وكلما نقصت منه زاد في المحدود" (كلو، تم١، ٣٥، ٤)

- المطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد، والمطلوب من العلم لا يقتنص إلا بالبرهان، فلذلك قلنا مدارك العقول تنحصر فيهما (قد، روض، ١٤، ١٩)

- الحدّ ينقسم ثلاثة أقسام: حقيقي ورسمي ولفظي (قد، روض، ١٤، ٢٢)

- الحدّ حقيقي ورسمي ولفظي، فالحقيقي ما أنبأ عن ذاتياته الكلية المركبة، والرسمي ما أنبأ عن الشيء بلازم له مثل الخمر مائع يقذف بالزبد، واللفظي ما أنبأ عنه بلفظ أظهر مرادف مثل العقار الخمر. وشرط الجميع الاطراد والانعكاس أي إذا وجد وجد وإذا انتفى انتفى (حا، تلو١، ٦٨، ٦)

- الحدّ كل لفظ وضع لمعنى (حا، تلو١، ١١٥، ١٨)

- الحدّ: هو شرح ما دلّ عليه اللفظ بطريق الإجمال (قر، نقح، ٤، ٦)

- العلم إما تصوّر أو تصديق، والتصديق مسبوق بالتصوّر، فكان التصورّ وضعه أن يكون قبل التصديق، والتصوّر إنما يكتسب بالحد كما أن التصديق لا يكتسب إلا بالبرهان، فكان الحد متقدمًا على التصوّر المتقدّم على التصديق، فالحد قبل الكل طبعًا، فوجب أن يقدّم وضعًا (قر، نقح، ٤، ٩)

- الحدّ أربعة أقسام: جامع مانع، ولا جامع ولا مانع، وجامع غير مانع، ومانع غير جامع. وأمثّلها كلها بالإنسان. فقولنا الحيوان الناطق في حدّ الإنسان هو الجامع المانع. وقولنا في حده: هو الحيوان الأبيض ما جمع، لخروج

الحبشة وغيرهم من السودان، وغير مانع لدخول الإبل والغنم والخيل والطير البيض. وقولنا في حدّه: هو الحيوان جامع غير مانع، فجمع جميع أفراد الإنسان لم يبق إنسان حتى دخل في لفظ الحيوان، وما منع لدخول الفرس وغيره في حده. وقولنا في حده هو الحيوان، الرجل مانع لأنه لا يتناول هذا اللفظ إلا الإنسان. وغير جامع لخروج النساء والصبيان وغيرهم منه، فهذه الأربعة ليس فيها صحيح إلا الأول وهو الجامع المانع، والثلاثة الأخر باطلة لعدم الجمع أو عدم المنع أو عدمهما (قر، نقح، ٧، ٢)

- الحدّ أصله في اللغة المنع ثم يقصد به الإصطلاح بيان الحقائق التصورية، فإذا قيل لك عرّفَ حقيقة وحدها معناه بيّنها، ولما كنت إذا قيل لك ما حدود دار زيد أو حدّدها لنا فإنك تذكر جميع جهاتها وحدودها الأربعة إلى حيث تنتهي من الجهات الأربع، فلو اقتصرت على بعضها لم تكن مكملًا للمقصود، فلذلك سمّوا ذكر الأجزاء كلها حدًّا تامًّا لاشتماله على جميع الأجزاء كاشتمال تحديد الدار على جميع الجهات، والاقتصار على بعضها حدًّا ناقصًا، فإن عدلنا عن جميع الأجزاء إلى اللوازم الخارجة عن الحقيقة سمّوه بالرسم؛ أي هو علامة على الحقيقة وإن لم يكشف عنها حق الكشف، كما إذا قلت دار زيد قبالة دار الأمير فإن هذا علامة على دار زيد، وإن كنا لا نعلم بذلك ما يحيط بدار زيد ولا مقادير تناهيها (قر، نقح، ١١، ١٣)

- الحدّ: هو الجامع المانع، يجمع جُزْئيات المحدود، ويمنع من دخول غيرها فيها (تي، سود، ٥٧٠، ١٧)

- الحدّ عند الأصوليين ما يميّز الشيء عمّا عداه كالمعرَّف عند المناطقة ولا يميّز كذلك إلّا ما لا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها، والأوّل مبيّن لمفهوم الحدّ، والثاني مبيّن لخاصته وهو بمعنى قول المصنّف كالقاضي أبي بكر الباقلاني الحدّ الجامع أي لأفراد المحدود المانع أي من دخول غيرها فيه، ويقال أيضًا الحدّ المطّرد أي الذي كلّما وجد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء من أفراد المحدود فيكون مانعًا المنعكس، أي الذي كلّما وجد المحدود وجد هو فلا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود فيكون جامعًا فمؤدّي العبارتين واحد (سب، عطر١، ١٧٦، ٣)

- الحدّ يدلّ على الأجزاء بالمطابقة والمحدود يدلّ عليها بالتضمّن (اس، مهس١، ٢٨٩، ٢)

- العلم قال أبو بكر النقاش: سُمّي علمًا، لأنّه علامة يهتدي بها العالم إلى ما قد جهله الناس، وهو كالعَلَم المنصوب بالطريق. واختلفوا في العلم المنقسم إلى تصوّر خاص. أو تصديق خاص، وهما اللذان يوجبان لمن قام به تمييزًا لا يحتمل النقيض. هل يحدّ أم لا يحدّ؟ والقائلون بأنّه يحدّ ومنهم أبو الحسين البصري اختلفوا في توجيهه، فقيل: لأنّ المنطقيين اشترطوا في الحدّ الجنس الأقرب وإن لم يوجد ذلك في العلم. واشترطوا ذكر جميع الذاتيات كما يقال: عرضي لون سواد، والأول جنس أقرب، وفي العلم لا يقال: عرضي علم، فلهذا لا يحدّ. وقال الأصوليون: لأنّه لم يوجد له عبارة دالّة على حقيقته وماهيّته فلا يحدّ، وقال أبو الحسين بن اللبان: لأنّه أظهر الأشياء فلا معنى لحدّه بما هو أخفى منه حكاه بعض

شراح "اللمع". وحكي عن ابن مجاهد الطائي أنّه منع إطلاق الحدّ في العلم؛ وإنّما يقال حقيقة العلم كذا، لأنّ الحقائق لا يختلف فيها القديم والحادث بخلاف العلم. قال: والذي ذكره أصحابنا إنّما هو مجاز، فأجروا الحدّ مجرى الإسم توسّعًا. وقال الرازي: ضروري إذ به يعرف الأشياء فلو عُرِّف العلم لوجب أن يعرف بغيره لاستحالة تعريف الشيء بنفسه، والغرض أنّ غيره متوقّف عليه فيلزم الدور؛ ثم قال في موضع آخر: هو حكم الذهن الجازم المطابق لموجب كما سبق في الضابط، فكأنّه قال بأنّه ضروري ويحدّ وهذا تناقض. فإن قيل: الذهني تعريفه تصديقي، والمدّعى معرفته تصوري فلا تناقض. قلنا: وإن كان كذلك لكن التعريف للنسبة في التصديق تعريف لتصوّر، لأنّ النسبة ليست تصديقًا بل مقرّرة. وقال غيره: ضروري ولا يحدّ. وهو قضية نقل ابن الحاجب عنه. والموجود في "المحصول" ما ذكرته أولًا. وقال إمام الحرمين والقشيري والغزالي: يعسر تعريفه بالحدّ الحقيقي، وإنّما يعرّف بالتقسيم والمثال، ثم يعرض في روم التوصّل إليه إلى انتفاء الفرق بينه وبين أضداده. واعترض عليهم الآمدي بأنّ القسمة المذكورة إن لم تكن مميّزة له عمّا سواه فليست معرفة، وإن كانت مميّزة فذلك رسم. وهذا إنّما يرد أنّ لو أحالا الرسم، وهو غير ظاهر من كلامهم. والمختار: أنّه يعرف بالحدّ الحقيقي كغيره، فقال القدماء هو معرفة المعلوم على ما هو به (زر، بحرا، ٥٢، ٢٠)

- (الحدّ) القول الدالّ على ماهية الشيء. وقيل: خاصية الشيء على الخلاف في تفسير ما هو الغرض بالحدّ؟ هل حصر الذاتيات أو مجرّد التمييز كيف اتّفق؟ أو الشرط أن يكون لوصف خاص؟ وهو يرجع إلى وصف المحدود دون قول الواصف الحادّ عند معظم المحقّقين، كما قال الإمام في "التلخيص" وتبعه ابن القُشَيْري وقال: إنّه قول معظم أئمتنا. وقال القاضي: يرجع إلى قول الواصف؛ وهو عنده القول المفسّر لإسم المحدود وصفته على وجه يخصّه ويحصُره، فلا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج منه ما هو منه (زر، بحرا، ٩١، ٤)

- قال الأستاذ أبو منصور: الحدّ والحقيقة عندنا بمعنى، لأنّ حقيقة الشيء مانعة له من الالتباس بغيره ناطقة بما ليس منه من الدخول في حكمه. وقالت الفلاسفة: هو الجواب الصحيح في سؤال ما هو؟ إذا أحاط بالمسئول عنه. وهذا خطأ، لأنّ الحدّ قد يذكر ابتداء من غير تقدّم سؤال. والصحيح عندنا: أنّ حدّ الشيء: معناه الذي لأجله استحقّ الوصف المقصود بالذكر، وتسمية العبارة عن الحدّ مجاز، ومعنى الحقيقة والحدّ واحد إلّا أنّ لفظ الحقيقة يستعمل في القديم والمحدث والجسم والعرض، ولفظ الحدّ يغلب استعماله في الحجّة (زر، بحرا، ٩١، ١٣)

- في اقتناص الحدّ ثلاثة مذاهب حكاها العبدري في "المستوفى في شرح المستصفى". أحدها: وهو مذهب أفلاطون أنّه يقتنص بالتقسيم بأن تأخذ جنسًا من أجناس المحدود، وتقسّمه بفصوله الذاتية له، ثم تنظر المحدود تحت أي فصل هو من تلك الفصول؟ فإذا وجدته ضممت ذلك الفصل إلى الجنس الذي كنت أخذته. ثم تنظر فإن كان مساويًا للمحدود فقد وجد جنس الحدّ وفصله، وكمل الحدّ. وإن لم يكن مساويًا له علمت أنّ ذلك الجنس والفصل إنّما

هو حدّ لجنس المحدود لا للمحدود؛ فتأخذ إسم ذلك الجنس بدل الحدّ المذكور، وتقسّمه أيضًا إلى فصوله الذاتية، ثم تنظر المحدود تحت أي فصل؟ فتأخذه، وتقسّمه إلى ما تقدّم من الجنس والفصل؛ ثم تنظر هل هو مساوٍ لفظًا وحدّه أم لا؟ فإن ساواه فقد تمّ الحدّ. وإلّا فعلت كما تقدّم هكذا. والثاني: في مذهب الحكيم أنّه يقتنص بطريق التركيب، لأنّها عنده أقرب من طريق القسمة، وهو أن تجمع الأوصاف التي تصلح أن تحمل على الشيء المحدود كلها، ثم تنظر ما فيها ذاتي وما فيها عرضي، فتطرح العرضي، ثم ترجع إلى الذاتي فتأخذ منها المقول في جواب ما هو؟ فتجمعها كلها، ثم تطرع الأعمّ فالأعمّ حتى تنتهي إلى الجنس الأقرب، ثم ترجع إلى الفصول فتجمعها أيضًا كلها، ثم تطرح الأبعد فالأبعد حتى تنتهي إلى الفصل القريب جدًا، وحينئذٍ فيكمل. والثالث: مذهب بقراطيس أنّه يقتنص بالبرهان وقد أبطلوه من وجهين: أحدهما: أنّه إذا سلك في اقتناصه القسمة أو التركيب، وكان لا يتوصّل إليها إلّا بعد تصفّح جميع ذاتيات الشيء المطلوب وحدّه كان الحدّ المقتنص بهذا الطريق معلومًا، فأول العقل لا يحتاج إلى الدليل، فإذن اقتناص الحدّ لا يحتاج إلى دليل. والثاني: أنّه لا بدّ في طلب البرهان من وسط يحمل على المحكوم عليه على أنّه حدّ له لا على أنّه جنس له ولا فصل، ويحمل عليه الحكم على أنّه حدّ له أيضًا (زر، بحر١، ٩٣، ٢)

- الحدود في غاية السهولة، لأنّ الحدود هي حدود الأسماء، والأسماء أسماء الأمور المعقولة، وكل أمر معقول فلا بدّ وأن يعقل أنّ كمال المشترك أيش هو؟ وكمال جزء الماهية أيش هو؟ فكان الحدّ سهلًا من هذا الوجه؛ وبهذا الطريق يلجّ الإمام فخر الدين في المضايق؛ ويمنع كون الحدّ هو الدالّ على حقيقة الشيء، بل هو تفصيل ما دلّ اللفظ عليه إجمالًا (زر، بحر١، ٩٤، ٢١)

- القصد من الحدّ التمييز بينه وبين غيره. ولهذا قال الأنصالي في "شرح الإرشاد": قال إمام الحرمين: القصد من التحديد في اصطلاح المكلّمين: الفرق بخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره. ولهذا كان الاضطراد والانعكاس لا يتمّ الحدّ إلّا بهما. وأما المناطقة فقالوا: إنّ فائدة الحدّ التصوير، وبنوا على ذلك أمورًا (زر، بحر١، ٩٥، ١٧)

- الحدّ لا يكتسب بالبرهان أي لا يمكن تحصيله ببرهان وعقدوا (المناطقة) الاستدلال عليه بما حاصله: أنّ البرهان إنّما يكون في القضايا التي فيها حكم، والحدّ لا حكم فيه، لأنّه تصوّر. وهذا الإطلاق ممنوع بل الحقّ أنّا إذا قلنا: الإنسان مثلًا حيوان ناطق فله أربع اعتبارات: أحدها: تعريف الماهية، وهو تصوّر لا حكم فيه فلا يستدلّ عليه ولا يمنع. ثانيها: دعوى الحدّية، وهذا يمنع ويستدلّ ببيان صلاحية هذا الحدّ للتعريف من اطّراده وانعكاسه، وصراحة ألفاظه. ثالثها: دعوى المدلولية، وهو أنّ هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى لغة أو شرعًا فهذا يمنع ويستدلّ عليه؛ وهذا قاله الإمام فخر الدين في كتابه "نهاية العقول"، وكذلك قيّد به ابن الحاجب إطلاقهم منع اكتسابه بالبرهان. قال: أما لو أريد بالإنسان حيوان ناطق مدلوله لغة أو شرعًا فلا بدّ له من النقل. رابعها: أن يراد به أنّ ذات الإنسان محكوم عليها بالحيوانية

والناطقية فيتوجّه عليه المنع والمطالبة، ولا يكون ذلك حدًّا بل دعوى. ذكره الإمام فخر الدين أيضًا. وقال في "الملخّص": هذا بحسب الإسم. أما إذا كان بحسب الحقيقة، وهو أن يشير إلى موجود معيّن، ويزعم أنّ حقيقته مركّبة من كذا وكذا، فلا شكّ أنّه لا بدّ فيه من الحجّة (زر، بحر١، ٩٦، ٨)

- الحدّ نطق يفيد تصوّر المنطوق بعد أن لم يكن، وهذا المعنى غير حاصل من اللفظي، لما سنذكره. فالحقيقي هو ما اشتمل على مقوّمات الشيء المشتركة والخاصة. والرسمي ما اشتمل على عوارضه وخواصه اللازمة. وربما قيل: إنّه اللفظ الشارح للشيء بحيث يميّزه عن غيره، وهو الموجود في أكثر التعريفات، فإنّ الحدّ الحقيقي يعزّ وجوده كما قاله الغزالي وغيره، فلذلك كان الأكثر هو الرسمي. فإنّ الحقيقي يتوقّف على معرفة جميع الذاتيات وغيرها وترتيبها على الوجه الصحيح، وقد يتعذّر بعض ذلك. ومنهم من يقول: ليس الحدّ إلّا واحدًا، وهو الحقيقي. وأما التعريف بالرسم واللفظ فلا يسمّى حدًّا (زر، بحر١، ١٠٢، ١)

- تركيب الحدّ وأما كيفية تركيبه فمن شيئين. وهما مادته وصورته. والمراد بهما جنسه وفصله. وأما جنسه: فيقوم مقام مادته ذلك المعيّن وأما فصله: فيقوم مقام صورته ذلك المعيّن (زر، بحر١، ١٠٣، ٤)

- صحّة الحدّ وأما شروط صحّته: فمنها ما يرجع إلى اللفظ، ومنها ما يرجع إلى المعنى. فمن المعنوية أن يكون جامعًا لسائر أفراد المحدود. وهذا هو المراد بقولهم: الاطّراد، ومانعًا عن دخول غير المحدود في الحدّ، وهو المراد بقولهم: الانعكاس (زر، بحر١، ١٠٣، ١٩)

- قال الأستاذ أبو منصور: أجمعوا على أنّ شرط الحدّ الاطّراد والانعكاس، وما اطّرد ولم ينعكس جرى مجرى الدليل العقلي أو العلّة الشرعية (زر، بحر١، ١٠٤، ١٤)

- قال الأستاذ: اختلفوا في التحديد بما يجري مجرى التقسيم، فالمانعون من تركيب الحدّ منعوه، وأجازه أكثر من أجاز التركيب. نحو الخبر ما كان صدقًا أو كذبًا، وحقيقة الموجود ما كان قديمًا أو محدثًا. وحكى بعض المتأخّرين ثلاثة مذاهب في أنّ التقسيم في الحدّ هل يفسده؟ أحدها: نعم لأنّ المسؤول عنه بصفة واحدة، والتقسيم يقتضي التعدّد، لأنّ حرف "أو" للتردّد، وهو منافٍ للتعريف. والثاني: لا، لأنّ المراد أحدهما ولا تردّد فيه. والثالث: وصحّحه، إن كان التقسيم من نفس الحدّ أفسده، وإن كان خارجًا عنه لمقصود البيان لم يفسده (زر، بحر١، ١٠٦، ٦)

- الحدّ والمحدود مترادفان والصحيح: تغايرهما، لأنّ المحدود يدلّ على الماهية من حيث هي، والحدّ يدلّ عليها باعتبار دلالته على أجزائها، فالاعتباران مختلفان (زر، بحر٢، ١١٣، ٢٠)

- الحدّ والمحدود إن لم يتّحدا في الذات كذب الحدّ ولم يكن حدًّا، وإن اتّحدا صدق الحدّ، وليس هو المحدود، لاختلاف الجهة، ونظيره قول النحويين: يجب اتّحاد الخبر بالمبتدأ وإلّا لم يكن خبرًا، ولا ينبغي أن يكون هو هو من كل وجه، وإلّا لم يكن كلامًا البتّة، فإنّ قولك: زيد زيد إذا لم يقدر زيد الثاني بمعنى يزيد على الأول كان مهملًا، والفائدة في الخبر مع الاتحاد تنزيل الكلّي على الجزئي، فإنّ "هذا" اسم إشارة، فيطلق على كل مشار إليه، سواء

زيد وغيره، فلما حملناه على زيد جاءت الفائدة (زر، بحر٢، ١١٤، ٦)

- الحدّ تصوّر ذات المحدود إجمالًا وغاية حادّ العلم أن يكون متّصفًا بالعلم بجميع مسائله، والاتّصاف بالشيء لا يستلزم تصوّره كالشجاع متّصف بالشجاعة وقد لا يتصوّرها (أم، قرر١، ٣٠، ٣٢)

- الحدّ لغة المنع واصطلاحًا عند الأصوليين (ما يميّز الشيء عن غيره) ولا يميّز كذلك إلّا ما لا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها، والأول وهو من زيادتي مبيّن لمفهوم الحدّ ولهذا زدته، والثاني لخاصته وهو بمعنى قول القاضي أبي بكر الباقلاني المذكور بقولي. (ويقال) الحدّ (الجامع) أي لأفراد المحدود (المانع) أي من دخول غيرها فيه، (و)يقال أيضًا الحدّ المطّرد أي الذي كلما وجد وجد لمحدود فلا يدخل فيه شيء من غير أفراد المحدود فيكون مانعًا (نص، لب، ٢٠، ٣١)

- الحدّ عند الأصوليين ما يميّز الشيء عن غيره، وينقسم إلى حقيقي وإسمي ولفظي، فالحقيقي ما أنبأ عن ذاتياته الكلية المركّبة، لأنّها فرادى لا تفيد الحقيقة لفقد الصورة، والإسمي ما أنبأ عن الشيء بلازمه مثل الخمر مائع يقذف بالزبد، واللفظي ما أنبأ عن الشيء بلفظ أظهر مرادف (با، يسر١، ١٦، ١٢)

- لا يكفي للتعرّف على كنه الحدّ شرح اسمه كما ذهب الفقهاء، بل لا بدّ للأصولي من الإلمام بأربعة مطالب، وتشكّل بمجموعها أسئلة تجيب السائل وتعرّفه بالحدّ وهي: مطلب هل، وما، ولم، وأي، ويعتبر مطلب ما أهمها. وأمثلتها: - مطلب (هل): هل الله موجود؟ - مطلب (ما): ما العقار؟ - مطلب (لم): سؤال عن العلّة. - مطلب (أي): للتمييز (عج، أصل، ٣٦٥، ٧)

- الحدّ تفصيل للاسم يخدم التمييز بين الأسماء (عج، أصل، ٣٨٢، ١٩)

- نصل إلى الحدّ عن طريق مطابقته للمحدود وتحقّقه معه طردًا، أو بانتفاء الحدّ مع انتفاء المحدود عكسًا (عج، أصل، ٣٨٢، ٢٠)

- الحدّ كالاسم يُنَبِّه على تصوّر المحدود لا أكثر (عج، أصل، ٣٨٢، ٢١)

حد الاستحسان

- حد الاستحسان فقد اختلف فيه. فحدّه بعضهم بأنه "العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه". وهذا باطل. لأنهم يستحسنون إذا عدلوا إلى نص، كما لا يستحسنون أن لا قضاء على الآكل ناسيًا في صومه، وتركهم القياس في ذلك للخبر. وحدّه بعضهم بأنه "تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه". وهذا باطل، لأنهم قد يعدلون في الاستحسان عن قياس، وعن غير قياس. وحدَّه بعضهم بأنه "تركُ طريقة للحكم إلى أخرى أولَى منها. لولاها، لوجب الثبات على الأولى". ويقرن هذا من وجه أبي الحسن رحمه الله، وهو قوله: "الاستحسان هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسئلة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه هو أقوى من الأول يقتضي العدول عن الأول". وهذا يلزم عليه أن يكون العدول عن العموم إلى التخصيص استحسانًا ويلزم عليه أن يكون القياس الذي يعدل إليه عن الاستحسان استحسانًا. وينبغي أن يقال: الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد، غير شامل شمول

الألفاظ لوجه هو أقوى منه، وهو في حكم الطارئ على الأول". ولا يلزم على ذلك قولهم "تركنا الاستحسان بالقياس". لأن القياس الذي تركوه له الاستحسان ليس في حكم الطارئ، بل هو الأصل. ولذلك لم يصفوه بأنه استحسان، وإن كان أقوى في ذلك الموضع ممّا تركوه (بص، مع٢، ٨٣٩، ١٢)

حد أوسط

- قيل لا يُكتسب الحدّ الحقيقي ببرهان أي بالحدّ الأوسط مع ما تقيّد به، ويقال في توجيهه للاستغناء عنه أي لاستغناء الحدّ عن البرهان إذ ثبوت أجزاء الشيء له أي للشيء لا يتوقّف ثبوتها إلّا على تصوّره أي ذلك الشيء لا غير، لأنّ الذاتي للشيء لا يعلّل ثبوته للذات بشيء فيكفي في ثبوت أجزاء الشيء له تصوّره وحقيقة الحدّ هي حقيقة المحدود وأجزاؤه على التفصيل فيكفي في ثبوت الحدّ للمحدود تصوّر المحدود (أم، قرر١، ٤٦، ٢٢)

حد تام

- التعريف إن كان بالجنس القريب والفصل فهو الحدّ التام؛ وهو تعريف بجميع الأجزاء. وإن كان ببعض الأجزاء وذلك البعض مساوٍ للماهية فهو الحدّ الناقص، كالتعريف بالفصل فقط، كالناطق أو بالجنس بالبعيد معه كالجسم الناطق (زر، بحر١، ١٠٢، ١٦)

حد الحد

- قال العبدري: وما أخذوه من حدّ الحدّ هل المراد به المعنى الذي في النفس خاصة أم اللفظ الدالّ على ما في النفس؟ فالجواب فيه قولان: أحدهما: المعنى الذي في النفس خاصة. والثاني: المراد المعنيان جميعًا، لا على أنّه مشترك بينهما، بل على أنّه يقال على المعنى الذي في النفس، فإنّه أولى. ويقال على اللفظ بحكم التبع، لدلالته على ما في النفس (زر، بحر١، ٩٢، ١٧)

حد حقيقي

- الحدّ الحقيقي يكون بذكر الذاتيات الكلية التي هي الجنس الكلّي للمحدود والمميّز الكلّي الداخل وهو الفصل، وجهة الوحدة المأخوذة في تعريف العلم إنّما هي عارضة من عوارض تلك الكثرة فلا يكون المعنى المنتزع من تلك الكثرة جنسًا وفصلًا حقيقيين فلا يكون التعريف حدًّا حقيقيًّا بل رسمًا (أم، قرر١، ٣١، ١٢)

- قيل لا يكتسب الحدّ الحقيقي ببرهان أي بالحدّ الأوسط مع ما تقيّد به ويقال في توجيهه للاستغناء عنه أي لاستغناء الحدّ عن البرهان، إذ ثبوت أجزاء الشيء له أي للشيء لا يتوقّف ثبوتها إلّا على تصوّره أي ذلك الشيء لا غير لأنّ الذاتي للشيء لا يعلّل ثبوته للذات بشيء، فيكفي في ثبوت أجزاء الشيء له تصوّره وحقيقة الحدّ هي حقيقة المحدود وأجزاؤه على التفصيل، فيكفي في ثبوت الحدّ للمحدود تصوّر المحدود (أم، قرر١، ٤٦، ٢٢)

حد الخبر

- حد الخبر، فقد قيل: إن أهل اللغة حدّوه بأنه "كلام يدخله الصدق والكذب" (بص، مع٢، ٥٤٢، ٨)

حد رسمي

- الحد الرسمي: فهو اللفظ الشارح للشيء

بتعديد أوصافه الذاتية واللازمة بحيث يطرد وينعكس كقوله في حد الخمر: مائع يقذف بالزبد يستحيل إلى الحموضة ويحفظ في الدن، تجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر لا يخرج منه خمر ولا يدخل فيه غير خمر، واجتهد أن يكون من اللوازم الظاهرة المعروفة (قد، روض، ١٦، ٢٢)

حد الشيء

- حدّ الشيء بحدّين فأكثر منعوا أن يكون للشيء حدّان فأكثر، وحكى القاضي عبد الوهاب في كتابه "الإفادة" فيه خلافًا، واختار الجواز. قال: ولا يمتنع في اللغة أن يكون للشيء عدّة أوصاف كل واحد منها يحصره، وكما قالوا في الحركة: نقلة وزوال وذهاب في جهة وقولهم: إنّ التعدّد يؤدّي إلى المناقضة ويبطل أن يكون الأول حقًّا ممنوع. وهذه الشبهة تفيد أنّ نزاعهم في الحدّ الحقيقي، وعلى هذا احتجاجه بما ذكر لا يقوى، لأنّ الظاهر أنّه لا خلاف في جواز التعدّد في اللفظي والرسمي، وقد نبّه ابن الحاجب على أنّ امتناع تعدّد الحدّين الذاتيين مبني على تفسير الذاتي بما لا يتصوّر فهم الذاتي قبل فهمه. فإنّ القصد به فهم ذاتياته على سبيل التفصيل، ولا يحصل ذلك حين فهم جميع ذاتياتها، لأجل التفسير المذكور. ووجود اشتماله على ذلك مانع من التعدّد. وسكت عمّا يقتضيه التعريفان الأخيران للذاتي، بل قضيته أنّهما لا يقتضيان امتناع التعدّد. ومنه يؤخذ خلاف في التعدّد في الحقيقي. وقد صرّح الغزالي بجواز التعدّد في الرسمي واللفظي (زر، بحر١، ٩٩، ١٠)

حد العلم

- حد العلم أنه صفة لا يتعذّر بوجودها على الحي القادر إحكام الفعل (حز، حكا١، ٣٨، ٣)

حد لفظي

- الحد اللفظي: فهو شرح بلفظ أشهر منه كقولك في العُقار: الخمر. وفي الليث: الأسد (قد، روض، ١٧، ٨)

حد مطّرد

- الحدّ لغة المنع واصطلاحًا عند الأصوليين (ما يميّز الشيء عن غيره) ولا يميّز كذلك إلّا ما لا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها، والأول وهو من زيادتي مبيّن لمفهوم الحدّ ولهذا زدته، والثاني لخاصته وهو بمعنى قول القاضي أبي بكر الباقلاني المذكور بقولي. (ويقال) الحدّ (الجامع) أي لأفراد المحدود (المانع) أي من دخول غيرها فيه، (و)يقال أيضًا الحدّ المطّرد أي الذي كلما وجد وجد لمحدود فلا يدخل فيه شيء من غير أفراد المحدود فيكون مانعًا (نص، لب، ٢١، ٢)

حد منعكس

- (الحد) المنعكس أي الذي كلّما وُجد المحدود وُجد هو فلا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود فيكون جامعًا (نص، لب، ٢١، ٣)

حد ناقص

- التعريف إن كان بالجنس القريب والفصل فهو الحدّ التام؛ وهو تعريف بجميع الأجزاء. وإن كان ببعض الأجزاء وذلك البعض مساوٍ للماهية

فهو الحدّ الناقص، كالتعريف بالفصل فقط، كالناطق أو بالجنس بالبعيد معه كالجسم الناطق (زر، بحرا، ١٠٢، ١٧)

حد وسط

- النظر يستعمل لغة واصطلاحًا بمعان والذي يهمّنا شرحه هنا المعنى الاصطلاحي الذي ذكره المصنّف، وهو بهذا المعنى هو المعتبر في العلوم النظرية ويرادف الفكر في المشهور، وهو بناء على أنّ النظر نفس الانتقال المذكور وهو كذلك. فإنّ الاتفاق على أنّ الفكر فعل إراديّ صادر عن النفس لاستحصال المجهولات بالمعلومات، ثم كما أنّ الإدراك بالبصر يتوقّف على أمور ثلاثة: مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبًا لرؤيته وإزالة الغشاوة المانعة من الإبصار، كذلك الإدراك بالبصيرة يتوقّف على أمور ثلاثة: التوجّه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبًا لإدراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة. ثم حيث كان الظاهر أنّ النظر اكتساب المجهولات من المعلومات كما هو مذهب أصحاب التعاليم ولا شبهة في أنّ كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتّفق بل لا بدّ له من معلومات مناسبة له ولا في أنّه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت بل لا بدّ هناك من ترتيب معيّن فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فنقول إذا أردنا تحصيل مجهول تصديقي مشعور به من وجه على وجه أكمل انتقلت النفس منه وتحرّكت في المعقولات حركة من باب الكيف، كما أشار إليه المصنّف في الكيفية النفسانية التي هي الصور المعقولة على قياس الحركة في الكيفيات المحسوسة طالبة المبادئ لهذا المطلوب، أعني تكيّفت النفس بواحد من المعاني المخزونة عندها بعد واحد بواسطة استعراضها وملاحظتها لتلك المعاني، أي اتّصفت بالحالات العارضة لها عند ملاحظتها للمعاني المخزونة. فإنّها إذا لاحظت معنى يحصل لها حالة لم تكن لها مغايرة لما يعرض لها عند ملاحظة معنى آخر ولا تزال كذلك طالبة لمبادئ هذا المطلوب إلى أن تظفر بمبادئه أعني الأمر المناسب له المفضي إلى العلم أو الظنّ به، وهذا الأمر المناسب هو الحدّ الوسط بين طرفي المطلوب (أم، قررا، ٤٩، ٢٢)

حدث

- معنى "الحَدَث" فقد يطلق بإزاء معان ثلاثة. أحدها: الخارج المخصوص الذي يذكره الفقهاء في باب نواقض الوضوء. ويقولون: الأحداث كذا وكذا. الثاني: نفس خروج تلك الخارج. الثالث: المنع المرتب على ذلك الخروج. وبهذا المعنى يصحّ قولنا "رفعت الحدث" و"نويت رفع الحدث" فإن كل واحد من الخارج والخروج قد وقع. وما وقع يستحيل رفعه، بمعنى أن لا يكون واقعًا (دق، عمدا، ٦٤، ١٩)

حدّثني

- "رَوَى" أَضْعَفُ مِن "حَدَّثَني" و "أَخْبَرَني" و "حَكَى" جارٍ مَجْرَى "حَدَّثني" (م، ذر٢، ٥٥٩، ١٣)

حدود

- إن الحدودَ على اختلافِ أنواعِها منقسمةٌ إلى عقليّةٍ وسمعيّةٍ كانقسامِ الحججِ (أمد، حكم٤،

٣٨٩، ٤)

- أصحّ الحدود صفة توجب تميزًا لا يحتمل النقيض فيدخل إدراك الحواس (حا، تلوا، ٥٢، ٢٢)

- يجوز القياس في الحدود، والكفارات؛ والتقديرات، والرخص، إذا وجدت شرائط القياس فيها، ويعبّر أيضًا عن الرابع بالمخالف للقواعد (اس، مهد، ٤٦٣، ٣)

- الحدود تُدرأ بالشبهات، وفيها بيان أنّ القصاص كالحدود (نج، نظر، ٥، ٢٠)

- أصحابنا رحمهم الله قسّموها (الحدود) إلى شبهة في الفعل، وتسمّى شبهة الإشتباه. وإلى شبهة في المحل؛ فالأولى تتحقّق في حق من اشتبه عليه الحلّ والحرمة فظنّ غير الدليل دليلًا فلا بدّ من الظنّ، وإلّا فلا شبهة أصلًا كظنّه حلّ وطء جارية زوجته أو أبيه أو أمه أو جده أو جدته وإن علا، ووطء المطلّقة ثلاثًا في العدّة أو بائنًا على مال والمختلعة أو أم الولد إذا أعتقها وهي في العدّة، ووطء العبد جارية مولاه، والمرتهن في حق المرهونة في رواية، ومستعير الرهن كالمرتهن. ففي هذه المواضع لا حدّ إذا قال: ظننت أنّها تحلّ لي، ولو قال: علمت أنّها حرام عليّ وجب الحدّ، ولو ادّعى أحدهما الظنّ والآخر لم يدّع، لا حدّ عليهما حتى يقرا جميعًا بعلمها بالحرمة. والشبهة في المحل في ستة مواضع: جارية ابنه، والمطلّقة طلاقًا بائنًا بالكنايات، والجارية المبيعة إذا وطئها البائع قبل تسليمها إلى المشتري، والمجعولة مهرًا إذا وطئها الزوج قبل تسليمها إلى الزوجة، والمشتركة بين الواطئ وغيره، والمرهونة إذا وطئها المرتهن في رواية كتاب الرهن، وعلمت أنّها ليست بالمختارة. ففي هذه المواضع لا يجب الحدّ، وإن قال علمت أنّها عليّ حرام، لأنّ المانع هو الشبهة في نفس الحكم (نج، نظر، ١٤٢، ١٢)

- القصاص كالحدود في الدفع بالشبهة فلا يثبت إلّا بما تثبت به الحدود (نج، نظر، ١٤٤، ٨)

- الإشارة من الأخرس معتبرة وقائمة مقام العبارة في كل شيء: من بيع وإجارة وهبة ورهن ونكاح وطلاق وعتاق وإبراء وإقرار وقصاص، إلّا في الحدود ولو حدّ قذف، وهذا ممّا خالف فيه القصاص الحدود. وفي رواية أنّ القصاص كالحدود هنا فلا يثبت بالإشارة وتمامه في الهداية. (نج، نظر، ٤٠٧، ١٦)

- الحدود حدّ الزنا والشرب والسرقة يبطل بالتقادم، وحدّ القذف والقصاص لا، والفرق أنّ حدّ القذف والقصاص يتوقّف على الدعوى فيحمل التأخير في الشهادة على عدم الدعوى، بخلاف التأخير فيما عدا السرقة، فإنّه يحمل على ضغينة حملته على الشهادة لعدم توقّفهما عليها، وحدّ السرقة وإن توقّف عليها لكن ضمنًا للمال، لأنّه بتأخيره الدعوى بعد تخييره تارك للحسبة فتمكّنت التهمة في الدعوى (نج، نظر، ٤٩٤، ٧)

- الحدود في غاية السهولة، لأنّ الحدود هي حدود الأسماء، والأسماء أسماء الأمور المعقولة، وكل أمر معقول فلا بدّ وأن يعقل أنّ كمال المشترك أيش هو؟ وكمال جزء الماهية أيش هو؟ فكان الحدّ سهلًا من هذا الوجه؛ وبهذا الطريق يلجّ الإمام فخر الدين في المضايق؛ ويمنع كون الحدّ هو الدالّ على حقيقة الشيء، بل هو تفصيل ما دلّ اللفظ عليه إجمالًا (زر، بحرا، ٩٤، ١٨)

- العقوبات النصيّة المحدّدة بنصوص صريحة

قاطعة في القرآن الكريم على الجرائم الكبرى في المجتمع. - ويطلق عليها "الحدود". - مثل عقوبة الزنا، وعقوبة القذف، وعقوبة السرقة، وعقوبة قطع الطريق. - فهي من "حقوق الله تعالى" فلا يجوز فيها العفو، ولا الإبراء، ولا الصلح عليها، وكل اتفاق على ذلك باطل (دري، نهج، ٢٥٧، ٧)

- الحدود والكفارات من المقدّرات، ولا مدخل للعقل أو الاجتهاد بالرأي في المقدرات؛ فلا تثبت إلا بنصّ من المشرّع (دري، نهج، ٣٢٢، ١١)

حديث

- الحديث إنما نعني به الأمر والفعل والإقرار والإشارة (حز، حكا١، ٨١، ٤)

- ليس اختلاف الروايات عيبًا في الحديث إذا كان المعنى واحدًا، لأن النبي صلى الله عليه وسلم صحّ عنه أنه إذا كان يحدّث بحديث كرّره ثلاث مرات، فنقل كل إنسان بحسب ما سمع. فليس هذا الاختلاف في الروايات مما يوهن الحديث إذا كان المعنى واحدًا (حز، حكا١، ١٣٩، ١٤)

- المرسل من الحديث، هو الذي سقط بين أحد رواته وبين النبي صلى الله عليه وسلم ناقل واحد فصاعدًا. وهو المنقطع أيضًا، وهو غير مقبول. ولا تقوم به حجة لأنه عن مجهول، وقد قدّمنا أن من جهلنا حاله ففرض علينا التوقّف عن قبول خبره، وعن قبول شهادته حتى نعلم حاله (حز، حكا٢، ٢، ٣)

- تجوز رواية الحديث على المعنى، إذا كان عالمًا بمعنى الحديث. وقال بعض أصحابنا: لا يجوز ذلك. لنا: أن النبي عليه السلام سُئِلَ عن ذلك فقال: "إذا أصيب المعنى". ولأن القصد هو المعنى دون اللفظ (شي، تبص، ٣٤٦، ٢)

- نقلُ الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ. أما العالِم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والأظهر والعام والأعم فقد جوّز له الشافعي ومالك وأبو حنيفة وجماهير الفقهاء أن ينقله على المعنى إذا فهمه، وقال فريق لا يجوز له إلا إبدال اللفظ بما يرادفه ويساويه في المعنى، كما يبدّل القعود بالجلوس والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدرة والإبصار بالإحساس بالبصر والخطر بالتحريم وسائر ما لا يشك فيه وعلى الجملة ما لا يتطرق إليه تفاوت بالاستنباط والفهم، وإنما ذلك فيما فهمه قطعًا لا فيما فهمه بنوع استدلال يختلف فيه الناظرون (غز، مس١، ١٦٨، ١٢)

- تجوز رواية الحديث على المعنى، إذا كان راويه عارفًا، وأبدَلَ اللفظَ بما يقوم مقامه وسدَّ مسدَّه (كلو، تم٣، ١٦١، ٢)

- السنّة في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الأدلة وهو المراد هنا ما ذكره الشارح بقوله هي المروي الخ، والمراد به غير القرآن والمروي من أقواله صلى الله عليه وسلم يسمّى حديثًا وخبرًا. (قوله وتقريرًا) وهو سكوته صلى الله عليه وسلم عند أمر يعاينه من مسلم (عا، نسم، ١٢٢، ٩)

- الصحيح من الحديث هو ما اتّصل إسناده بنقل عدل ضابط من غير شذوذ ولا علّة قادحة فما لم يكن متّصلًا ليس بصحيح ولا تقوم به الحجّة، ومن ذلك المرسل وهو أن يترك التابعي الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله

عليه وآله وسلم ويقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو محل خلاف فذهب الجمهور إلى ضعفه وعدم قيام الحجّة به وذهب جماعة منهم أبو حنيفة وجمهور المعتزلة واختاره الآمدي إلى قبوله وقيام الحجّة به والحق عدم القبول. وكذلك لا تقوم الحجّة بالحديث المنقطع والمعضل وبحديث يقول فيه بعض رجال إسناده عن رجل أو عن شيخ أو عن ثقة أو نحو ذلك (صد، أمل، ٦٣، ١٤)

- يطلق لفظ (السنّة) على ما جاء منقولًا عن الرسول صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير. وهي بهذا المعنى مرادفة للفظ (الحديث). وقد تطلق على معنى الواقع العملي في تطبيقات الشريعة في عصر النبوّة، أي الحالة التي جرى عليها التعامل الإسلامي في ذلك العصر الأول. والفرق بين المعنيين في النتيجة أنه قد ينقل عن الرسول عليه الصلاة والسلام حديث لفظي، ولكن يثبت للعلماء تاريخيًّا أن عمل الناس في عصر النبوّة أو في امتداد زمن الخلفاء الراشدين كان جاريًا على خلاف مدلول ذلك الحديث المنقول؛ فيقال عندئذٍ: جاء في الحديث (كذا) ولكن السنّة على (كذا) (زرق، صلح، ١٣، ٦)

حديث غير متّصل

- الحديث غير المتّصل هو الذي لم يتّصل فيه السند إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويسمّيه بعض العلماء المرسل، وبعض العلماء يعتبر المرسل ما لم يذكر فيه التابعي اسم الصحابي الذي روى عنه، ويسمّى الآخر المنقطع (زه، زهص، ١١١، ٤)
- الحديث غير المتّصل، وهو الذي لم يتّصل فيه السند إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويسمّيه بعض العلماء المرسل؛ وبعضهم يعتبر المرسل ما لم يذكر فيه التابعي اسم الصحابي الذي روى عنه ويُسمى الآخر المنقطع. ولم يأخذ بالمرسل الإمام ابن حنبل، إلا إذا لم يكن في الموضوع المعالج حديث (عج، أصل، ١٠٢، ٢٠)

حديث مرسل

- صورته (الحديث المرسل): أن يقول التابعي: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يلقه، أو يقول حدّثني الثقاة، أو أخبرني رجل ولم يذكر اسمه. وقبل أبو حنيفة رضي الله عنه المرسل. ومنهم من قدّمه على المسند. واعترض القاضي على الشافعي رضي الله عنه في استحسانه مراسيل سعيد ابن المسيب، وقال: ما الفرق بينه وبين غيره (غز، من، ٢٧٢، ٧)

حديث منقطع

- أن يُنْظَرَ إلى ما أَرْسَلَ من الحديث (المنقطع)، فإن شَرِكَهُ فيه الحُفّاظُ المأمونونَ فأسندوه إلى رسول الله بمثلِ معنَى ما رَوَى -: كانت هذه دِلالةً على صحة مَن قَبِلَ عنه وحِفْظِه. وإن انفردَ بإرسال حديثٍ لم يَشْرَكْهُ فيه من يُسْنِدُهُ قُبِلَ ما يَنفردُ به مِن ذلك. ويُعْتَبَرُ عليه بأن يُنْظَرَ: هل يوافقُه مُرْسِلٌ غيرُه ممن قُبِلَ العلمُ عنه مِن غير رجاله الذين قُبِلَ عنهم؟ فإن وُجِدَ ذلك كانت دِلالةً يَقْوَى له مرسلُه، وهي أضعف من الأُولى. وإن لم يُوجد ذلك نُظِر إلى بعض ما يُرْوَى عن بعض أصحاب رسول الله قولًا له، فإن وُجِد يُوافقُ ما رَوَى عن رسول الله كانت في هذه دِلالةٌ على أنه لم يَأْخذ مُرْسَلَه إلّا عن أصلٍ يَصِحُّ، إن شاء الله (شف، رس، ٤٦٢، ١)

- أن معنى (الحديث) المنقطع مُغَيَّبٌ، يحتملُ أن يكونَ حُمِلَ عن مَّن يُرغبُ عن الرواية عنه إذا سُمِّيَ، وأن بعضَ المنقطعاتِ - وإن وافقه مرسَلٌ مثلُه - فقد يحتملُ أن يكونَ مخرجُها واحدًا، من حيثُ لو سُمِّيَ لم يُقْبَلْ، وأن قولَ بعضِ أصحاب النبيِّ - إذا قال برأيه لو وافقه - يَدُلُّ على صحةِ مَخْرَجِ الحديثِ، دِلالةً قويةً إذا نُظِرَ فيها، ويمكنُ أنَ يكونَ إنما غَلِطَ به حين سَمِعَ قولَ بعض أصحاب النبيِّ يوافِقُه، ويحتملُ مثلَ هذا فيمن وافقه من بعض الفقهاءِ (شف، رس، ٤٦٤، ٧)

حديثان

- لا يكونُ الحديثان اللَّذانِ نُسِبَا إلى الاختلاف مُتَكافِئَيْن، فَنَصِيرُ إلى الأثْبَتِ مِن الحديثين (شف، رس، ٢١٦، ٨)
- لم نَجد عنه (الرسول ﷺ) حديثين مختلفين إلَّا ولهما مَخْرَجٌ أو على أحدهما دِلالةٌ بأَحَدِ ما وصفتُ: إمّا بموافقة كتابٍ أو غيرِه من سُنَّته أو بعضِ الدلايلِ (شف، رس، ٢١٦، ١٣)
- أن يكونَ أحدُ الحديثين أشْبَهَ بكتابِ الله، فإذا أشبهَ كتابَ الله كانت فيهِ الحجةُ (شف، رس، ٢٨٤، ١٠)
- إن لم يكن فيه نصُّ كتابِ الله كان (الحديثان) أَوْلَاهُمَا بِنَا الأثْبَتَ منهما، وذلك أن يكونَ مَن رواه أَعْرَفَ إسنادًا وأَشْهَرَ بالعلم وأَحْفَظَ له (شف، رس، ٢٨٤، ١٣)
- ترك الحديثين إذا كان أحدهما حاظرًا والآخر مبيحًا، أو كان أحدهما موجبًا والآخر مُسقطًا (حز، حكا٢، ٣٨، ١٤)

حذف

- طرق الحذف منها الإلغاء وهو بيان ثبات الحكم بالمستبقي فقط ويشبه نفي العكس الذي لا يفيد وليس به لأنه لم يقصد لو كان المحذوف علّة لا تنفى عند انتفائه، وإنما قصد لو كان المستبقي جزء علّة لما استقلّ (حا، تلو٢، ٢٣٧، ٥)

حرام

- الحرام - هو ما استحق فاعله اللوم واسم المعصية لله تعالى إلا أن يسقط ذلك عنه من الله تعالى عفو أو توبة وهو: المحظور، والذي لا يجوز، والممنوع (حز، حكا١، ٤٣، ٥)
- مراتب الشريعة خمسة: حرام وفرض وهذان طرفان، ثم يلي الحرام والمكروه، ويلي الفرض الندب، وبين الندب والكراهة واسطة وهي الإباحة (حز، حكا٣، ٧٦، ٢٠)
- الحرام ما لا يحلّ فعله، ويكون تاركه مأجورًا مطيعًا. وفاعله آثمًا عاصيًا (حز، حكا٣، ٧٦، ٢٢)
- مراتب الأوامر في الشريعة كلها خمسة لا سادس لها، وهي: حرام. وهو الطرف الواحد، وفرض، وهو الطرف الثاني. وبين هذين الطرفين ثلاثة مراتب، فيلي الحرام مرتبة الكراهة. وهي الأشياء التي تركُها خير من فعلها، إلا أن من تركَها أجر، ومن فعلها لم يأثم. وذلك نحو الأكل متّكئًا، والتمسح من الغسل في ثوب مُعَدٍ لذلك، وما أشبه ذلك. ويلي مرتبة الفرض مرتبة الندب، وهي الأشياء التي فعها خير من تركِها، إلا أن من فعَلَها أجر، ومن تركَها غير راغب عنها لم يأثم. وفي هذا الباب يدخل التطوع كله بأفعال الخير. وبين هاتين المرتبتين مرتبة المباح المطلق، وهو ما تركه وفعله سواء، إن فَعَلَه لم يؤجر ولم

يأثم، وإن تَرَكه لم يؤجر ولم يأثم (حز، حكا٤، ٨١، ٤)

- المحظور: الممنوع في اللغة، والحظر: المنع. وكذلك الحرام: في اللغة على هذا المعنى: وهو الذي مُنع عنه بالوعيد (جون، جهك، ٣٧، ١٧)

- الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلّق بأفعال المكلفين، فالحرام هو المقول فيه اتركوه ولا تفعلوه، والواجب هو المقول فيه افعلوه ولا تتركوه، والمباح هو المقول فيه إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه (غز، مس١، ٥٥، ١٤)

- الحرام ضدّ الواجب فيستحيل أن يكون الشيء الواحد واجبًا حرامًا طاعة معصية من وجه واحد (قد، روض، ٤٤، ٩)

- إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام على الحلال (نج، نظر، ٤، ٢٠)

- الحلال والحرام من كل نوع قد بيّنه القرآن، وجاءت بينهما أمور ملتبسة، لأخذها بطرف من الحلال والحرام، فبيّن صاحب السنّة صلى الله عليه وسلم من ذلك على الجملة وعلى التفصيل (شط، وفق٤، ٣٥، ١٠)

- عند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران: أحدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعًا أو عقلًا والقبيح ما يذمّ عليه. وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله، واحترزوا بالقادر أي الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك عن المضطرّ، وبالعالم عن المجنون لأنّ ما لهما أن يفعلاه قد لا يكون حسنًا بل قبيحًا فلو لم يقيّد لا نتقض التعريفان جمعًا ومنعًا. والحسن بالتفسير الثاني أعمّ لتناوله المباح أيضًا بخلاف الأول فإنّه يقتصر على الواجب والمندوب، إذ لا مدح على المباح ولا ذمّ، كالتنفّس مثلًا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الأول على التفسير الثاني لا واسطة، لأنّ الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح، والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الأول. فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل إلّا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين، وههنا بحثان: الأول أنّ الفعل الغير المقدور الذي لا يعلم حاله ممّا لا يصدق عليه أنّ للقادر العالم بحاله أن يفعله أو لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني، ويمكن الجواب بأنّه داخل في القبيح إذ ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله بناءً على عدم القدرة عليه أو العلم بحاله الثاني أنّ المكروه عندهم يمدح على تركه ولا يذمّ على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وإنّما يفترقان من جهة أنّه يمدح تاركه بخلاف المباح، ويمكن الجواب بأن المراد به هو المكروه كراهة التحريم فإنّه قبيح بالتفسيرين وأمّا المكروه كراهة التنزيه فيجوز أن يكون واسطة (تف، وضح١، ١٧٣، ٢٦)

- الحَرام وهو لغة: المنع. قال الله تعالى: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ﴾ (القصص: ١٢) أي: حرّمناه رضاعهن ومنعناه منهن، إذ لم يكن حينئذٍ مكلّفًا، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (الأعراف: ٥٠) ويطلق بمعنى الوجوب كقوله: فإن حرامًا لا أرى الدهر باكيًا على شجوه إلّا بكيت على عمرو. وعليه خرج قوله تعالى: ﴿وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ﴾ (الأنبياء: ٩٥) أي وواجب على قرية أردنا إهلاكها أنّهم لا يرجعون عن الكفر إلى الإيمان، وحكي ذلك عن ابن عباس رضي الله عنه. وفي الاصطلاح:

ما يذمّ فاعله شرعًا من حيث هو فعل. ومن أسمائه القبيح، والمنهي عنه، والمحظور (زر، بحر١، ٢٥٥، ٢)

- الحرام والواجب متناقضان فلا يجتمعان، فالحرام بالشخص لا يكون حرامًا وواجبًا من جهة واحدة إلّا إذا جوّزنا تكليف المحال لذاته (زر، بحر١، ٢٦٢، ٥)

- يتضادّ الحرام والواجب كذلك المكروه والواجب، لأنّ المكروه مطلوب الترك بخلاف الواجب، فإن انصرفت الكراهة عن ذات الواجب إلى غيره صحّ الجمع، ككراهة الصلاة في الحمام، ونحوها (زر، بحر١، ٢٧١، ١٣)

- ترك الواجب في الشريعة بل وفي العقل أعظم من فعل الحرام لوجوه. الأول: أنّ أداء الواجب مقصود لنفسه، وترك المحرّم مقصود لغيره، ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۗ﴾ (العنكبوت: ٤٥) فبيّن أنّ ما في الصلاة من ذكر الله أكبر مما فيها من النهي عن الفحشاء. الثاني: أنّ أعظم الحسنات هو الإيمان بالله وهو أداء واجب وترك الواجب كفر (زر، بحر١، ٢٧٤، ١٦)

- إن كان طلب الفعل باللزوم كان واجبًا وإن كان الطلب غير ملزم كان مندوبًا، وكذلك طلب الكفّ إن كان ملزمًا فهو الحرام، وإن كان غير ملزم فهو المكروه، والتخيير موضوعه المباح (زه، زهص، ٢٨، ٥)

- الحرام هو ما طلب الشارع الكفّ عن فعله على وجه الحتم واللزوم، سواء أكان الدليل الذي أوجب الملزوم قطعيًّا أم كان ظنّيًا، وذلك عند الجمهور الذين لا يفرّقون بين دليل التحريم من حيث الحكم بالتحريم، إذ أن الحكم بالتحريم يثبت بالحديث غير المتواتر والمشهور (زه، زهص، ٤٢، ٤)

- يعرّف الجمهور الحرام بما طلب الشارع من المكلّف الكفّ عن فعله حتمًا بدليل قطعي أو ظنّي. أما الأحناف فيعرفونه بما طلب الشارع من المكلّف الكفّ عن فعله حتمًا بدليل قطعي (برد، برص، ٧٥، ١٣)

- الحَظْرُ، الحَجْرُ. وحَظَرَ عليه حَظْرًا حَجَرَ ومَنَعَ. وحَظَرَ الشيء يَحْظُرُه حَظْرًا وحِظارًا وحَظَرَ عليه، مَنَعَه. وكل ما حال بينك وبين شيء فقد حَظَره عليك؛ وفي التنزيل العزيز وما كان عَطَاءُ ربك محظورًا. وكثيرًا ما يرد في القرآن ذكر المحظور ويُراد به الحرام. وقيل في المحظور ضدّ ما قيل في الواجب؛ وهو ما ينتهض فعله سببًا للذمّ شرعًا بوجه ما من حيث هو فعل له. والحرام ضدّ الواجب لأنه المقتضى تركه والواجب هو المقتضى فعله. وبهذا يقع الحرام عند مخالفة الواجب والحظر (عج، أصل، ٦٢، ١٦)

- الحرام ينقسم في تحظيره قسمين: إلى ما يكون ضرره ذاتيًّا. وإلى ما يكون عرضيًّا. وسُمِيّ حرامًا لذاته وحرامًا لغيره، كتحريم أكل الميتة. وهو حرام لذاته حفظًا للجسم. بينما النظر إلى عورة المرأة محرّم لغيره، كونه يُفضي إلى الزنى (عج، أصل، ٦٣، ١٥)

حرج

- المشقّة والحرج؛ إنّما يعتبران في موضع لا نصّ فيه، وأمّا مع النص بخلاف فلا (نج، نظر، ٩٢، ١٨)

- الحرج مرفوع عن المكلّف لوجهين: أحدهما الخوف من الإنقطاع من الطريق، وبغض

العبادة، وكراهة التكليف. وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله. والثاني خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلّقة بالعبد المختلفة الأنواع؛ مثل قيامه على أهله وولده، إلى تكاليف أخر تأتي في الطريق، فربما كان التوغّل في بعض الأعمال شاغلًا عنها، وقاطعًا بالمكلّف دونها؛ وربّما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء، فانقطع عنهما (شط، وفق٢، ١٣٦، ٢)

- إن عني بالحرج ما هو خارج عن المعتاد، ومن جنس ما تقع في الرخصة والتوسعة، فالعموم والخصوص فيه أيضًا ممّا يشكل فهمه؛ فإنّ السفر مثلًا سبب للحرج مع تكميل الصلاة والصوم، وقد شرع فيه التخفيف. فهذا عام. والمرض قد شرع فيه التخفيف وهو ليس بعام، بمعنى أنّه لا يسوغ التخفيف في كل مرض؛ إذ من المرضى من لا يقدر على إكمال الصلاة قائمًا أو قاعدًا؛ ومنهم من يقدر على ذلك؛ ومنهم من يقدر على الصوم، ومنهم من لا يقدر. فهذا يخصّ كل واحد من المكلّفين في نفسه. ومع ذلك فقد شرع فيه التخفيف على الجملة (شط، وفق٢، ١٥٩، ٢١)
- الحرج بالنسبة إلى النوع أو الصنف عام في ذلك الكلّي لا خاص؛ لأنّ حقيقة الخاصّ ما كان الحرج فيه خاصًّا ببعض الأشخاص المتعيّنين، أو بعض الأزمان المعيّنة، أو الأمكنة المعيّنة (شط، وفق٢، ١٦٠، ١٥)

حرص

- التوكّل وضدّه الحرص (كل، كف١، ٢١، ١٥)
- القنوع وضدّه الحرص (كل، كف١، ٢٢، ٤)

حرف

- الحرف ما لا يدلّ على معنى في نفسه ودلّ على معنى في غيره كمن وإلى وعلى وأمثاله (شي، جا، ٤، ٢٧)
- المفيد من الكلام ثلاثة أقسام إسم وفعل وحرف، كما في علم النحو، وهذا لا يكون مفيدًا حتى يشتمل على إسمين أسند أحدهما إلى الآخر نحو زيد أخوك والله ربك أو إسم أسند إلى فعل نحو قولك ضرب زيد وقام عمرو. وأما الإسم والحرف كقولك زيد من وعمرو في فلا يفيد حتى تقول من مضر وفي الدار وكذلك قولك ضرب قام لا يفيد إذ لم يتخلّله إسم وكذلك قولك من في قد على (غز، مس١، ٣٣٤، ١)
- الحرف الذي جاء لمعنى تنعدم خاصية الإسم والفعل فيه ويظهر المعنى في غيره (غز، من، ٨٠، ١)
- الحرف دون الفعل، فإنه لا معنى له في نفسه (غز، من، ٨٠، ٦)
- الحرف والفعل لا يجمعان، وإنما يجمع الإسم. وقولك قاما، وقاموا، ليس جمعًا للفعل، إنما هو تعديد للفاعل، فإذا أردت جمع الفعل ترده إلى الإسم فتقول: قام قومتين (غز، من، ١٤٢، ١٧)
- الحرف: ما دلَّ على معنى في غيره لا في نفسه وهو في المعنى جانبَ الشيء (كلو، تم١، ٧٠، ٧)
- الحرفُ ما دلَّ على مَعنى في غيره (أمد، حكم١، ٨٥، ٣)
- الحرف لا يستقلّ بالمفهومية أن نحو من وإلى مشروط في دلالتها على معناها الإفرادي ذكر متعلّقها ونحو الابتداء والانتهاء وابتدأ وانتهى

غير مشروط فيها ذلك، وأما نحو ذو وفوق وتحت وإن لم تذكر إلا بمتعلّقاتها لأمر فغير مشروط فيها ذلك (حا، تلوا، ١٨٥، ٢٧)

- المفرد إن لم يستقل بالمفهومية فهو الحرف وإن استقلّ ودلّ على زمان معيّن لمعناه فهو الفعل. وإلا فهو الإسم (رم، تحص١، ٢٠١، ١٢)
- المجاز لا يدخل في الحروف، فلا يعبّر بحرف عن حرف، ولا بحرف عن إسم، ولا بالعكس، لأنّ الحرف ليس مقصودًا في نفسه، بل تابعًا لغيره، ولهذا يعرّفونه بأنّه الذي يدلّ على معنى في غيره (اس، مهد، ١٩٨، ٣)
- المُفْردُ إمّا أنْ لا يَستقِلّ بمَعْناهُ وهوَ الحَرفُ. أوْ يَستقِل، وهُو فعْلُ إنْ دلَّ بهيئتِهِ على أحدِ الأزْمنةِ الثّلاثةِ، وإلّا فاسمٌ كلّيٌّ إنْ اشترَكَ معْناه، مُتواطئ إن اسْتوى، ومشكّك إن تفاوَت، وجنْس إنْ دلّ على ذات غيْرِ معيَّنة كالْفَرسِ، ومُشتقّ إنْ دلَّ على ذِي صِفة معيَّنةٍ كالفارِس، وجُزئيٌّ إنْ لمْ يَشترِكْ، وعَلَم إنْ استقلَّ، ومضمرٌ إنْ لَم يَستقلّ (اس، مهس١، ٢٤٤، ١)
- الحرف ما لا حركة معه (تف، نهي١، ١١٩، ٧)
- الحرف فله معانٍ منها الطرف، وأحد حروف التهجّي (با، يسرا، ١٥، ٢٥)
- الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم أن الأول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آلة لغيره وغير مستقلّ في نفسه، والثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلًا، مع أن المعنى في كليهما واحد. والفرق بين وضعيهما إنما هو الغاية فقط (مظ، مصف١، ١٣، ١٧)
- "الاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، والحرف ما أوجد معنى في غيره" (مظ، مصف١، ١٦، ١٧)

حرف الإضافة

- حرفُ الإِضافةِ، وهو ما يُفضِي بمعاني الأفعالِ إلى الأسماءِ (أمد، حكم١، ٨٥، ٤)

حرف العطف

- حرف العطفِ يُوجبُ جعلَ المعطوفِ والمعطوفِ عليهِ في حكمِ جملةٍ واحدةٍ، فالحكمُ على أحدهما يكون حكمًا على الأُخرى (أمد، حكم٢، ٣٧٨، ٥)
- حرف العطف يُصيِّرُ الجملَ المَعطوفَ بعضُها على بعضٍ في حكمِ الجملةِ الواحدةِ، لأنَّه لا فرقَ بينَ أن تَقولَ: رأَيْتُ زيدَ بنَ عبدِ اللهِ، وَرَأَيْتُ زيدَ بن عمرٍو وهما جُملتانِ، وبينَ أن تَقولَ: رَأَيْتُ الزّيدَيْنِ، وإذا كانَ الاسْتِثناءي الواقعُ عقيبَ الجملةِ الواحدةِ راجعًا إليها لا مَحالَةَ، فكَذلكَ ما صارَ بِحرفِ العطفِ كالجملةِ الواحدةِ (م، ذرا، ٢٦٠، ٩)

حرف النفي

- حرف النفي قد يدخل على الكلام ويُرادُ به نفي الأصل نحو قوله تعالى ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا﴾ (الواقعة: ٢٥) وقوله تعالى ﴿فَٱلْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنكُمْ فِدْيَةٌ﴾ (الحديد: ١٥)، ونحو قول النبي صلى الله عليه وسلم "لا نكاح إلا بولي" (الدارمي، سنن الدارمي، كتاب النكاح، باب النهي عن النكاح بغير ولي، ٢/١٣٧) و"لا نكاح إلا بشهود" و"لا صلاة إلا بقراءة" (صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب وجوه قراءة الفاتحة، ح ٤٢، ١/٢٩٧). وقد يُراد به نفي الكمال مع بقاء الأصل (جص، فص١، ٣٥١، ٤)

- حرف النفي قد ينفي به الأصل تارة والكمال أخرى مع ثبات الأصل وغير جائز أن يراد به الأمران جميعًا في حال واحدة، لأنه إذا أراد نفي الأصل لم يثبت فيه شيء ومتى أراد إيجاب النقص ونفي الكمال فقد دلّ لا محالة على أن شيئًا منه قد ثبت وأنه مع ذلك غير كامل، وهذا لا يصحّ أن يوصف به ما لم يثبت منه شيء (جص، فص١، ٣٥٢، ٨)

حركة

- الحركة والسكون كون الشيء في مكان عقيب حصوله في مكان آخر بمعنى أنّه عبارة عن مجموع الكونين، والسكون عبارة عن كونه في مكان بعد كونه في ذلك المكان (تف، نهي٢، ٤، ١)

حرّم فعله

- ما حُرِّم فعله حُرِّم طلبه إلّا في مسألتين: الأولى: ادّعى دعوى صادقة فأنكر الغريم فله تحليفه. الثانية: الجزية يجوز طلبها من الذمي مع أنّه يحرم عليه إعطاؤها، لأنّه متمكّن من إزالة الكفر بالإسلام فإعطاؤه إيّاها إنّما هو لاستمراره على الكفر وهو حرام. والأولى منقولة عندنا. ولم أرَ الثانية (نج، نظر، ١٨٣، ١٠)

حرمة

- الحلّ والحرمة يطلقان تارة على ما فيه إثم وما ليس فيه، وهو مراد الأصوليين بقولهم: الحرام ما يذمّ عليه، وتارة على ما للشارع فيه تشوّف إلى تركه ومنه قول أكثر الفقهاء (زر، بحر١، ٢٥٦، ١٢)

- الحرمة لا تلازم الفساد، فقد يكون الشيء محرّمًا مع الصحة. كالصلاة في الدار المغصوبة، وثوب الحرير، وفائدة التحريم سقوط الثواب (زر، بحر١، ٢٥٧، ١٣)

حرمة العين

- حرمة العين خروجها عن أن تكون محلًّا للفعل شرعًا (تف، وضح٢، ١٢٦، ٧)

حرمة الفعل

- حرمة الفعل خروجه عن الإعتبار شرعًا (تف، وضح٢، ١٢٦، ٨)

حرمة فيه لمعنى في غيره

- (ما كانت الحرمة فيه لمعنى في غيره) فإن صفة القبح فيه تعتبر في الأصل غير موجودة، ولا تعترض له هذه الصفة إلا تبعًا لأمر قبيح آخر يستلزم صفة القبح في هذا القبيح لمعنى في غيره (دوا، دخل، ١٦٥، ١)

حرمة فيه لمعنى في نفسه

- ما كانت الحرمة فيه لمعنى في نفسه فإن صفة القبح فيه لا تسقط عن المكلّف، إلا لضرورة أو جهة محسنة كالنهي عن الكذب، فإن صفة القبح يمكن سقوطها في إصلاح ذات البين (دوا، دخل، ١٦٤، ٣)

حروف

- الحروف، فمنه ما يكون مستعملًا في حقيقته، ومنه ما يكون مجازًا عن غيره (سر، صوس١، ٢٠٠، ٥)
- الحروف فتنقسم إلى: مقطعة، وإلى حروف المعاني (غز، من، ٨١، ١٤)

- المقطعة (من الحروف): فكالباء، والواو، والفاء، وثم (غز، من، ٨١، ١٥)
- الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المساوية لها في المعنى، فمعنى (من) الابتدائية هو عين معنى كلمة الابتداء بلا فرق. وكذا معنى (على) معنى كلمة الاستعلاء، ومعنى (في) معنى كلمة الظرفية.. (مظ، مصف١، ١٣، ٤)
- الحروف لم توضع لمعانٍ أصلًا، بل حالها حال علامات الإعراب في إفادة كيفية خاصة في لفظ آخر، فكما أن علامة الرفع في قولهم (حدثنا زرارة) تدلّ على أن زرارة فاعل الحديث كذلك (من) ... تدلّ على أن النجف مبتدأ منها والسير مبتدأ به - سرت من النجف - (مظ، مصف١، ١٣، ٢٣)
- الموضوع بإزاء المعاني المستقلّة هي الأسماء، والموضوع بإزاء المعاني غير المستقلّة هي الحروف وما يلحق بها (مظ، مصف١، ١٤، ٢٠)
- الحروف هي روابط المفردات المستقلّة والمؤلّفة للكلام الواحد والموحدة للمفردات المختلفة، شأنها شأن النسبة بين المعاني المختلفة والرابطة بين المفاهيم غير المربوطة (مظ، مصف١، ١٦، ١١)

حروف التعليل

- حروف التعليل: كي، واللام، وإذن، ومن، والباء، والفاء، ومن أسمائه: أجل، وجَرّاء، وعلّة، وسبب، ومقتضى، ونحو ذلك، ومن أفعاله: علّلت بكذا، ونظّرت كذا بكذا (زر، بحر٥، ١٨٦، ٢٢)

حروف الجر

- حروف الجر يسمّيها الكوفيون الصفات لنيابتها عن الصفات، ويجوّزون دخول بعضها على بعض. أي: أنّ هذا الحرف بمعنى حرف كذا. ومنع البصريون ذلك وعدلوا عنه إلى تضمين الفعل معنى فعل آخر إبقاء للفظ الحرف على حقيقته، وكأنّهم رأوا التجوّز في الفعل أخفّ من التجوّز في الحرف (زر، بحر٢، ٣٣٤، ٦)

حروف الشرط

- حُروف الشرط وهي إن وإذا وإذ ومَتى وكُل وكلما ومَنْ وما (بخ، بزد٢، ٣٦١، ١)

حروف القسم

- حروف القسم وهي: الباء والواو والتاء، وما وضع للقسم وهو: ايم الله، وما يؤدّي معنى القسم وهو: لعمر الله (نس، كشف١، ٣٤٨، ١٥)
- حُروف القسم وهي الباء والواو والتاء وما وُضع لذلك وهو: أيم الله تعالى وما يُؤدي معناه وهو: لعَمْر الله (بخ، بزد٢، ٣٤٤، ١)

حروف المعاني

- حروف المعاني فقد تغيّر الإعراب والمعنى، كقولهم: لعل زيدًا منطلق، وهو للترجي. وقد لا تغيّرهما، كقوله تعالى ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ (آل عمران: ١٥٩) يعني فبرحمة. وقد تغيّر المعنى دون الإعراب، كقوله: هل زيد منطلق؟. وقد تغيّر الإعراب دون المعنى، كقوله: إن زيدًا منطلق (غز، من، ٨٨، ٧)
- تنقسم حروف المعاني إلى ما هو على حرف واحد، وعلى حرفين وما هو على أكثر من ذلك (زر، بحر٢، ٢٥٣، ١١)

حروف يقع بها السؤال

- الحروف التي يقع بها السؤال، تسمّى: أدواتِ السؤال. اختلفوا في أنّها: كم هي؟ فالذي عليه جمهور أهل النحو أنّها عشرة: هل والألف وأم وما ومن وأي ومتى وكيف وأين وكم وبعض الفقهاء زاد عليها ثلاثة: لم وعمّ وبِمَ ومنهم من زاد اثنين أيضًا: أمّا وألّا، حتى صار خمسة عشر (جون، جهك، ٧٢، ٢٠)

حريات عامة في الشريعة

- الحريات العامة في الشريعة الإسلامية لا تعني "المفهوم الفردي المطلق" لأن كل حرية عامة في الشريعة مقيّدة بالمصلحة العامة، لكونهما يمثلان الصالح المشترك الذي يعتبر قوام النظام الشرعي العام كله (دري، نهج، ٢٤٠، ٤)

حرية فردية

- الحرية الفردية، أو ممارسة الحقوق بوجه أخصّ، ليس مراعى فيها المصلحة العامة فحسب، بل كل مصلحة فردية للغير، إذا منيت بأضرار فادحة كنتيجة حتمية لممارسة تلك الحقوق والحريات من قبل أصحابها. - وهذا ما أطلق عليه الإمام الشاطبي "حق الغير" (دري، نهج، ٢٤٠، ١٣)

حزن

- الفرح وضدُّه الحزن (كل، كف١، ٢٣، ٢)

حس مشترك

- الحسّ المشترك وهي قوة مرتّبة في التجويف الأول من الدماغ ومبادئ عصب الحسّ يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها (تف، وضح٢، ١٥٩، ٧)

- الحسّ المشترك في مقدّم الدماغ، وهي قوة مرتّبة في مقدّم البطن الأول من الدماغ ومبادي عصب الحسّ يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها فيودعها أي الحسّ المشترك صورها خزانته أي الحسّ المشترك يعني الخيال ليحفظها، إذ هي قوة مرتّبة في مؤخّر البطن الأول من الدماغ يجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحسّ المشترك (أم، قرر٢، ١٦١، ١٠)

حسبة

- قال القاضي أبو يعلى من الحنابلة في الأحكام السلطانية: الحسبة أمرٌ بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهيٌ عن المنكر إذا ظهر فعله، ثم قال: ومن شروط والي الحسبة أن يكون حرًّا عدلًا ذا رأي وصرامة وخشونة في الدين وعلم بالمنكرات الظاهرة (سي، رد، ٩٣، ١٢)

حسن

- المأمور به في حقّ الحسن نوعان: حسنٌ بنفسه، وحسنٌ لغيره (شش، شثا، ١٤٢، ٨)
- الفقه على أربعة أوجه ما في القرآن وما جاءت به السنة متواتر. عن رسول الله مشهور، وما أشبهها، وما أجمع عليه الصحابة، وما اختلفوا فيه، وما أشبهه، وما رآه المسلمون حسنًا، وما أشبهه (جص، فص٣، ٢٧١، ٧)
- الحَسن فهو فعل، إذا فَعَله القادر عليه، لم يستحقّ الذمَّ على وجه (بص، مع١، ٨، ١٩)
- إنّا نقسّم الأفعال هاهنا ضروبًا من القسمة: أحدها تقسيمها بحسب أحكامها في الحُسن والقُبح. والآخر بحسب تعلّق أحكامها على فاعليها، وغير فاعليها. والآخر بحسب كونها

شرعية، وعقلية، وكونها أسبابًا في أحكام أفعال أُخر (بص، مع١، ٣٦٣، ٢٠)

- الحَسن، فضربان: أحدهما إما أن لا يكون له صفة زائدة على حُسنه تؤثر في استحقاق المدح والثواب، فيكون في معنى المباح؛ وإما أن يكون له صفة زائدة على حُسنه لها مدخل في استحقاق المدح (بص، مع١، ٣٦٤، ٢٢)

- "الحَسن" فهو ما للقادر عليه، المتمكن من العلم بحاله، أن يفعله (بص، مع١، ٣٦٦، ٧)

- كل قادر، بما يعلمه العاقل أنه قادر مميّز، فإنه يقدر على إيجاد الأفعال على كل وجه: من قُبح، وحُسن، ووجوب، وغير ذلك (بص، مع١، ٣٧١، ٤)

- الحَسن: ما أُمِرْنا بمدح فاعله، والقبيح: ما أُمِرْنا بذمٍّ فاعله (بج، حكف١، ٥٠، ٨)

- ما لفاعِله فعله؛ فهو حسن. وقيل: ما مدح فاعله؛ فهو حسن. وقيل: ما حَكَمَ مالِكُ الأعيان بحسنه؛ فهو حسن. وقيل: ما لا وعيدَ على فعله؛ فهو حسن. ولا فرق بين الحسَن والعَدْل (جون، جهك، ٣٨، ٢٠)

- الحسن نوعان: حسن لمعنى في نفسه، وحسن لمعنى في غيره (سر، صوس١، ٦٠، ٩)

- التعبير بالحسن عما حسّنه الشرع بالثناء على فاعله فيكون فعل الله تعالى حسنًا في كل حال خالف الغرض أو وافقه ويكون المأمور به شرعًا ندبًا كان أو إيجابًا حسنًا والمباح لا يكون حسنًا (غز، مس١، ٥٦، ١٥)

- التعبير بالحسن عن كل ما لفاعله أن يفعله، فيكون المباح حسنًا مع المأمورات وفعل الله يكون حسنًا بكل حال (غز، مس١، ٥٦، ١٦)

- ندّعي الحسنَ والقبحَ وصفًا ذاتيًا للحسن والقبيح مدركًا بضرورة العقل في بعض الأشياء كالظلم والكذب والكفران والجهل، ولذلك لا نجوِّز شيئًا من ذلك على الله تعالى لقبحه ونحرِّمه على كل عاقل قبل ورود الشرع لأنه قبيح لذاته، وكيف ينكر ذلك والعقلاء بأجمعهم متّفقون على القضاء به من غير إضافة إلى حال دون حال (غز، مس١، ٥٧، ٣)

- الحسن عندنا ما حسّنه الشرع بالحث عليه (غز، من، ٨، ٤)

- المباحُ هلْ هوَ حَسَنٌ؟ والحقُّ: أنهُ إنْ كانَ المرادُ من "الحسَنِ": كلَّ ما رُفِعَ الحرجُ عن فعلِهِ، سواءٌ كانَ على فعلِهِ ثوابٌ، أو لم يكنْ: فالمباح حسن. وإن أريدَ به: ما يَسْتَحِقُّ فاعلُهُ بفعلِهِ التعظيمَ، والمدحَ، والثوابَ - فالمباحُ ليسَ بحسَنٍ (رز، مح١، ٣٥٨، ٨)

- إطلاقُ اسم الحَسن على ما وافق الغرَضَ، والقبيح على ما خالفهُ (أمد، حكم١، ١١٣، ١٥)

- إطلاقُ اسم الحَسنِ على ما أمَرَ الشارعُ بالثناءِ على فاعلِهِ؛ ويدخُلُ فيهِ أفعالُ اللهِ تعالى، والواجباتُ والمندوباتُ، دون المباحاتِ. وإطلاقُ اسمِ القبيح على ما أمر الشارع بذمٍّ فاعلِهِ؛ ويدخلُ فيهِ الحرامُ، دونَ المكروهِ والمباح (أمد، حكم١، ١١٤، ٣)

- إطلاقُ اسم الحَسنِ على ما لفاعلِهِ مع العلم بِهِ، والقدرة عليهِ أن يفعلَهُ، بمعنى نفي الحَرَجَ عنهُ في فعله. وهو أعمُّ من الاعتبارِ الأوَّلِ لدخول المُباح فيهِ. والقبيح في مقابلتهِ؛ ولا يخفي أنَّ ذلك أيضًا مما يختلفُ باختلافِ الأحوالِ، فلا يكونُ ذاتيًّا (أمد، حكم١، ١١٤، ٨)

- الفعل إن نهي عنه شرعًا فهو القبيح وإلا فهو الحسن (رم، تحص١، ١٧٥، ١١)

- الحسن والقبح: بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته

(رم، تحص١، ١٨٠، ٢)

- لا بدّ للمأمور به من صفة الحُسن إذ الآمر حكيم والحكيم لا يأمر بشيء إلّا لحسنه، ولا ينهى عن شيء إلّا لقبحه (نس، كشف١، ٩١، ٣)

- الحسن والقبح للشيء بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته كحسن الحلو وقبح المرّ، وبمعنى صفة الكمال والنقص كحسن العلم وقبح الجهل عقلي أي يحكم به العقل اتفاقًا، وبمعنى ترتّب المدح والذم عاجلًا، والثواب والعقاب آجلًا كحسن الطاعة وقبح المعصية (سب، عطر١، ٨٠، ٣)

- ذهب الجمهور إلى أنّ المباح حسن. وقال بعض المعتزلة ليس بحسن ولا قبيح. والخلاف نشأ من تفسيرهم للأفعال (اس، مهد، ٦١، ١٠)

- الحسن هو الفعل الواقع على صفة توجب المدح، فدخل في حدّ القبيح الحرام فقط، وفي حدّ الحسن الواجب والمندوب دون المكروه والمباح إذا لا مدح في فعلهما (اس، مهس١، ٧٢، ١)

- الحسن والقبح قد يُراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته كقولنا إنقاذ الغرقى حسن، وأخذ الأموال ظلمًا قبيح، وقد يراد بهما صفة الكمال وصفة النقص، كقولنا العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع في كونهما عقليين. كما قال المصنّف في المصباح تبعًا للإمام وغيره، وإنّما النزاع في الحسن والقبح بمعنى ترتيب الثواب والعقاب، فعندنا أنّهما شرعيان، وذهبت المعتزلة إلى أنّهما عقليان بمعنى أنّ العقل له صلاحية الكشف عنهما وأنّه لا يفتقر للوقوف على حكم الله تعالى إلى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد، وإنّما الشرائع مؤكّدة الحكم للعقل فيما يعلمه العقل بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع أو بالنظر كحسن الصدق الضار، فأمّا ما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم رمضان وتحريم أول يوم من شوال فإنّ الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفي علينا، فتلخّص أنّ الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعًا وإنّما الخلاف في أنّ العقل هل هو كاف في معرفته أم لا (اس، مهس١، ١٥٤، ٤)

- الحسن بالتفسير... هو الواجب والمندوب (تف، نهي١، ٢٠١، ٣)

- كل حسن أو قبيح فهو فعل المتمكّن منه أي القادر عليه وكل ما هو فعل للقادر عليه فهو مختار لأنّ تأثير القدرة لا يتصوّر إلّا على وفق الإختيار، وكل حسن أو قبيح فهو مختار وينعكس بعكس النقيض (تف، نهي١، ٢٠٧، ١٥)

- مسئلة الحسن والقبح من أمهات مسائل أصول الفقه لأنّ معظم أبوابه باب الأمر والنهي وهو يقتضي حسن المأمور به وقبح النهي عنه فلا بدّ من البحث عن ذلك، ثم يتفرّع عليه مباحث من أنّ الحسن حسن لنفسه أو لغيره ونحو ذلك (تف، وضح١، ١٧٢، ١٩)

- الحسن والقبح يُطلق على ثلاث معان فبالمعنى الأول الحلو حسن والمرّ قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة. ومعنى كون الشيء متعلّق المدح أو الذمّ أو الثواب أو العقاب شرعًا نصّ الشارع عليه أو على دليله وهو لا ينافي جواز العفو، ولذا قالوا كونه متعلّق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف

هو الثالث (تف، وضح١، ١٧٢، ٣٦)

- عند المعتزلة الأفعال حسنة وقبيحة لذواتها أو لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك إلّا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال، فإنّه ممّا لا سبيل للعقل إليه لكن الشرع إذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين. وعند الأشعري لا يثبت الحسن والقبح إلّا بالشرع وهذا مبني على أمرين، يعني أن العمدة إثبات ذلك أمران: أحدهما أنّ حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بأنّه حسن أو قبيح بناءً على تحقّق ما به الحسن أو القبح. وثانيهما أنّ فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق في الثواب أو العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه، وليس المراد أنّ مذهب الأشعري مبني على هذين الأمرين بمعنى أنّه لا بدّ من تحقّقهما ليثبت مذهبه بل كل من الأمرين مستقلّ بإفادة مطلوبه، بل وله أدلّة أخرى على مذهبه مستغنية عن الأمرين (تف، وضح١، ١٧٣، ٥)

- عند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران: أحدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعًا أو عقلًا والقبيح ما يذمّ عليه. وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله، واحترزوا بالقادر أي الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك عن المضطرّ، وبالعالم عن المجنون لأنّ ما لهما أن يفعلاه قد لا يكون حسنًا بل قبيحًا فلو لم يقيّد لا نتقض التعريفان جمعًا ومنعًا. والحسن بالتفسير الثاني أعمّ لتناوله المباح أيضًا بخلاف الأول فإنّه يقتصر على الواجب والمندوب إذ لا مدح على المباح ولا ذمّ، كالتنفّس مثلًا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الأول على التفسير الثاني لا واسطة، لأنّ الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح، والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الأول. فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل إلّا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساوين، وههنا بحثان الأول أنّ الفعل الغير المقدور الذي لا يعلم حاله ممّا لا يصدق عليه أنّ للقادر العالم بحاله أن يفعله أو لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني، ويمكن الجواب بأنّه داخل في القبيح إذ ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله بناءً على عدم القدرة عليه أو العلم بحاله الثاني أنّ المكروه عندهم يمدح على تركه ولا يذمّ على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح، وإنّما يفترقانْ من جهة أنّه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بأن المراد به هو المكروه كراهة التحريم فإنّه قبيح بالتفسيرين وأمّا المكروه كراهة التنزيه فيجوز أن يكون واسطة (تف، وضح١، ١٧٣، ٢٠)

- قال ابن برهان: اعلم أنّ المعتزلة وإن أطلقوا أقوالهم بأنّ العقل يحسّن ويقبّح لم يريدوا به أنّه يوجب الحسن والقبح؛ فإنّ العقل عبارة عن بعض العلوم الضرورية، والعلم لا يوجب المعلوم إيجاب العلّة المعلول؛ وإنّما عنوا به أنّ العقل يكشف عن حسن الحسن وقبح القبيح. فعند ذلك انقسموا، فمنهم من ذهب إلى أنّ الحسن حسن لذاته وكذا القبيح، ومنهم من صار إلى أنّ قبح الصفة. وكذلك أصحابنا (الأشاعرة) قالوا: إنّ الحسن ما حسّنه الشرع،

والقبيح ما قبّحه، وما عنوا به الإيجاب؛ وإنّما عنوا به أنّ الحسن هو المقول فيه: "لا تفعل" (زر، بحر١، ١٣٥، ١)

- الحسن والقبح يطلقان بمعان ثلاثة: أحدها: ما يلائم الطبع وينافره، كالحلاوة والمرارة والفرح والحزن، وليس هذا محل النزاع لاختلافه باختلاف الأغراض. الثاني: كون الشيء صفة كمال أو نقص كالعلم والجهل، وهما بهذين المعنيين عقليان. أي: يعرفان بالعقل بلا خلاف. الثالث: كون الفعل موجبًا للثواب والعقاب والمدح والذم، وهذا موضع النزاع، فعندنا لا يعلم إلّا بالشرع وعندهم بخلافه، فالنزاع في كون الفعل متعلّق الذمّ عاجلًا والعقاب آجلًا (زر، بحر١، ١٤٣، ١)

- بين الحسن والقبح وبين الثواب والعقاب تلازم ما. واتّفق المعتزلي مع السنّي على أنّ العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها قبل ورود الشرع؛ وافترقا في أنّ المعتزلي يرى أنّ الثواب والعقاب ملازم لها فحكم بثبوت الثواب والعقاب قبل الشرع، لثبوت الحسن والقبح قبله؛ فإذا جاء الشرع بعد ذلك كان مؤكّدًا لحكم العقل. وأما السنّي فإنّه يرى أنّ الثواب والعقاب لا يعلمان إلّا من جهة الشرع. فنفى الحسن والقبح قبل الشرع؛ وهذا ونحوه من قاعدة أنّ ما به الاتّفاق قد يكون موضع الخلاف (زر، بحر١، ١٤٥، ١٥)

- أطلق الأصوليون القول بمقابلة الحسن بالقبيح، وإنّما يقابل الحسن بالسيّء والقبيح بالجميل (زر، بحر١، ١٦٨، ٢١)

- الحسن ما طلبه الشرع وأثنى عليه فيتناول الواجب والمندوب، والقبيح ما طلب تركه وذمّ فاعله فيتناول الحرام والمكروه (زر، بحر١، ١٦٩، ٢٢)

- مذهب أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم أنّ الحسن والقبيح ليس وصفًا ذاتيًا بل لإطلاق لفظ الحسن والقبيح عندهم باعتبارات غير حقيقية بل إضافية يمكن تغيّرها وتبدّلها، وهي ثلاثة: الأول: أنّ الأفعال تنقسم إلى ما وافق الغرض فيسمّى حسنًا، وإلى ما خالف الغرض فيسمّى قبيحًا، وإلى ما لا يوافق ولا يخالف فيسمّى عبثًا. الثاني: إطلاق الحسن على ما أمر الشرع بالثناء على فاعله. ويدخل فيه الواجب والمندوب وفعل الله، ويخرج منه المباح. ولو قيل: ما يجوز الثناء على فاعله لدخل المباح، وإطلاق القبيح على ما أمر الشارع بذم فاعله ويدخل الحرام ويخرج المكروه والمباح. لكن المكروه إن لم يكن قبيحًا بهذا الاعتبار فليس حسنًا باعتبار أنّ لفاعله أن يفعله أو أنّه موافق للغرض. الثالث: إطلاق الحسن على ما لفاعله أن يفعله ويدخل فيه مع فعل الله الواجب والمندوب والمباح. قال: واتّفقوا على أنّ فعل الله حسن بكل حال وأنّه موصوف بذلك أبدًا سرمدًا وافق الغرض أو خالف. وأنّ ذلك ممّا لا يتغيّر ولا يتبدّل بنفسه ولا إضافة لكن إن كان بعد ورود الشرع ففعله موصوف بكونه حسنًا بالاعتبارين الأخيرين؛ وإن كان قبل الشرع فموصوف بكونه حسنًا بالاعتبار الأخير فيهما (زر، بحر١، ١٧١، ٢)

- أقسام الحسن: وقسّمه إلْكِيا الطبري إلى أقسام: أحدها: ما حسّنه الشرع لمعنى في عينه، كالإيمان، والصلاة، وضدّه من القبيح الزنى والقتل، فكل منهما لا يتغيّر عن وصفه بتقدير. الثاني: ما حسن لمعنى في غيره

كالزكاة فإنّها تمليك لمال الغير، وحسّنها من حاجة الفقير؛ وكذا الصوم فإنّه ترك الأكل ولكن حسن بواسطة قهر النفس الأمّارة بالسوء وضدّه من القبيح كلمة الردة، فإنّها قبحت، لدلالتها على سوء الاعتقاد. وهذا النوع قد يُزايله وصف القبح بالإكراه؛ وكتناول الميتة فإنّه حرام نظرًا إلى التناول، وقد يحلّ عند الضرورة. الثالث: ما حسن لمعنى في غيره وذلك المعنى لا يتمّ إلّا بفعل مقصود من العبد كالسعي إلى الجمعة والوضوء على رأي، فلا جرم انحطّ عن القسمين للتوسّط حتى اختلف في كونه عبادة أم لا، ويأتي ضدّه في القبيح (زر، بحر١، ١٧٢، ١١)

- المكروه هل هو قبيح أم لا يلتفت على تفسير الحسن والقبح؟ واختار إمام الحرمين وابن القشيري أنّه لا يوصف بقبح ولا حسن (زر، بحر١، ٢٩٩، ٨)

- الحسن والقبح ضربان: ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضارّ وكفران النعمة. وضرب عرف بالسمع كحسن مقادير الأعمال وقبح الزنى وشرب الخمر وسبيل السمع إذا ورد بموجب العقل أن يكون وروده مؤكّدًا لما في العقل وهو مذهب المعتزلة، وإليه ذهب كثير من أصحاب أبي حنيفة سيّما العراقيون منهم، فكان العقل عندهم موجبًا لحسن المأمور به قبل ورود الأمر به إلّا أنّ إيجابه في النوع الأول ظاهر قبل ورود الأمر فكان الأمر مؤكّدًا له. وفي النوع الثاني خفي فكان الأمر مزيلًا لخفائه مظهرًا لمقتضاه من الحسن (مل، مرق١، ٢٧٧، ٢٤)

- قول المعتزلة، إن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان لبعض الأشياء وأن أشياء تتردّد بين النفع والضرر والخير والشر، وقد قال في ذلك الجبائي وهو من أئمتهم "كل معصية كان يجوز أن يأمر الله بها فهي قبيحة للنهي، وكل معصية كان يجوز ألا يبيحها الله تعالى فهي قبيحة لنفسها، كالجهل به سبحانه والاعتقاد بخلافه، وكذلك كل ما جاز إلا أن يأمر الله تعالى به فهو حسن للأمر به، وكل ما هو لم يجز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه" (زه، زهص، ٧٠، ١٣)

- رأي الأشاعرة، وهو ما عليه جمهور الأصوليين فهم يرون أن الأشياء ليس لها حسن ذاتي، ولا قبح ذاتي، وإن الأمور كلها إضافية، وإن إرادة الله تعالى في الشرع مطلقة لا يقيّدها شيء، فهو خالق الأشياء، وهو خالق الحسن والقبح، فأوامره هي التي تحسّن وتقبّح ولا تكليف بالعقل، إنما التكليف بأوامر الشارع ونواهيه ولا ثواب ولا عقاب إلا بمخالفة أوامر الشارع، ولا عبرة بأوامر العقل، إنما العبرة دائمًا بأوامر الشارع الحكيم. وبذلك خالفوا الماتريدية والمعتزلة، فقرّروا أنه لا وجود لحسن ذاتي أو قبح ذاتي، ولا تكليف إلا من الشارع (زه، زهص، ٧٣، ١١)

- قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص. ويقعان وصفًا بهذا المعنى للأفعال الاختيارية ولمتعلّقات الأفعال (مظ، مصف١، ٢٠٠، ١٣)

- قد يطلقان (الحسن والقبح) ويراد الملائمة للنفس والمنافرة لها، ويقعان وصفًا بهذا المعنى أيضًا للأفعال ومتعلّقاتها من أعيان وغيرها. فيقال في المتعلّقات: هذا المنظر حسن جميل. هذا الصوت حسن مطرب، هذا المذوق حلو حسن... وهكذا. ويقال في

الأفعال: نوم القيلولة حسن. الأكل عند الجوع حسن. والشرب بعد العطش حسن. وهكذا (مظ، مصف١، ٢٠١، ٤)

- يطلقان (الحسن والقبح) ويراد بهما المدح والذم، ويقعان وصفًا بهذا المعنى للأفعال الاختيارية فقط. ومعنى ذلك: إن الحسن ما استحقّ فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة، والقبيح ما استحقّ عليه فاعله الذمّ والعقاب عندهم كافة. وبعبارة أخرى أن الحسن ما ينبغي فعله عند العقلاء، أي أن العقل الكل يدرك أنه ينبغي فعله، والقبيح ما ينبغي تركه عندهم، أي أن العقل عند الكل يدرك أنه لا ينبغي فعله أو ينبغي تركه (مظ، مصف١، ٢٠٢، ١٤)

- ما هو (علّة) للحسن والقبح، ويسمّى الحسن والقبح فيه بـ (الذاتيين)؛ مثل العدل والظلم؛ والعلم والجهل. فإن العدل بما هو عدل لا يكون إلا حسنًا أبدًا أي أنه متى ما صدق عنوان العدل فإنه لا بدّ أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويعدّ عندهم محسنًا. وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلا قبيحًا، أي أنه متى ما صدق عنوان الظلم فإن فاعله مذموم عندهم ويعدّ مسيئًا (مظ، مصف١، ٢١٠، ٧)

- ما هو (مقتضٍ) لهما، ويسمّى الحسن والقبح في بـ (العرضيين) مثل تعظيم الصديق وتحقيره، فإن تعظيم الصديق لو خلي ونفسه فهو حسن ممدوح عليه، وتحقيره كذلك قبيح لو خلي ونفسه. ولكن تعظيم الصديق بعنوان أنه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحًا مذمومًا كما إذا كان سببًا لظلم ثالث، بخلاف العدل فإنه يستحيل أن يكون قبيحًا مع بقاء صدق عنوان العدل (مظ، مصف١، ٢١٠، ١٣)

- استدلّ العدلية أيضًا بأن الحسن والقبح لو كانا لا يثبتان إلا من طريق الشرع، فهما لا يثبتان أصلًا حتى من طريق الشرع. وقد صوّر بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتي: إن الشارع إذا أمر بشيء فلا يكون حسنًا إلا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه وإذا نهى عن شيء فلا يكون قبيحًا إلا إذا ذمّ الفاعل عليه. ومن أين تعرف أنه يجب أن يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذمّ فاعل المنهي عنه، إلا إذا كان ذلك واجبًا عقلًا، فتوقّف حسن المأمور به وقبح المنهي عنه على حكم العقل وهو المطلوب (مظ، مصف١، ٢١٣، ٢٠)

- نسب بعضهم إلى جماعة الإخباريين - على ما يظهر من كلمات بعضهم - إنكار أن يكون للعقل حق إدراك ذلك الحسن والقبح. فلا يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بإدراك العقل. والشيء الثابت قطعًا عنهم على الإجمال القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقلية في إثبات الأحكام الشرعية. وقد فسّر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم: ١- إنكار إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين. . . . ٢- بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل إنكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع. . . . ٣- بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل وثبوت الملازمة إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل ومرجع ذلك إلى إنكار حجّية العقل (مظ، مصف١، ٢١٥، ٥)

- إنَّ القبيحَ أوِ الحَسَنَ يَصِحُّ مِنَ الفاعِلِ القدرةَ، لأنّا إذا أَرَدْنَا القدرةَ فَلَا اختصاصَ، وإنَّما نُريدُ التّجويزَ والشَّكَّ (م، ذر٢، ٥٦٨، ٨)

- القبيحُ: حرامٌ، ويُقال: محظور. والحَسَنُ: إمّا أن يُذَمَّ تاركُه شرعًا، وهو الواجب؛ ويُسمَّى أيضًا: الفرض.. أو لا يُذَمّ. فإن كان فعلُهُ راجِحًا في الشرع؛ فهو: المستَحَبُّ، والمندوبُ والنفلُ، والتطوّعُ، والسُّنَّة. وإن كان مرجوحًا؛ فهو: مكروهٌ. وإن تساويا: فمباحٌ، وحلالٌ، ومطلق. فالأحكامُ: هذه الخمسة لا غير (ح، مبا، ٩٠، ٦)

حسن بغيره

- النوع الثاني (الحسن بغيره وهو) ما يكون حسنًا بواسطة الغير وذلك مثل: السعي إلى الجمعة والوضوء للصّلاة، فإن السعي حسن بواسطة كونه مفضيًا إلى أداء الجمعة. والوضوء حسن بواسطة كونه مفتاحًا للصلاة (شش، ششا، ١٤٢، ١٨)
- حكم هذا النوع (الحسن بغيره): أنه يسقط بسقوط تلك الواسطة، حتى أن السعي لا يجب على من لا جمعة عليه، ولا يجب الوضوء على من لا صلاة عليه (شش، ششا، ١٤٣، ٢)

حسن بنفسه

- الحسن بنفسه، مثل: الإيمان بالله تعالى وشكر المنعم، والصدق، والعدل، والصلوة ونحوها من العبادات الخالصة (شش، ششا، ١٤٢، ٩)
- حكم هذا النوع (الحسن بنفسه): أنه إذا وجب على العبد أداؤه لا يسقط إلا بالأداء. وهذا فيما لا يحتمل السقوط مثل الإيمان بالله تعالى. وأما ما يحتمل السقوط، فهو يسقط بالأداء أو بإسقاط الأمر (شش، ششا، ١٤٢، ١١)

حسن لعينه

- الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه إنّما هو اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح وكأنّه تغليب باعتبار أنّ عامة الأشياء يكون حسنها باعتبار الأجزاء. وثانيهما أنّ الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلًا وهو لا يوجد إلّا في ضمن جزئياته الموجودة وبحثنا في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسًّا وهي لا تكون حسنة إلّا لمعنى في نفسها أو حسنة لغيرها، ولما حمل الشارح قولهم حسن لمعنى في نفسه على ما ذكره لم يرد عليه ذلك ولا حاجة إلى ما تكلّف (مل، مرق١، ٢٨٣، ٢٩)

حسن لمعنى في غيره

- الواجب في الحسن لمعنى في غيره إنما هو واجب تبعي، أي أن وجوبه يتوقّف على وجوب شيء آخر، وذلك مثل الجهاد في قوله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ﴾ (التوبة: ٤١)، فإنه واجب على المكلّفين تبعًا لوجوب دفع العدوان عن البلاد، أو تبعًا لوجوب حماية استقلال البلاد (دوا، دخل، ١٦٠، ٧)
- الحسن لمعنى في غيره فإن صفة الحسن تعتبر ساقطة عنه في الأصل، ولا تعرض له صفة الحسن إلا تبعًا لأمر حسن آخر لا يتمّ إلا بالحسن لمعنى في غيره (دوا، دخل، ١٦١، ٣)

حسن لمعنى في نفسه

- الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه إنّما هو اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح وكأنّه تغليب باعتبار أنّ عامة الأشياء يكون حسنها باعتبار الأجزاء. وثانيهما أنّ الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلًا وهو لا يوجد إلّا في ضمن جزئياته الموجودة وبحثنا في تلك

الجزئيات المعلوم وجودها حسًّا وهي لا تكون حسنة إلّا لمعنى في نفسها أو حسنة لغيرها، ولما حمل الشارح قولهم حسن لمعنى في نفسه على ما ذكره لم يرد عليه ذلك ولا حاجة إلى ما تكلّف (مل، مرق١، ٢٨٣، ٢٩)

- الواجب في الحسن لمعنى في نفسه إنما هو واجب ذاتي، أي أن وجوبه لا يتوقّف على وجوب شيء آخر مثل الأمر بالعدل والأمر بالصدق (دوا، دخل، ١٦٠، ٤)

- "الحسن لمعنى في نفسه" لا تسقط صفة الحسن فيه إلا لضرورة ولا يقبل النسخ عند الأحناف والمعتزلة خلافًا للأشاعرة (دوا، دخل، ٢٣٥، ١)

حسن المأمور به

- إختلفوا في أنّ حسن المأمور به من موجبات الأمر بمعنى أنّه ثبت بالأمر أو من مدلولاته بمعنى أنّه ثبت بالعقل والأمر دليل عليه ومعرف له، فالمصنّف، رحمه الله تعالى قبل تفصيل المذاهب والدلائل، أجمل القول بأنّه لا بدّ للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الأمر أو بالعقل قبله. قال في الميزان وعندنا لمّا كان للعقل حظّه في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات كان الأمر دليلًا ومعرّفًا لما ثبت حسنه في العقل وموجبًا لما لم يعرف به (تف، وضح١، ١٧٢، ١٤)

حصر

- الحصر هو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه بصيغة إنما ونحوها، وأدواته أربعة إنما نحو "إنما الماء من الماء"، وتقدّم النفي قبل إلا نحو "لا يقبل الله صلاة إلا بطهور" والمبتدأ مع خبره نحو قوله عليه الصلاة والسلام "تحريمها التكبير وتحليلها التسليم". فالتحريم محصور في التكبير والتحليل محصور في التسليم، وكذلك "زكاة الجنين زكاة أمه" وتقديم المعمولات نحو قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٥) (قر، نقح، ٥٧، ٨)

- اللام في زيد العالم ليس للعهد لعدم القرينة ولا للجنس أي الحقيقة الكلّية لامتناع حملها على زيد بل لما صدق عليه، فلو صدق على غير زيد أيضًا لكان أعمّ منه. ويمتنع حمل العالم مع بقاء العموم على شيء من الجزئيات فيكون للكامل والمنتهى في العلم ويتّحد مع زيد في الوجود وهو معنى الحصر (تف، نهي٢، ١٨٤، ٣٦)

- مَفهوم الحَصر ... تقديم النفي على إلّا نحو ما قام إلّا زيد، يدلّ على نفي القيام عن غيره، وإثباته له، ونحو لا صلاة إلّا بطهور، وهو أحد نوعي الاستثناء (زر، بحر٤، ٥٠، ٢)

- الحصر له معنيان: ١- القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة، سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف، نحو "لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا عليّ"، أم من نوع قصر الموصوف على الصفة، نحو "وما محمد إلا رسول، إنما أنت منذر". ٢- ما يعمّ القصر والاستثناء الذي لا يسمّى قصرًا بالاصطلاح نحو "فشربوا إلا قليلًا" (مظ، مصف١، ١١٧، ٩)

حصر بإنما

- الحصر بإنّما. نحو إنّما زيد في الدار، مفهومه أنّه ليس في غيرها. قال إلْكِيا: وهو أقوى من الغاية. وقد نصّ عليه الشافعي في "الأم"

فقال: وإذا أسلم الرجل على يد الرجل، ووالاه، ثم مات، لم يكن له ميراثه من قبيل قوله صلى الله عليه وسلم: "إنّما الولاء لمن أعتق". وهذا يدلّ على معنيين: أحدهما: أنّ الولاء لا يكون إلّا لمن أعتق. والثاني: لا يتحوّل الولاء عمّن أعتق (زر، بحر٤، ٥١، ١٧)

حصر الخبر في المبتدأ

- لام التعريف في الخبر نحو زيد المنطلق. ذكره الإمام فخر الدين في "نهاية الإعجاز" وهو مقتض حصر الخبر في المبتدأ، عكس الحصر في المبتدأ، فإنّ الأول يكون محصورًا في الثاني. فإذا قلت: الصدِّيق هو الخليفة، وزيد هو المحدِّث، أي لا يتكلّم فيها غيره. واللازم ثبوته في هذه المفهومات هو النقيض لا الحصر، ولا الخلاف (زر، بحر٤، ٥٩، ١١)

حظر

- خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو اقتضاء الترك أو التخيير بين الفعل والترك فإن ورد باقتضاء الفعل فهو أمر، فإما أن يقترن به الأشعار بعقاب على الترك فيكون واجبًا أو لا يقترن فيكون ندبًا، والذي ورد باقتضاء الترك فإن أشعر بالعقاب على الفعل فحظر وإلا فكراهية. وإن ورد بالتخيير فهو مباح (غز، مس١، ٦٥، ١٥)
- الأشياء في الأصل مباحة على أحد الوجهين. فإذا ورد الأمر بعد الحظر ارتفع الحظر وعاد إلى الأصل وهو الإباحة (كلو، تم١، ١٨٥، ١)
- أن يقتضي أحد البرين الحظر والآخر بالإباحة، فقال شيخنا: يقدّم الحظر، لأن أحمد قال: إذا اختلف الأمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعلم ناسخه من منسوخه، نصير في ذلك إلى قول علي، تأخذ بالذي هو أهنأ وأهدى وأبقى (كلو، تم٣، ٢١٤، ٥)
- في الشرع الحظر ما علّق الشرع على فعله العقاب (كلو، تم٤، ٢٨٨، ١٥)
- إذا ورد (الأمر) بعد الحظر اقتضى الوجوب عند الباجي ومتقدمي أصحاب مالك وأصحاب الشافعي والإمام فخر الدين، خلافًا لبعض أصحابنا وأصحاب الشافعي في قولهم بالإباحة، كقوله تعالى ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدة: ٢) بعد قوله تعالى ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ (المائدة: ٩٥) لأن الأصل استعمال الصيغة في مسمّاها (قر، نقح، ١٣٩، ١١)
- الأصل في الأبضاع التحريم، ولذا قال في كشف الأسرار شرح فخر الإسلام: الأصل في النكاح الحظر، وأبيح للضرورة (نج، نظر، ٧٤، ١٢)
- يرجّح الحظر على الندب.. في الإباحة والحظر على الوجوب لأنّ الحظر لدفع مفسدة والوجوب لتحصيل مصلحة، ودفع المفسدة أهم عند العقلاء (تف، نهي٢، ٣١٥، ٩)
- الإستثناء من الحظر إباحة (مل، مرق٢، ٢٩، ٩)
- الحَظْرُ، الحَجْرُ. وحَظَرَ عليه حَظْرًا حَجَرَ ومَنَعَ. وحَظَرَ الشيء يَحْظُرُه حَظْرًا وحِظارًا وحَظَرَ عليه، مَنَعَه. وكل ما حال بينك وبين شيء فقد حَظَره عليك؛ وفي التنزيل العزيز وما كان عَطَاءُ ربك محظورًا. وكثيرًا ما يرد في القرآن ذكر المحظور ويُراد به الحرام. وقيل في المحظور ضدّ ما قيل في الواجب؛ وهو ما

ينتهض فعله سببًا للذمّ شرعًا بوجه ما من حيث هو فعل له. والحرام ضدّ الواجب لأنه المقتضى تركه والواجب هو المقتضى فعله. وبهذا يقع الحرام عند مخالفة الواجب والحظر (عج، أصل، ٦٢، ١١)

حظوظ المكلّف

- حظوظ المكلّف بالنسبة إلى قسم الكفاية وجدنا الأعمال ثلاثة أقسام: قسم لم يعتبر فيه حظّ المكلّف بالقصد الأول على حال. وذلك الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة. وقسم اعتبر فيه ذلك. وهو كل عمل كان فيه مصلحة الغير في طريق مصلحة الإنسان في نفسه، كالصناعات والحرف العادية كلّها. وهذا القسم في الحقيقة راجع إلى مصلحة الإنسان واستجلابه حظّه في خاصة نفسه، وإنّما كان استجلاب المصلحة العامة فيه بالعرض. وقسم يتوسّط بينهما، فيتجاذبه قصد الحظّ ولحظُ الأمر الذي لاحظ فيه. وهذا ظاهر في الأمور التي لم تتمحّض في العموم وليست خاصة. ويدخل تحت هذا ولاية أموال الأيتام والأحباس والصدقات، والأذانُ، وما أشبه ذلك. فإنّها من حيث العموم يصحّ فيها التجرّد من الحظّ. ومن حيث الخصوص وأنّها كسائر الصنائع الخاصّة بالإنسان في الإكتساب يدخلها الحظّ (شط، وفق٢، ١٨٥، ٨)

حفظ

- الحفظ وضدّه النسيان (كل، كف١، ٢٢، ٣)
- الحفظ: إسم واقع على صفة في المرء، وهي ذكره لأكثر سواد ما صنف وجمع، وذكر في علمه وغرضه الذي قصد، كحافظ سواد القرآن، وحافظ سواد الحديث ونصوصه، أو حافظ نصوص مسائل مذهبه الذي يقصد وينتحل، فهذا معنى الحفظ (حز، حكا٥، ١٣٠، ٢١)

حفظ الدين

- حفظ الدين حاصله في ثلاثة معان: وهي الإسلام، والإيمان، والإحسان (شط، وفق٤، ٢٧، ٩)

حفظ النفس

- حفظ النفس حاصله في ثلاثة معان: وهي إقامة أصله بشرعيةالتناسل، وحفظ بقائه بعد خروجه من العدم إلى الوجود، من جهة المأكل والمشرب، وذلك ما يحفظه من داخل، والملبس والمسكن، وذلك ما يحفظه من خارج (شط، وفق٤، ٢٧، ١٣)

حفيظة

- الحفيظة على أربع شعب: على الكبر والفخر والحميّة والعصبيّة (كل، كف٢، ٣٩٤، ٨)

حق

- الحقّ وضدّه الباطل (كل، كف١، ٢٢، ٧)
- الحق - هو كون الشيء صحيح الوجود ولا يغلط من لا سعة لفهمه فيظنّ أن هذا الحد فاسد بأن يقول الكفر والجور صحيح وجودهما فينبغي أن يكونا حقًا، فليعلم أن هذا شغب فاسد لأن وجود الكفر والجور صحيحين في رضاء الله تعالى ليس هو صحيحًا بل هو معدوم فرضاء الله تعالى بهما باطل (حز، حكا١، ٤١، ٤)
- الحقُّ: فهو الثُّبوت. ويختلف في الاستعمال

باختلاف ما يضاف إليه. فإذا أُضيف إلى الخبر، أُفيد به صِدْقُه. وإذا أُضيف إلى شيء من الشرائع يفاد به كونُه مأمورًا به. وإذا أُضيف إلى شيء من وجوه التصرُّف، فعلى معنى؛ الصَّواب والصِّحة (جون، جهك، ٤٣، ١٣)

- الملك لا يبطل بالترك والحق يبطل به حتى لو أنّ أحدًا من الغانمين قال قبل القسمة: تركت حقّي بطل حقّه، وكذا لو قال المرتهن: تركت حقّي في حبس الرهن بطل (نج، نظر، ٣٧٥، ١٦)

- "الحق" في الشريعة الإسلامية يمثّل القاعدة الأساسية للتشريع كله، ويتميّز مفهومه وطبيعته بما يأتي: أولًا: أنه ذو مفهوم ذاتي واجتماعي معًا، إذ يراعى فيه "حق الغير" من الفرد أو المجتمع إبّان استعماله كسبًا وانتفاعًا. ثانيًا: أن هناك حقًّا للمجتمع، يطلق عليه حق الله تعالى، وسمّي بذلك لشمول نفعه وعظيم خطره. ثالثًا: أن الاعتراف بكل منهما: بالحق الفردي وحق المجتمع، يجعل كلًّا من المصلحة الفردية ومصلحة المجتمع معتبرة على قدم المساواة، ذلك لأن الحق وسيلة غايته المصلحة، وهذا ينطوي على اعتراف بالقيمة الذاتية للإنسان الفرد، واعتراف بالمجتمع كشخصية اعتبارية ذات مصلحة جوهرية ومستقلّة عن المصالح الفردية، لأن كلًّا منهما من مكوّنات الواقع الاجتماعي. رابعًا: أن اعتبار المصلحة العامة والفردية معًا عدلٌ، ينبغي العمل على تحقيقه، حتى لا تقتات إحدى المصلحتين على الأخرى. خامسًا: غير أنه عند التعارض تقدّم المصلحة العامة، إذا لم يمكن التوفيق، لأن العدل يقتضي ألا تُهدر مصلحة كبرى، في سبيل المحافظة على مصلحة فردية، وهذا من مقرّرات العقل والدين. سادسًا: أن الحق وسيلة، ينبغي أن تفضي إلى غايتها، ومن هنا كان تقييد استعمال الحق على نحو يؤدّي إلى المصلحة التي شرّع من أجلها، لأن المصلحة في ذاتها معتبرة شرعًا، واعتبارها الشرعي يضفي عليها صفة العدل من المشرّع نفسه إلا، لا يعتبر ما كان جورًا أو ضررًا. سابعًا: غير أن هذه المصلحة الذاتية المشروعة في أصلها قد تنقلبُ غير مشروعة، إذا أفضت إلى مآل ممنوع، تحت تأثير ظرف من ظروف كالإضرار بالمصلحة العامة، وحينئذٍ يوقف العمل بالحكم في هذا الظرف، باعتبار أن الحكم الشرعي هو منشأ الحق، مراعاة للمصلحة العامة الحقيقية للأمة التي تمثّل "العدل" في أقوى صوره، وبزوال الظرف تعود المشروعية إليها (دري، نهج، ٢٠، ١٤)

حق الشرع

- المعاملات في الشريعة الإسلامية والتي تمثّل الأصول العامة التي تقوم عليها الحقوق جميعًا، قد نهضت على أصلين أساسيين هما: أولًا: حق الإنسان الفرد - وهو ما يسمّى في اصطلاح الأصوليين "حق العبد". ثانيًا: حق المجتمع، أو المصلحة العامة - وهو ما يطلق عليه الأصوليون "حق الله" أو "حق الشرع" (دري، نهج، ٢٣٩، ٦)

حق العبد

- المعاملات في الشريعة الإسلامية والتي تمثّل الأصول العامة التي تقوم عليها الحقوق جميعًا، قد نهضت على أصلين أساسيين

هما: أولًا: حق الإنسان الفرد - وهو ما يسمّى في اصطلاح الأصوليين "حق العبد". ثانيًا: حق المجتمع، أو المصلحة العامة - وهو ما يطلق عليه الأصوليون "حق الله" أو "حق الشرع" (دري، نهج، ٢٣٩، ٤)

حق الغير

- الحرية الفردية، أو ممارسة الحقوق بوجه أخصّ، ليس مراعى فيها المصلحة العامة فحسب، بل كل مصلحة فردية للغير، إذا منيت بأضرار فادحة كنتيجة حتمية لممارسة تلك الحقوق والحريات من قبل أصحابها. - وهذا ما أطلق عليه الإمام الشاطبي "حق الغير" (دري، نهج، ٢٤٠، ١٧)

حق لا يسقط بتقادم الزمان

- الحق لا يسقط بتقادم الزمان، قذفًا أو قصاصًا أو لعانًا أو حقًّا للعبد (نج، نظر، ٢٦٣، ٤)

حقوق

- الحقوق نوعان: حق الله، وحق الآدمي. فحق الله لا مدخل للصلح فيه كالحدود والزكوات والكفارات ونحوها. وإنما الصلح بين العبد وبين ربه في إقامتها، لا في إهمالها، ولهذا لا يقبل بالحدود، وإذا بلغت السلطان فلعن الله الشافع والمشفع. وأما حقوق الآدميين فهي التي تقبل الصلح والإسقاط والمعاوضة عليها (جو، علم١، ١٠٨، ١٦)

حقوق العباد

- حقوق العباد التي فيها إلزام محض ويشترك فيها أهل الملل، وهذا لا يثبت بخبر الواحد إلا بشرط العدد، وتعيين لفظ الشهادة، والأهلية، والولاية لأنها تُبتنى على منازعات متحقّقة بين الناس بعد التعارض بين الدعوى والإنكار، وإنما شُرّعت مرجّحة لأحد الجانبين فلا يصلح نفس الخبر مرجّحًا للخبر إلا باعتبار زيادة توكيد من لفظ شهادة أو يمين فهما للتوكيد (سر، صوس١، ٣٣٤، ١١)

- تأخير حقوق العباد إنّما هو فيما يرجع إلى نفس المكلّف لا إلى غيره، أمّا ما كان من حق غيره من العباد فهو بالنسبة إليه من حقوق الله تعالى (شط، وفق٣، ٢٥٧، ٥)

حقوق واجبة على المكلّف

- الحقوق الواجبة على المكلّف على ضربين - كانت من حقوق الله، كالصلاة، والصيام، والحجّ، أو من حقوق الآدميّين كالديون، والنفقات، والنصيحة، وإصلاح ذات البين، وما أشبه ذلك -: أحدهما حقوق محدودة شرعًا؛ والآخر حقوق غير محدودة. فأمّا المحدودة المقدّرة فلازمة لذمّة المكلّف، مترتّبة عليه دينًا، حتى يخرج عنها؛ كأثمان المشتريات، وقيم المتلفات، ومقادير الزكوات، وفرائض الصلوات، وما أشبه ذلك. فلا إشكال في أنّ مثل هذا مترتّب في ذمّته دينًا عليه. والدليل على ذلك التحديد والتقدير؛ فإنّه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعيّن. فإذا لم يؤدّه فالخطاب باق عليه، ولا يسقط عنه إلّا بدليل. وأمّا غير المحدودة فلازمة له، وهو مطلوب بها؛ غير أنّها لا تترتّب في ذمّته (شط، وفق١، ١٥٦، ١٦)

حقيقة

- كلُ لفظ وضعَهُ واضعُ اللغة بإزاء شيء فهو

حقيقةٌ له، ولو استعملَ في غيره يكون مجازًا لا حقيقة (شش، ششا، ٤٢، ١٧)

- الحقيقة مع المجاز لا يجتمعان إرادة من لفظ واحد في حالة واحدة (شش، ششا، ٤٣، ١)

- الحقيقة أنواع ثلاثة: متعذّرة ومهجورة، ومستعملة. وفي القسمين الأولين يُصار إلى المجاز بالاتفاق (شش، ششا، ٤٩، ٧)

- لو كانت الحقيقة مستعملةً فإنْ لم يكنْ لها مجاز مُتعارف فالحقيقة أولى بلا خلاف، فإن كان لها مجاز متعارف ... فالحقيقة أولى عند أبي حنيفة (شش، ششا، ٥٠، ١)

- المجاز عند أبي حنيفة خلف عن الحقيقة في حق اللفظ (شش، ششا، ٥٢، ١٢)

- لو كانت الحقيقة ممكنة في نفسها إلا أنه امتنعَ العملُ بها لمانع يصار إلى المجاز، وإلا صار الكلام لغوًا (شش، ششا، ٥٢، ١٣)

- قد تُترك الحقيقة بدلالة في نفس الكلام (شش، ششا، ٨٩، ٦)

- قد تُترك الحقيقة بدلالة سياق الكلام (شش، ششا، ٩٠، ٢)

- قد تترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم (شش، ششا، ٩٤، ١)

- قد تترك الحقيقة بدلالة محلّ الكلام بأن كان المحلّ لا يقبل حقيقة اللفظ (شش، ششا، ٩٤، ١٣)

- الحقيقة وضدّها الرياء (كل، كف١، ٢٢، ١٢)

- متى تناول اللفظُ معنيين هو في أحدهما مجاز وفي الآخر حقيقة فالواجب حملُه على الحقيقة، ولا يُصْرفُ إلى المجاز إلا بدلالة، لأن الأظهر من الأسماء أن كل شيء منها فهو مستعملٌ في موضعه، ولا يعقلُ منه العدول به عن موضعه إلا بدلالة (جص، فص١، ٤٦، ٣)

- الحقيقة هي اللفظُ المستعملُ في موضعه الموضوع له في اللغة (جص، فص١، ٤٦، ٦)

- ينبغي أن يكون للعموم حقيقة في اللغة حتى يُستعار منه المجاز (جص، فص١، ١١٦، ٥)

- الحقيقة ما سُمّي به الشيء في أصل اللغة وموضوعها (جص، فص١، ٣٥٩، ٥)

- الحقيقة ما لا ينتفي عن مسمّياته بحال (جص، فص١، ٣٦١، ٣)

- إن إطلاق لفظ الإستعارة شائع في اللغة وذلك لأنهم لمّا وجدوا لفظة حقيقة في موضع قد استعمل في غير موضعه الموضوع له في أصل اللغة سمّوه مجازًا تارة واتساعًا أخرى (واستعارة أخرى) ليفيدوا به أنه ليس إطلاقه على حقيقة معناه في موضوع اللسان، وإنما قالوا ذلك إفهامًا للمخاطبين وسمّوه استعارة لأن الإسم موضوع لغيره في الأصل (جص، فص١، ٣٦٧، ٨)

- قد يكون لفظ واحد يتناول ضدين على جهة الحقيقة فيهما جميعًا وقد يجوز أن يتناولهما ويكون حقيقةً في أحدهما مجازًا في الآخر (جص، فص١، ٣٦٩، ٥)

- ممّا يكون مجازًا في أحدهما حقيقة في الآخر نحو القرء وهو حقيقة للحيض مجاز للطهر، والنكاح حقيقة للوطء مجاز للعقد (جص، فص١، ٣٦٩، ٨)

- إن بناء العام على الخاص ينقل لفظ العموم عن حقيقته إلى المجاز ويجعل وقوع العلم بموجبه فيما عدا الخصوص من طريق الاجتهاد بعد أن كان موجبًا (للعلم بمقتضاه)، وما اشتمل عليه لفظه، وفي وجوب حمل لفظ العموم على الحقيقة وامتناع صرفه إلى المجاز ما يوجب أن يكون ناسخًا للخصوص المتقدّم (جص،

فص١، ٣٨٩، ١٥)

- الحقيقة ما أُفيد بها ما وُضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به. وقد دخل في هذا الحد الحقيقة اللغوية، والعرفية، والشرعية (بص، مع١، ١٦، ١٧)

- الحقيقة بأنه ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل (بص، مع١، ١٨، ٦)

- الحقيقة إما أن تكون لغوية وإما عرفية وإما شرعية. لأن اللفظ إذا أفاد المعنى على سبيل الحقيقة، فإما أن يفيده بمواضعة شرعية، أو غير شرعية بل لغوية. واللغوية ضربان: إما أصلية أو طارئة وهي العرفية (بص، مع١، ١٩، ١١)

- الحقيقة إما أن تكون إسمًا أو فعلًا أو حرفًا (بص، مع١، ١٩، ٢٠)

- أحكام الحقيقة والمجاز أنهما لا يدخلان أسماء الألقاب، لأن الحقيقة هي ما أُفيد بها ما وُضعت له. والمجاز هو ما أفيد به معنى غير ما وُضع له (بص، مع١، ٣٤، ١٢)

- أحكام الحقيقة والمجاز أنه لا يجوز أن يكون اللفظ مجازًا في شيء ولا يكون حقيقة في غيره. ويجوز أن يكون حقيقة في شيء ولا يكون مجازًا في غيره (بص، مع١، ٣٥، ١)

- الحقيقة قد يجوز أن تصير بالشرع أو بالعرف مجازًا فيما كانت حقيقة فيه. ويجوز أن يصير بهما المجاز حقيقة، فيما كان مجازًا فيه (بص، مع١، ٣٥، ١٥)

- الحقيقةُ: كلُّ لفظ بقي على موضوعه (بج، حكف١، ٤٩، ٧)

- الحقيقة تنقسم قسمين: مُفَصَّلٌ ومُجمَلٌ. فيقع الاستدلال بالمفصل، ولا يقع بالمجمل، وإنَّمَا يقع بما يفسره، لأنه لا خِلاف في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة (بج، حكف١، ٧١، ٧)

- الحقيقة فهي الأصل وحدّها كل لفظ يُستعمل فيما وُضع له من غير نقل وقيل ما استعمل فيما اصطلح على التخاطب به وقد يكون للحقيقة مجاز كالبحر حقيقة للماء المجتمع الكثير ومجاز في الفرس الجواد والرجل العالم، فإذا ورد اللفظ حمل على الحقيقة بإطلاقه ولا يحمل على المجاز إلا بدليل. وقد يكون له مجاز وهو أكثر اللغات فيحمل على ما وضع له (شي، جا، ٥، ٥)

- الحدّ والحقيقة والمعنى على عرف علماء الأصول واستعمالهم واحد، وإن كان لكل واحد من هذه الألفاظ مزية الاختصاص في لسان العرب. وأولاها بالاستعمال عند أهل الأصول لفظ الحدّ، ثم لفظ المعنى؛ فإنّ لفظة الحدّ لا تجري مستحسنة في الكشف عن بيان كل شيء وصفاته. فإنّه لا يحسن أن يُقال: ما حدّ الإله وما حدّ علمه وقدرته، ولكن يقال: ما حقيقة الإله وصفاته! وكذلك يحسن أن يُقال: ما معنى الإله وقدرته وعلمه؟ لأنّ الحدّ في اللغة ينبئ عن الغاية والنهاية وذلك محال في الإله وصفاته (جون، جهك، ١، ١٢)

- الحقيقة في اللغة: هو حق المذكور ومقطعه ومفصله الذي به قوامه وثبوته؛ ولهذا استعمله أهل المعارف بالحقائق في العلل؛ لأنّ المعلول بعلّته امتاز عمّا سواه وبها ينفصل وينقطع عمّا سواه؛ فقيل لها: حقيقة (جون، جهك، ٢، ٢٠)

- المقاربة بين الحقيقة التي هي العلّة، وبين الحقيقة في اللغة ظاهرة؛ لأنّ العرب أرادت بالحقيقة: مَقْطَعَ الشيء ومفصله - وعند

العلماء: علّة المعلول مقطعه ومفصله؛ لأنّ بها تقع المقاربة والمفارقة بين ما جمعوا وما فرّقوا - وإن لم يجدوا في عباراتهم ما يقرب معناه من معناهم، اصطلحوا على عبارة من عبارات من يتخاطبون بعباراتهم في ذلك المعنى، فتصير تلك العبارة عندهم - بعلية استعمالهم لها فيه - بمنزلة الحقيقة، وإن لم يجعلوه من جملة عباراتهم ولا عَدُّوه في لغاتهم (جون، جهك، ٣، ٧)

- المعنى ما يُراد بالقول ويعنى به، وحقيقة الأمر قد يعنى بالقول؛ بل هو الذي يعنى بالعبارة؛ فسمّي معنى - وهذا هو المقاربة بين المعنى في اللغة، وبينه في عرف العلماء؛ لأنّ حقائق المذكورات هي المعنيّة بالعبارات؛ فسمّيت الحقيقة لذلك: معنى (جون، جهك، ٤، ٤)

- المجاز: فهو ضدُّ الحقيقة، والحقيقة في موضوع اللغة: كلُّ لفظة استُعْمِلت فيما وضعها له أهلُ ذلك اللسان. والمجازُ كل لفظ تعدَّى وتجوّز به عن موضوعه إلى غيره بضَرْبٍ من الشَّبه. والفرق بينهما: أنّ الحقيقة تجري في جميع أشكاله. والمجاز يقتصر على ما تُجُوِّز إليه، لا يستعمل في أمثاله (جون، جهك، ٥٣، ٤)

- الحقيقة اسم لكل لفظ هو موضوع في الأصل لشيء معلوم، مأخوذ من قولك: حق يحق فهو حق وحاق وحقيق؛ ولهذا يُسمّى أصلًا أيضًا لأنه أصل فيما هو موضوع له (سر، صوس١، ١٧٠، ١٦)

- بيان جملة ما تترك به الحقيقة وهي خمسة أنواع: أحدها دلالة الاستعمال عرفًا، والثاني دلالة اللفظ، والثالث سياق النظم، والرابع دلالة من وصف المتكلم، والخامس من محل الكلام (سر، صوس١، ١٩٠، ٨)

- كل مجاز فله حقيقة وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز، بل ضربان من الأسماء لا يدخلهما المجاز الأول أسماء الأعلام نحو زيد وعمرو لأنها أسام وُضِعَت للفرق بين الذوات لا للفرق في الصفات . . . الثاني الأسماء التي لا أعمّ منها ولا أبعد كالمعلوم والمجهول والمدلول والمذكور إذ لا شيء إلا وهو حقيقة فيه فكيف يكون مجازًا عن شيء (غز، مس١، ٣٤٤، ١)

- الحقيقة: كل اسم وقع عليه الاصطلاح على ما وُضِع له حين التخاطب (كلو، تم١، ٧٧، ١٣)

- ما يُفَرَّق به يبيّن الحقيقة والمجاز يكون بنص من أهل اللغة أو بضرب من الاستدلال. فأما نصّهم فأن يقولوا هذا حقيقة وهذا مجاز، أو يقولوا إذا أريد بهذه اللفظة كذا فهو حقيقة وإذا أريد بها كذا فهو مجاز، أو يحدّدوا الحقيقة بحد، والمجاز بحد. وأما الاستدلال: فإن يكونوا إذا أرادوا معنى من المعاني اقتصروا على لفظة مخصوصة، وإن أرادوا بها معنى آخر لم يقتصروا على تلك اللفظة، فعُلِمَ أن المعنى الذي اقتصروا عليه هو الحقيقة (كلو، تم٢، ٢٧١، ٧)

- "الحقيقة" فهي في اللغة مأخوذةٌ من الحقّ، والحقّ هو الثابت اللازم، وهو نقيض الباطل، ومنهُ يُقال حقّ الشيء حقهُ، ويُقال حقيقة الشيء أي ذاته الثابتة اللازمة (أمد، حكم١، ٣٦، ٣)

- الحقيقة هي اللفظ المستعمَل فيما وضعَ له أوّلًا في الاصطلاح الذي بهِ التخاطب (أمد، حكم١، ٣٨، ٤)

- مسئلة الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع أوّل وهي لغوية وعرفية وشرعية كالأسد والدابة

والصلاة والمجاز المستعمل في غير وضع أوّل على وجه يصحّ (حا، تلو١، ١٣٨، ٣)

- اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف بخلاف العكس الملزم لو لم يستلزم لعري الوضع عن الفائدة النافي لو استلزم لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمّة الليل حقيقة وهو مشترك الإلزام للزوم الوضع، والحق أن المجاز في المفرد ولا مجاز في المركّب (حا، تلو١، ١٥٣، ٨)
- الحقيقة ما انتظم لفظها معناها بلا زيادة ونقصان ونقل (رم، تحص١، ٢٢١، ١٠)
- الحقيقة ما أُقِرَّت في الاستعمال على أصل وضعها في اللغة والمجاز بضده (رم، تحص١، ٢٢٢، ٨)
- الحقيقة كل كلمةٍ أريد بها ما وقعت له في وضع واضعها وقوعًا لا يستند فيه إلى غيره (رم، تحص١، ٢٢٢، ١٠)
- الحقيقة فعلية من الحق وهو الثابت، إذ يذكر في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم. والفعيل بمعنى الفاعل أو المفعول. والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الإسمية (رم، تحص١، ٢٢٣، ٦)
- الحقيقة مشتقّة من الحق الذي هو الثابت لأنه يقابل به الباطل (قر، نقح، ٤٢، ٨)
- الحقيقة: فاسم لكل لفظ أريد به ما وضع له، فعيلة من حق الشيء إذا ثبت، ومنه الحاقّة؛ لأنّها ثابتة كائنة لا محالة، والحق هو الثّابت؛ لأنّه يذكر في مقابله الباطل الذي هو المعدوم بمعنى فاعلة فهي ثابتة في الموضع الأصلي لا تزول بحال لأنّه يمتنع أن يزول عن الهيكل المخصوص لفظ الأسد (نس، كشف١، ٢٢٥، ١٤)
- الحقيقة اسم لكل لفظ أُريد به ما وُضِعَ له. مأخوذ من حق الشَّيء يحق حقًا فهو حقٌ وحاقّ وحَقِيق (بخ، بزد١، ١٥٩، ٢)
- الحقيقة لا ينفي عن مُسَمَّاها بحال بخلاف المجاز فإنه يمكن نفيه عن مفهومه في نفس الأمر، ولهذا لما لم يصحّ أن ينفي لفظ الأسد عن الهيكل المخصوص وصحَّ أن ينفي عن الإنسان الشجاع علمنا أنه حقيقة في الأول مجاز في الثاني (بخ، بزد١، ١٦٤، ١٣)
- الألفاظ نوعان: حقيقة ومجاز الحقيقة لا تعرف إلا بالسماع والمجاز لا يعرف إلا بالتأمل في معاني اللغة والوقوف على طريق الاستعارة عند أهل اللغة ومعلوم أن طريق الاستعارة فيما بين أهل اللغة غير طريق التعدية في أحكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي هو لتعدية حكم الشرع فلهذا كان الاشتغال فيه بالتعليل باطلًا (بخ، بزد٣، ٥٦٦، ٩)
- في الحقيقة والمجاز هل يصحّ أن يرادا معًا باللفظ الواحد كما في قولك رأيت الأسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع، الخلاف في المشترك خلافًا للقاضي أبي بكر الباقلاني في قطعه بعدم صحّة ذلك قال لما فيه من الجمع بين متنافيين حيث أريد باللفظ الموضوع له أي أولًا وغير الموضوع له معًا، وأجيب بأنّه لا تنافي بين هذين وعلى الصحة يكون مجازًا أو حقيقة ومجازًا باعتبارين (سب، عطر١، ٣٩٠، ٥)
- الحقيقة لفظ مستعمَل فيما وُضع له ابتداء (سب، عطر١، ٣٩٣، ٤)
- تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة بأن غلب استعمال المجاز عليها أقوال، قال

أبو حنيفة الحقيقية أولى في الحمل لأصالتها، وأبو يوسف المجاز أولى لغلبته، ثالثها المختار اللفظ مجمل لا يحمل على أحدهما إلّا بقرينة لرجحان كل منهما من وجه مثاله حلف لا يشرب من هذا النهر. فالحقيقة المتعاهدة الكرع منه بفيه كما يفعل كثير من الرعاة والمجاز الغالب الشرب بما يغترف منه كالإناء ولم ينو شيئًا، فهل يحنث بالأول دون الثاني أو العكس أو لا يحنث بواحد منهما؟ الأقوال فإن هجرت الحقيقة قدّم المجاز عليها اتّفاقًا كمن حلف لا يأكل من هذه النخلة فيحنث بثمرها دون خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة حيث لا نيّة وإن تساويًا قدّمت الحقيقة اتّفاقًا كما لو كانت غالبة (سب، عطر١، ٤٣٠، ٧)

- الكناية لفظ استعمل في معناه مرادًا منه لازم المعنى نحو زيد طويل النجاد مرادًا منه طويل القامة، إذ طولها لازم لطول النجاد أي حمائل السيف فهي حقيقة لاستعمال اللفظ في معناه، وإن أريد منه اللازم فإن لم يرد المعنى باللفظ وإنّما عبّر بالملزوم عن اللازم فهو أي اللفظ حينئذٍ مجاز لأنّه استعمل في غير معناه أي الأول (سب، عطر١، ٤٣٣، ٢)

- الحقيقة: هو اللفظ المستعمل فيما وضع له (اس، مهد، ١٨٥، ٤)

- العدول عن الحقيقة إلى المجاز وهو إمّا أن يكون بسبب لفظ الحقيقة أو معناها أو بسبب لفظ المجاز أو معناه (اس، مهس١، ٣٧٧، ٤)

- لكل شيء حقيقة أي ماهية ذلك الشيء بها، أي بتلك الحقيقة يكون ذلك الشيء. فالجسم الإنساني مثلًا له حقيقة وهي الحيوان الناطق وذلك الجسم بتلك الحقيقة إنسان، فإنّ الإنسان إنّما يكون إنسانًا بالحقيقة وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان ما عداها ملازمًا لها كالوحدة والكثرة أو مفارقًا كالحصول في الحيّز المعيّن (اس، مهس٢، ٨٠، ٢)

- الحقيقة إذا كانت متعذّرة فإنّه يصار إلى المجاز؛ فلو حلف لا يأكل من هذه النخلة أو هذا الدقيق حنث في الأول بأكل ما يخرج منها وبثمنها إن باعها واشترى به مأكولًا، وفي الثاني بما يتّخذ منه كالخبز، ولو أكل عين الشجرة والدقيق لم يحنث على الصحيح (نج، نظر، ١٥٠، ٣)

- التصريف في الكلام نوعان تصرّف في اللفظ وتصرّف في المعنى، والأول مقدّم ثم الاستعمال مرتّب على ذلك حتى كأنّه لوحظ أولًا المعنى ظهورًا أو خفاء ثم استعمال اللفظ فيه. فاللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسيم الأول عند القوم إلى الخاص والعام والمشترك والمؤول، لأنّه إن دلّ على معنى واحد فإمّا على الإنفراد وهو الخاص أو على الإشتراك بين الأفراد وهو العام، وإن دلّ على معانٍ متعدّدة فإن ترجّح البعض على الباقي فهو المؤول وإلّا فهو المشترك والمصنّف أسقط المؤول عن درجة الإعتبار وأدرج الجمع المنكر. وبالتقسيم الثاني إلى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية، لأنّه إن استعمل في موضوعه فحقيقة وإلّا فمجاز، وكل منهما إن ظهر مراده فصريح وإن استتر فكناية. وبالتقسيم الثالث إلى الظاهر والنص والمفسّر والمحكم وإلى مقابلاتها، لأنّه إن ظهر معناه فإمّا أن يحتمل التأويل أو لا، فإن احتمل فإن كان ظهور معناه لمجرّد صيغته فهو الظاهر وإلّا فهو النص، وإن لم يحتمل فإن قبل النسخ فهو

المفسّر وإن لم يقبل فهو المحكم، وإن خفي معناه فإمّا أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي أو لنفسها، فإن أمكن إدراكه بالتأمّل فهو المشكل وإلّا فإن كان البيان مرجوًّا فيه فهو المجمل وإلّا فهو المتشابه. وبالتقسيم الرابع إلى الدّال بطريق العبارة وبطريق الإشارة وبطريق الدلالة وبطريق الإقتضاء، لأنّه إن دلّ على المعنى بالنظم فإن كان مسوقًا له فعبارة وإلّا فإشارة وإن لم يدلّ عليه بالنظم، فإن دلّ عليه فالمفهوم لغة فهو الدلالة وإلّا فهو الإقتضاء والعمدة في ذلك هو الإستقراء (تف، وضح١، ٣١، ١٢)

- تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى، فاللفظ المستعمل استعمالًا صحيحًا جاريًا على القانون إمّا حقيقة أو مجاز لأنّه إن استعمل فيما وضع له فحقيقة وإن استعمل في غيره فإن كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز وإلّا فمرتجل، وهو أيضًا من قسم الحقيقة لأنّ الإستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملًا فيما وضع له فيكون حقيقة. وإنّما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرًا إلى الوضع الأول فإنّه أولى بالإعتبار. فإن قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولًا قلنا نعم (تف، وضح١، ٦٩، ٢١)

- الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث أنّه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل غير ما وضع له من حيث أنّه غير الموضوع (تف، وضح١، ٧٠، ٢٦)

- الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان بالتصريح وعدمه (تف، وضح١، ٧٣، ٤)

- المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها بمعنى أنّ الحقيقة هي الأصل الراجح المقدّر في الاعتبار (تف، وضح١، ٨٢، ١٠)

- إطلاق المتواطئ على كل من أفراده هل حقيقة أو مجاز؟ فيه بحث لكثير من المتأخّرين، فقيل: إنّه مجاز، لأنّه موضوع للقدر المشترك فإذا استعمل في الخصوص فقد استعمل في غير ما وضع له فيكون مجازًا، وقيل: إن استعمل فيه بحسب ما فيه من القدر المشترك فهو حقيقة، وإن استعمل فيه بخصوصه كان مجازًا. والمختار: الأول، ولا تحقيق في هذا التفصيل، فإنّ الاستعمال في الخصوص إنّما هو بحسب الخصوص، أما إذا أردت العموم فلم تستعمله، فلا وجه للخصوص، فلا حاجة إلى التفصيل، وإن كان حقًّا. الثاني: أنّ المتواطئ قد يغلب استعماله في بعض أفراده دون بعض (زر، بحر٢، ٥٢، ٢١)

- اللفظ الواحد يجوز أن يحمل على الحقيقة والمجاز إذا تساويا في الاستعمال، لكن إذا عري عن عرف الاستعمال لم يجز أن يحمل على المجاز إلّا أن يقوم الدليل على أنّه مراد به، وقيام الدلالة على إرادة المجاز لا ينفي عن اللفظ إرادة الحقيقة هذا لفظه، وهو الحق (زر، بحر٢، ١٤٣، ٥)

- الحقيقة من قولنا: حقّ الشيء إذا وجب، واشتقاقه من الشيء المحق وهو المحكم. تقول: ثوب محقّق النسج، أي: محكم، وقال غيره: اشتقاقها من الاستحقاق لا من الحق، وإلّا لكان المجاز باطلًا. وتُطلق الحقيقة ويُراد بها ذات الشيء وماهيته، كما يقال حقيقة العَالِم: مَنْ قام به العلم وحقيقة الجوهر:

المتحيّز، وهذا محل نظر المتكلّمين. وتطلق بمعنى اليقين، وفي الحديث: "لا يبلغ عبد حقيقة الإيمان" (اتحاف السادة المتقين للزبيدي، كتاب النية والإخلاص، باب بيان حقيقة الصدق. ١٠/٨٣)... وتطلق ويراد بها المستعمل في أصل ما وضعت له في اللغة (زر، بحر٢، ١٥٢، ٢)

- الحقيقة "فعلية" من الحق إما بمعنى الفاعل أي: الثابت، ولهذا دخلت التاء، وإما بمعنى المفعول أي: المثبت، وعلى هذا فدخول التاء فيها لنقل الاسم من الوصفية إلى الاسمية المحضة. والحق: إنّها إن كانت بمعنى الفاعل فهي على بابها للتأنيث، وإن كانت بمعنى المفعول، فيحتمل أنّها للتأنيث والتاء لنقل الاسمية (زر، بحر٢، ١٥٣، ١)

- تنقسم الحقيقة إلى لغوية وعرفية وشرعية، لأنّ الوضع المعتبر فيه ما وضع اللغة وهي اللغوية كالأسد للحيوان المفترس أو لا، وهو إما وضع الشارع وهي الشرعية كالصلاة، للأركان وقد كانت في اللغة للدعاء أولًا. وهي العرفية المنقولة عن موضوعها الأصلي إلى غيره بعرف الاستعمال، ولتتنبّه لأمرين: أحدهما: أنّ اللغوية أصل الكل، فالعرف نقلها عن اللغة إلى العرف، والشرع نقلها عن اللغة والعرف. الثاني: أنّ الوضع في اللغوية غير الوضع في الشرعية والعرفية، فإنّه في اللغة تعليق اللفظ بإزاء معنى لم يعرف به غير ذلك الوضع، وأما في الشرعية والعرفية فبمعنى غلبة الاستعمال دون المعنى السابق، فإنّه لم ينقل عن الشارع أنّه وضع لفظ الصلاة والصوم بإزاء معانيها الشرعية، بل غلب استعمال الشارع لهذه الألفاظ بإزاء تلك المعاني حيث صارت الحقيقة اللغوية مهجورة، وكذلك العرف، فإنّ أهله لم يضعوا لفظ القارورة مثلًا للظرف من الزجاج على جهة الاصطلاح، كما أنّ الشرع لم يضع لفظ الزكاة لقطع طائفة من الماء للفقراء (زر، بحر٢، ١٥٤، ١٥)

- الوضع في المجاز خلاف الوضع في الحقيقة، فإنّه في الحقيقة تعلّق اللفظ بإزاء المعنى الذي جعل اللفظ حقيقة له، وأما الوضع في المجاز على الخلاف فيه، فالمراد به كما قاله الأصفهاني في "شرح المحصول": أن يكون نوع ذلك المجاز منقولًا عن العرب استعماله فيه، كاستعمالهم الكل في الجزء وعكسه (زر، بحر٢، ١٧٩، ١٢)

- السبب الداعي إلى العدول عن الحقيقة إلى المجاز وله فوائد: منها: التعظيم كقوله: سلام على المجلس العالي. ومنها: التحقير لذكر الحقيقة كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ (النساء: ٤٣). ومنها: المبالغة في بيان العبارة على الإيجاز كقوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ (مريم: ٤). ومنها: تفهيم المعقول في صورة المحسوس لتلطيف الكلام، وزيادة الإيضاح، ويسمّى استعارة تخيّلية كقوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾ (الإسراء: ٢٤). ومنها: زيادة بيان حال المذكور، نحو رأيت أسدًا، فإنّه أبلغ في الدلالة على الشجاعة لمن حكمت عليه في قولك: رأيت إنسانًا كالأسد شجاعته. ومنها: تكثير الفصاحة، لأنّ فهم المعنى منه يتوقّف على قرينة، وفي ذلك غموض يحوج إلى حركة الذهن، فيحصل من الفهم شبيه لذّة الكسب، وكذلك ما يدلّ عليه اللفظ بالالتزام أحسن مما يدلّ عليه بالمطابقة

لما في دلالته الالتزام من تصرّف الذهن. ومنها: أن لا يكون للمعنى الذي عبّر عنه بالمجاز لفظ حقيقي إن قلنا: لا يستلزمه، أو أن يجعل المتكلّم أو المخاطب لفظه الحقيقي، ومنه قول الفقهاء: إنّ حشيش الحرم لا يجوز نقله، وأرادوا الأخضر، وإلّا ففي اللغة أنّ الرطب يقال له: خَلا، واليابس حشيش، فكأنّ الفقهاء آثروا تسمية الرطب حشيشًا مجازًا (زر، بحر٢، ١٨٩، ١٦)

- يتجوّز بالمجاز عن المجاز خلافًا للآمدي، ذكره في الترجيح بين المجاز والاشتراك، وهو أن يجعل المجاز المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة إلى مجاز آخر، فيتجوّز بالمجاز الأول عن الثاني لعلاقة بينه وبين الثاني (زر، بحر٢، ١٩٦، ١١)

- المجاز إن ترجّح على الحقيقة بحيث يتبادر إلى الفهم عند إطلاق اللفظ كالحقيقة الشرعية أو العرفية العامة أو الخاصة يحمل على الشرعية إن صدر من الشرع، وعلى العرفية إن صدر منهم، وإن ترجّح على الحقيقة، ولكن لم ينته إلى حدّ الشرعية أو العرفية أو انتهى إليه ولكن لم يصدر من أهل الشرع أو العرف فيكون اللفظ، مجملًا ولا يحمل على أحدهما إلّا بالقرينة أو النّية (زر، بحر٢، ٢٢٨، ٢٤)

- إذا تعذّرت الحقيقة وتعدّدت وجوه المجاز، وكان بعضها أقرب إلى الحقيقة تعيّن الحمل عليه (زر، بحر٢، ٢٣٢، ٣)

- الحقيقة يشتق منها الصفة، والمجاز لا يشتق منه، لأنّ الأمر بمعنى الطلب حينئذٍ يشتق منه فيقال: أمر يأمر أمرًا فهو آمر، وبمعنى البيان والصفة مجاز لا يتصرّف (زر، بحر٢، ٢٣٨، ١٤)

- الحقيقة تؤكّد بالمصدر وبأسماء التوكيد بخلاف المجاز، فإنّه لا يؤكّد بشيء من ذلك (زر، بحر٢، ٢٤٠، ٢)

- الحقيقة فعيلة إما بمعنى فاعل من حق الشيء يحقّ بالضمّ والكسر إذا ثبت والتاء للتأنيث وإما بمعنى مفعول من حقّقت الشيء بالتخفيف أحقّه بالضمّ إذا أثبته، فيكون المعنى الكلمة الثابتة أو المثبتة في مكانها الأصلي والتاء للنقل من الوصفية إلى الإسمية الصرفة كالاكلية عند الجمهور، وللتأنيث عند السكاكي بناء على تقدير لفظ الحقيقة صفة مؤنث غير مذكور أي الكلمة. ونوقش بأنّه تكلّف مستغنى عنه بما تقدّم، وهي اصطلاحًا اللفظ المستعمل فيما وضع له أو ما صدق عليه أي أو في فرد من ما صدقات مفهوم اللفظ الموضوع له في عرف به أي بذلك العرف ذلك الاستعمال، فخرج بالمستعمل المهمل والموضوع قبل الاستعمال فإنّه لا يوصف بحقيقة ولا مجاز، وبقوله فيما وضع له المجاز والغلط (أم، قرر٢، ٢، ٣)

- يدخل في الحقيقة اللفظ المنقول ما وضع لمعنى باعتبار ومناسبة لما كان له أوّلًا (أم، قرر٢، ٣، ١)

- لا جمع بين الحقيقة والمجاز باللفظ الواحد دون الاستعمال فيهما، أي المعنى الحقيقي والمجازي ولا استعمال للفظ الواحد هنا فيهما فلا جمع بينهما (أم، قرر٢، ٢٧، ٣٥)

- المفرد (باعتبار استعماله ينقسم إلى حقيقة ومجاز، فالحقيقة) فعيلة بمعنى فاعل، من حقّ: إذا ثبت، أو مفعول، من حقّقت الشيء أحقّه بالضمّ: إذا أثبته: فالمعنى الكلمة النابتة أو المثبتة في مكانها الأصلي، والتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية الصرفة، وللتأنيث عند

السكاكي: أما إذا كان بمعنى فاعل فظاهر لأنّه يذكّر ويؤنّث حينئذٍ جرى على موصوفه أولًا. وأما إذا كان بمعنى مفعول، فالتأنيث باعتبار موصوف مؤنّث لها: أي الكلمة غير مجراة هي عليه، وفيه تكلّف مستغنى عنه، وهي اصطلاحًا (اللفظ المستعمل فيما وضع له أو ما صدق) ما وضع له (عليه) فالمستعمل فيه حينئذٍ فرد من أفراد الموضوع له (في عرف به) أي بذلك العرف (ذلك الاستعمال) أي بناء الاستعمال على ذلك العرف، والظرف متعلّق بالوضع، فخرج بالمستعمل المهمل والموضوع قبل الاستعمال (با، يسر٢، ٢، ٤)

- ينقسم المجاز إلى لغوي وشرعي، وعرفي عامّ وخاص (كالحقيقة) لأنّ الاستعمال في غير ما وضع له، إما لمناسبة لما وضع له لغة أو شرعًا، أو عرفًا خاصًّا أو عامًّا (وتدخل الأعلام فيهما) أي في الحقيقة والمجاز، فالمرتجل في الحقيقة وهو ظاهر والمنقول إن لم يكن معناه الثاني من أفراد المعنى الأوّل: فهو حقيقة في الأوّل مجاز في الثاني من جهة الوضع الثاني وإن كان معناه الثاني من أفراد معناه الأوّل، فإن كان إطلاقه عليه باعتبار أنّه من أفراد الأوّل فهو حقيقة من جهة الوضع الأوّل مجاز في الثاني من جهة الوضع الأوّل ومجاز في الأوّل حقيقة في الثاني من جهة الوضع الثاني. وإن كان معناه الثاني من أفراد معناه الأوّل، فإن كان إطلاقه عليه باعتبار أنّه من أفراد الأوّل، فهو حقيقة من جهة الوضع الأوّل، مجاز من جهة الوضع الثاني، وإن كان باعتبار أنّه من أفراد الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني، مجاز من جهة الوضع الأوّل (با، يسر٢، ٤، ٣)

- المجاز خلف عن الحقيقة (اتّفاقًا) بمعنى أنّ الحقيقة هي الأصل الراجح المقدّم في الاعتبار، وإنّما الخلاف في جهة الخلفية. (فأبو حنيفة) يقول هو خلف عنها (في التكلّم) في التوضيح، فبعض الشارحين فسّروه بأن لفظ هذا ابني خلف عن لفظ هذا حرّ، فيكون التكلّم باللفظ الذي يفيد هذا المعنى بطريق المجاز خلفًا عن التكلّم باللفظ الذي يفيده بطريق الحقيقة، وبعضهم فسّره بأنّ لفظ هذا ابني إذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني، إذا أريد به البنوّة، وفيه أيضًا أنّ الخلف ما يقوم مقام الأصل، وأنّ الأصل إذا كان صحيحًا لفظًا أو حكمًا كان الخلف كذلك، وأنّ الوجه الثاني أليف (با، يسر٢، ٤٦، ٢٠)

- ينقسم كل من الحقيقة والمجاز باعتبار تبادر المراد عند إطلاقه (للغلبة استعمالًا) في ذلك المراد (وعدمه)، أي وباعتبار عدم تبادره لعدم العلّة المذكورة (إلى صريح يثبت حكمه الشرعي بلا نيّة، وكناية) لا يثبت حكمه إلّا بنيّة أو ما يقوم مقامها، (ومنه) أي من هذا القسم الذي هو الكناية (أقسام الخفاء) أي الخفي والمشكل والمجمل (با، يسر٢، ٦٠، ١٤)

- الحقيقة فهي فعيلة من حق الشيء بمعنى ثبت والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الإسمية الصرفة وفعيل في الأصل قد يكون بمعنى الفاعل وقد يكون بمعنى المفعول فعلى التقدير الأول يكون معنى الحقيقة الثابتة وعلى الثاني يكون معناها المثبتة (شو، فح، ٢٠، ١٠)

- الحقيقة أنها اللفظ المستعمل فيما وضع له فيشمل هذا الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي، زاد جماعة في هذا الحدّ قيدًا وهو قولهم في اصطلاح التخاطب لأنه إذا كان

التخاطب باصطلاح واستعمل فيه ما وضع له في اصطلاح آخر لمناسبة بينه وبين ما وضع له في اصطلاح التخاطب كان مجازًا مع أنه لفظ مستعمل فيما وضع له، وزاد آخرون في هذا الحدّ قيدًا فقالوا هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولًا لإخراج مثل ما ذكر. وقيل في حدّ الحقيقة أنها ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به، وقيل في حدها أنها كلمة أريد بها عين ما وضعت له في وضع واضع وضعًا لا يستند فيه إلى غيره (شو، فح، ٢٠، ١٦)

- اللفظ لو أفاد المعنى على سبيل المجاز فإما أن يفيد مع القرينة أو بدونها والأول باطل لأنه مع القرينة المخصوصة لا يحتمل غير ذلك فيكون هو مع تلك القرينة حقيقة لا مجازًا، والثاني باطل لأن اللفظ لو أفاد معناه المجازي بدون قرينة لكان حقيقة فيه إذ لا معنى للحقيقة إلا كونها مستقلّة بالإفادة بدون قرينة. وأجاب عنه بأن هذا نزاع في العبارة ولنا أن نقول اللفظ الذي لا يفيد إلا مع القرينة هو المجاز ولا يقال للفظة مع القرينة حقيقة فيه لأن دلالة القرينة ليست دلالة وضعية حتى يجعل المجموع لفظًا واحدًا دالًّا على المسمّى (شو، فح، ٢٢، ٧)

- لا بدّ من العلاقة في كل مجاز فيما بينه وبين الحقيقة والعلاقة هي اتصال للمعنى المستعمل فيه بالموضوع له وذلك الاتصال إما باعتبار الصورة كما في المجاز المرسل أو باعتبار المعنى كما في الاستعارة وعلاقتها المشابهة، وهي الاشتراك في معنى مطلقًا لكن يجب أن تكون ظاهرة الثبوت لمحلّه والانتفاء عن غيره كالأسد للرجل الشجاع لا الأبخر (شو، فح، ٢٢، ٢١)

- الفرق بين الحقيقة والمجاز إما أن يقع بالنص أو الاستدلال (شو، فح، ٢٣، ٣٢)

- يسبق المعنى إلى أفهام أهل اللغة عند سماع اللفظ بدون قرينة فيعلم بذلك أنه حقيقة فيه فإن كان لا يفهم منه المعنى المراد إلا بالقرينة فهو المجاز، واعترض على هذا بالمشترك المستعمل في معنييه أو معانيه فإنه لا يتبادر أحدهما أو أحدها لولا القرينة المعيّنة للمراد مع أنه حقيقة، وأجيب بأنها يتبادر جميعها عند من قال بجواز حمل المشترك على جميع معانيه ويتبادر أحدها لا بعينه عند من منع من حمله على جميع معانيه ورد بأن علامة المجاز تصدق حينئذٍ على المشترك المستعمل في المعيّن إذ يتبادر غيره وهو علامة المجاز مع أنه حقيقة فيه ودفع هذا الردّ بأنه إنما يصحّ ذلك لو تبادر أحدهما لا بعينه على أنه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه، وأما إذا علم أن المراد أحدهما بعينه إذ اللفظ يصلح لهما وهو مستعمل في أحدهما ولا يعلمه فذلك كافٍ في كون المتبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعيّن مجازًا (شو، فح، ٢٤، ٣)

- اللفظ قبل الاستعمال لا يتّصف بكونه حقيقة ولا بكونه مجازًا لخروجه عن حدّ كل واحد منهما إذ الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له. والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقد اتّفقوا على أن الحقيقة لا تستلزم المجاز لأن اللفظ قد يستعمل في ما وضع له ولا يستعمل في غيره وهذا معلوم لكل عالم بلغة العرب، واختلفوا هل يستلزم المجاز الحقيقة أم لا بل يجوز أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل في ما وضع له أصلًا، فقال جماعة أن المجاز يستلزم الحقيقة

واستدلّوا على ذلك بأنه لو لم يستلزم لخلا الوضع عن الفائدة وكان عبثًا وهو محال، أما الملازمة فلأن ما لم يستعمل لا يفيد فائدة وفائدة الوضع إنما هي إفادة المعاني المركّبة وإذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدته وأما بطلان اللازم فظاهر وأجيب بمنع انحصار فائدته في إفادة المعاني المركّبة فإن صحّة التجوّز فائدة (شو، فح، ٢٤، ٣٠)

- الحقيقة فهي فعيلة من حق الشيء بمعنى ثبت والتاء للنقل من الوصفية إلى الإسمية الصرفة، وفعيل في الأصل قد يكون بمعنى الفاعل وقد يكون بمعنى المفعول فعلى الأول يكون معنى الحقيقة الثابتة وعلى الثاني يكون معناها المثبتة (صد، أمل، ١٤، ٢)

- الحقيقة هي اللفظ المستعمل في ما وضع له فيشمل هذا الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي وقيل غير ذلك (صد، أمل، ١٤، ٨)

- لا بدّ من العلاقة في كل مجاز في ما بينه وبين الحقيقة، والعلاقة هي اتّصال المستعمل فيه بالموضوع له، وذلك الاتصال إما باعتبار الصورة كما في المجاز المرسل أو باعتبار المعنى كما في الاستعارة وعلاقتها المشابهة وهي الاشتراك في معنى مطلقًا، لكن يجب أن تكون ظاهرة الثبوت لمحله والانتفاء عن غيره، والمراد الاشتراك في الكيف والاتصال الصوري، أما في اللفظ وذلك في المجاز بالزيادة والنقصان، وقد تكون العلاقة باعتبار ما مضى وهو الكون عليه كالعبد للمعتق أو باعتبار المستقبل وهو الأول إليه كالخمر للعصير أو باعتبار الكلية والجزئية كالركوع في الصلاة واليد في ما وراء الرسغ والحالية والمحلية كاليد في القدرة والسببية والمسببية والإطلاق والتقييد واللزوم والمجاورة والظرفية والمظروفية والبدلية والشرطية والمشروطية والضدّية، ومن العلاقات إطلاق المصدر على الفاعل أو المفعول كالعلم في العالم أو المعلوم ومنها تسمية إمكان الشيء باسم وجوده كما يقال للخمر التي في الدن أنها مسكرة ومنها إطلاق اللفظ المشتقّ بعد زوال المشتقّ منه (صد، أمل، ١٥، ١١)

- الفرق بين الحقيقة والمجاز إما أن يقع بالنص أو الاستدلال. أما بالنص فمن وجهين: الأول أن يقول الواضع هذا حقيقة وذاك مجاز. الثاني أن يذكر الواضع حدّ كل واحد منهما بأن يقول هذا مستعمل في ما وضع له وذاك مستعمل في غير ما وضع له ويقوم مقام الحدّ ذكر خاصة كل واحد منهما. وأما الاستدلال فمن وجوه ثلاثة: الأول أن يسبق المعنى إلى أفهام أهل اللغة عند سماع اللفظ بدون قرينة فيعلم بذلك أنه حقيقة فيه، فإن كان لا يفهم منه المعنى المراد إلا بالقرينة فهو المجاز. الثاني في صحّة النفي للمعنى المجازي وعدم صحّته للمعنى الحقيقي في نفس الأمر. الثالث عدم اطراد المجاز وهو أن لا يجوز استعماله في محل مع وجود سبب الاستعمال المسوغ لاستعماله في محل آخر كالتجوّز بالنخلة للإنسان الطويل بدون غيره ممّا فيه طول وليس الاطراد دليل الحقيقة فإن المجاز قد يطرد كالأسد للشجاع (صد، أمل، ١٧، ١٥)

- الحقيقة فهي الكلمة المستعملة فيما وضعت له، والمراد بالوضع دلالته عليه من غير قرينة، فإن كانت من جهة اللغة فحقيقة لغوية، وإن كانت من جهة الشرع فشرعية، وإن كانت من قوم

مخصوصين فعرفية خاصة، وإن كانت من قوم غير مخصوصين فعرفية عامة. وحكمها وجود ما وضعت له، خاصًّا كان أو عامًّا، فخرج عن الحقيقة المهمل، والموضوع قبل الاستعمال، والغلط، والهزل، والكناية البيانية، على قولٍ فيها، والمشاكلة (سو، حصل، ١٥١، ٨)

- علامة الحقيقة التبادر، وعدم صحّة النفي، بخلاف المجاز (سو، حصل، ١٥٢، ٨)

- متى أمكن العمل بالحقيقة لا يصار إلى المجاز، إلّا إذا تعسّرت الحقيقة، نحو: لا آكل من هذه النخلة، فيحمل على ثمرها، أو تعذّرت كَلَا آكل من هذه القدر، فيحمل على المطبوخ فيها، أو مهجورة كوكلته في الخصومة فيحمل على مطلق الجواب، أو بدلالة العادة كلا يضع قدمه في دار فلان، فيراد به الدخول مطلقًا (سو، حصل، ١٥٢، ١٠)

- لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز عند الحنفية، كما هو الراجح عند البيانيين، ويجوز عند الشافعية، كما أجازه النحويون، ولذلك كان التضمين النحوي فيه جمع بين الحقيقة والمجاز، لأنه إشراب كلمة معنى كلمة أخرى، لتتعدّى تعدّيتها، بخلاف التضمين البياني، فإنه استعمال اللفظ في الموضوع له، وتقدير حال من المعنى الآخر، نحو أصبح يقلّب كفّيه على كذا، أي نادمًا عليه (سو، حصل، ١٥٧، ٢)

- الخلاف في الجمع بين الحقيقة والمجاز هو في غير النفي، وفي غير أن يكون أحدهما مرادًا أصالة والثاني تبعًا، وإلّا فيجوز اتّفاقًا (سو، حصل، ١٥٨، ١)

- المجاز والنقل خلاف الأصل، فالحقيقة مقدّمة عليهما، وهما مقدّمان على الاشتراك، وإنما يعدل إلى المجاز لثقل الحقيقة على اللسان، كالخنفقيق اسم للداهية، أو بشاعتها، كالخراءة يعدل إلى الغائط، أو جهلها للمتكلّم أو المخاطب، أو بلاغته، نحو: زيد أسد، فإنه أبلغ من شجاع، أو شهرته، وكإخفاء المراد من غير المتخاطبين الجاهل بالمجاز، وكإقامة القافية أو الوزن أو السجع (سو، حصل، ١٦٣، ٣)

- الحقيقة، وهي اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له ويقابلها المجاز وهو اسم لما أريد به غير ما وضع له (دوا، دخل، ٤١٠، ٣)

- استعمال اللفظ في معناه الموضوع له (حقيقة)، واستعماله في غيره المناسب له (مجاز)، وفي غير المناسب (غلط). وهذا أمر محل وفاق. ولكنه وقع الخلاف في الاستعمال المجازي في أن صحته هل هي متوقّفة على ترخيص الواضع وملاحظة العلاقات المذكورة في علم البيان، أو أن صحته طبعية تابعة لاستحسان الذوق السليم، فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسبًا للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع صحّ استعمال اللفظ فيه، وإلا فلا؟ (مظ، مصف١، ١٧، ١٨)

- من جملة علامات الحقيقة والمجاز والاطراد وعدمه، فالاطراد علامة الحقيقة وعدمه المجاز. ومعنى الاطراد: إن اللفظ لا تختصّ صحّة استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة، كما لا يختصّ بمصداق دون مصداق. والصحيح أن الاطراد ليس علامة للحقيقة، لأن صحّة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائمًا سواء كان حقيقة أم مجازًا. فالاطراد لا يختصّ بالحقيقة حتى يكون علامة لها (مظ، مصف١، ٢٤، ٢٢)

- إذا شكّ في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذٍ (الأصل الحقيقة)، أي الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقي، فيكون حجّة فيه للمتكلّم على السامع وحجّة فيه للسامع على المتكلّم، فلا يصحّ من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلّم: لعلّك أردت المعنى المجازي، ولا يصحّ الاعتذار من المتكلّم بأن يقول للسامع: إني أردت المعنى المجازي (مظ، مصف١، ٢٦، ٨)

- اللفظ مع احتمال المجاز - مثلًا - ظاهر في الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهر في العموم، ومع احتمال التقييد ظاهر في الإطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهر في عدمه. فمؤدّى أصالة الحقيقة نفس مؤدّى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص (مظ، مصف١، ٢٧، ١٤)

- الحقيقة في اللغة هي الثابتة أو المثبتة لأنها إما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء إذا ثبت أو بمعنى مفعول من حقّقت الشيء إذا أثبته. وفي الإصطلاح: هي اللفظ المستعمل في المعنى الذي وضع له في اصطلاح المتخاطبين. واصطلاح المتخاطبين أعمّ من أن يكونوا لغويين أو شرعيين أو غيرهم لذلك تنوّعت الحقيقة إلى حقيقة لغوية: نحو استعمال لفظ الصلاة في الدعاء، والطلاق في حل القيد، والدابّة في كل ما يدبّ على الأرض، وحقيقة شرعية: كاستعمال الصلاة في الهيئة المخصوصة التي شرّعها الشارع، والطلاق في حلّ عقدة الزواج. وحقيقة عرفية. كالدابّة في ذوات الأربع وهذا عرف عام. وقد يكون عرفًا خاصًّا بطائفة أو بأهل علم من العلوم فإن لهم ألفاظًا استعملوها في معاني خاصة في عرفهم (شل، شلص، ٤٤٢، ٩)

- الحقيقة لا تعرف إلا بالنقل عن واضع اللغة فطريق معرفتها التنصيص من الواضع والسماع من السامع (شل، شلص، ٤٤٣، ١٦)

- يَنقسِمُ المفيدُ مِنَ الكلامِ إلى ضربَيْنِ: حقيقةٍ ومجازٍ. فاللّفظُ الموصوفُ بأنّه حقيقةٌ هو ما أُريدَ به ما وُضِعَ ذلكَ اللّفظُ لإفادتِه إمّا في لغةٍ، أو عرفٍ، أو شرعٍ. ومتى تأمّلتَ ما حُدِّثْ به الحقيقةُ وجدتَ ما ذَكَرناه أسلَمَ وأبعدَ من القَدحِ. وحدُّ المجازِ هو اللّفظُ الّذي أُريدَ به ما لم يوضَعْ لإفادَتِه في لغةٍ، ولا عرف، ولا شرعٍ (م، ذرا، ١٠، ٦)

- إن الحقيقةَ يَجوزُ أنْ يَقِلَّ اسْتعمالُها، ويَتغيَّرَ حالُها فَيَصيرَ كالمجازِ. وكذلكَ المجازُ غيرُ مُمتنِعٍ أن يَكثُرَ اسْتعمالُه فِي العُرْفِ فَيَلحَقَ بِحكمِ الحقائقِ (م، ذرا، ١٢، ٤)

- أقوى ما يُعرَفُ به كونُ اللّفظِ حقيقةً هو نَصُّ أهلِ اللّغةِ، وتوقيفُهم على ذلكَ، أو يكونَ معلومًا من حالِهم ضرورةً (م، ذرا، ١٣، ٦)

- الحقيقةُ: استعمالُ اللفظ فيما وضع له، في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب (ح، مبا، ٧٦، ٦)

- الحقيقةُ: لغوية، وعُرفية، وشرعية. والحقُّ؛ أنَّ الشرعيةَ مجازٌ لغويّ؛ وإلّا، لَخَرَجَ القرآنُ عن كونه عربيًا (ح، مبا، ٧٧، ٣)

حقيقة دينية

- الحقيقة الدينية إسم لنوع خاص من ذلك (الحقيقة الشرعية)، وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداءً بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما (تف، نهي١، ١٦٣، ٣)

حقيقة شرعية

- الحقيقة الشرعية هي ما أفيد به ما وُضع له في أصل الشرع (بص، مع٢، ٩٩٥، ١٥)
- الحقيقة الشرعية، فهي استعمال الإسم الشرعي فيما كان موضوعًا لهُ أوَّلًا في الشرع (أمد، حكم١، ٣٧، ١٤)
- الحقيقة الشرعية : هي اللفظة المستفاد وضعها للمعنى من الشرع (رم، تحص١، ٢٢٤، ١٣)
- (الحقيقة الشرعية) هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع أي وضعه الشارع لمعنى بحيث يدلّ عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولًا أو لا فيكون موضوعًا مبتدأ (تف، نهي١، ١٦٣، ١)
- الحقيقة الشرعية وأقسامها أربعة: الأول: أن يكون اللفظ والمعنى معلومين لأهل اللغة، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى. الثاني: أن يكونا غير معلومين لهم. الثالث: أن يكون اللفظ معلومًا لهم والمعنى غير معلوم. الرابع: عكسه والمنقولة الشرعية أخصّ من الحقيقة الشرعية (زر، بحر٢، ١٥٨، ٢٢)
- الحقيقة الشرعية وهي اللفظ الذي استفيد من الشارع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة أو كانا معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الإسم لذلك المعنى أو كان أحدهما مجهولًا والآخر معلومًا. وينبغي أن يعلم قبل ذلك الخلاف والأدلّة من الجانبين أن الشرعية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له بوضع الشارع لا بوضع أهل الشرع كما ظنّ (شو، فح، ٢٠، ٢٥)
- اتّفق أهل العلم على ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية واختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وهي اللفظ الذي استفيد من الشارع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة أو كانا معلومين، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى أو كان أحدهما مجهولًا والآخر معلومًا، والمراد وضع الشارع لا وضع أهل الشرع كما ظنّ فذهب الجمهور إلى إثباتها وذلك كالصلوة والزكوة والصوم والمصلى والمزكى والصائم وغير ذلك فمحل النزاع الألفاظ المتداولة شرعًا المستعملة في غير معانيها اللغوية فالجمهور جعلوها حقائق شرعية بوضع الشارع لها وهو الحق ولم يأت من نفاها بشيء يصلح للاستدلال (صد، أمل، ١٤، ١٢)

حقيقة عرفية

- الحقيقة العرفية ما أفيد به ما وُضع له في أصل العرف (بص، مع٢، ٩٩٥، ١٤)
- الحقيقة العرفية: هي اللفظة المنتقلة عن معناها إلى غيره بعرف الاستعمال العام أو الخاص (رم، تحص١، ٢٢٤، ٤)

حقيقة عرفية لغوية

- الحقيقة العرفية اللغوية، فهي اللفظُ المستعمل فيما وُضع لهُ بعرف الاستعمال اللغوي، وهي قسمان: الأوَّل، أن يكون الإسمُ قد وضع لمعنًى عام، ثمَّ يخصَّص بعُرف استعمال أهل اللغة ببعض مسميَّاتِه، كاختصاص لفظ الدابَّة بذوات الأربع عرفًا، وإن كان في أصل اللغة لكلٍّ ما دبَّ. وذلك إمَّا لسرعة دبيبِهِ أو كثرة مشاهدتِه، أو كثرة استعمالِه، أو غير ذلك. الثاني أن يكونَ الإسمُ في أصل اللغة بمعنًى،

ثمَّ يشتهر في عُرف استعمالهم بالمجاز الخارج عن الموضوع اللغوي، بحيث أنهُ لا يُفهم من اللفظ عند إطلاقِهِ غيره، كإسم الغائط، فإنهُ، وإن كان في أصل اللغة للموضع المطمئنّ من الأرض؛ غير أنهُ قد اشتهر في عرفهم بالخارج المستقدر من الإنسان، حتى إنّهُ لا يُفهم من ذلك اللفظ، عند إطلاقِهِ غيرهُ (أمد، حكم١، ٣٦، ١٦)

حقيقة عقلية

- الحقيقة العقلية جملة أسند فيها الفعل إلى ما هو فاعل عند المتكلّم كقول المؤمن أنبت الله البقل، والمجاز العقلي جملة أسند فيها الفعل إلى غير ما هو فاعل عند المتكلّم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو أنبت الربيع البقل لما بين الإنبات والربيع من الملابسة لكونه زمانًا له. وأراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات. وبالفاعل عند المتكلّم ما يريد إفهام المخاطب أنّه فاعل عنده بمعنى أنّ الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب أو لا كمات وسواء صدر عنه باختياره أو لا وسواء كان فاعلًا عند المتكلّم في نفس الأمر أو لا (تف، وضح١، ٧٣، ١٦)

حقيقة قاصرة

- اللفظ إمّا أن يكون خارجًا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز أو لا. وغير الخارج قسمان الأول ما يكون دلالته على المنع عن إرادة الحقيقة باعتبار أولوية بعض أفراد مفهومه بالإرادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان، كالمكاتب من أفراد المملوك أو بزيادة كالعنب من أفراد الفاكهة، فيصير اللفظ مجازًا باعتبار اختصاصه بالبعض الأولى. وهذا الذي يسمّيه فخر الإسلام رحمه الله تعالى حقيقة قاصرة (تف، وضح١، ٩٢، ٣٢)

حقيقة الكلام

- حقيقة الكلام: ما انتظم من حرفين فصاعدًا، من الحروف المسموعة المتميّزة (كلو، تم٢، ٢٤٧، ٦)

حقيقة لغوية

- الحقيقة اللغوية هي ما أُفيدَ به ما وُضع له في أصل اللغة (بص، مع٢، ٩٩٥، ١٤)
- الحقيقة اللغوية: هي العبارة المستعملة فيما وضعت له بأصل الوضع، والمجاز: ما تجوّز به إلى غيره لضرب من الشبه (جون، جهك، ٢، ١٦)
- النقل خلاف الأصل بمعنى أنّه إذا دار اللفظ بين احتمال النقل وبقائه على الحقيقة اللغوية كان حمله على الحقيقة اللغوية أولى، لأنّه مختلف فيه، والحقيقة اللغوية متّفق عليها فيكون الأخذ بها أولى (زر، بحر٢، ١٧٤، ١٤)
- اتّفق أهل العلم على ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية واختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وهي اللفظ الذي استفيد من الشارع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة أو كانا معلومين، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى أو كان أحدهما مجهولًا والآخر معلومًا، والمراد وضع الشارع لا وضع أهل الشرع كما ظنّ فذهب الجمهور إلى إثباتها وذلك كالصلوة والزكوة والصوم والمصلى والمزكى والصائم وغير ذلك فمحل النزاع الألفاظ المتداولة شرعًا المستعملة في

غير معانيها اللغوية فالجمهور جعلوها حقائق شرعية بوضع الشارع لها وهو الحق ولم يأت من نفاها بشيء يصلح للاستدلال (صد، أمل، ١٤، ١١)

حقيقة مرجوحة

- إذا غلب الإستعمال المجازي على الإستعمال الحقيقي، ويعبّر عنه بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح، تساويا، كما جزم به الإمام فخر الدين في "المعالم" واختاره البيضاوي، لأنّ في كل منهما قوة ليست في الآخر. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: الحقيقة أولى، مراعاة لأصل القاعدة. وقال أبو يوسف: المجاز أولى لكونه غالبًا. وقال القرافي في "شرح التنقيح": إنّه الحقّ، لأنّ الظهور هو المكلّف به (اس، مهد، ٢٠٠، ١٧)

حقيقة مشتركة

- الحقيقة المشتركة فهي ما أفيد بها معنى يساويه غيرُه في السبق إلى الفهم عند سماع أهل الاصطلاح لها. وقد دخل في ذلك الحقيقة اللغوية، والعرفية، والشرعية (بص، مع٢، ٩٩٦، ٦)

حقيقة مفردة

- (الحقيقة المفردة) هي ما أُفيد بها ما هو الأسبق إلى فهم العارفين بالاصطلاح عند سماعها. ولا يبطل ذلك باللفظية إذا عُلم أنه ما عنى به الحقيقة، وكان لها وجهان في المجاز، أحدهما أسبق إلى الفهم من الآخر، وأشبه بالحقيقة منه (بص، مع٢، ٩٩٦، ١)

حقيقة النسخ

- حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لأن حقيقته تبديل ورفع للحكم المشروع والزيادة تقرير للحكم المشروع وضمّ حكم آخر إليه والتقرير ضدّ الرفع فلا يكون نسخًا (بخ، بزد٣، ٣٦٢، ١٧)

حقيقة ومجاز

- الجمع بين الحقيقة والمجاز، ذهب جمهور أهل العربية وجميع الحنفية والمحقّقون من الشافعية وجمع من المعتزلة إلى أنه لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي حال كونهما مقصودين بالحكم بأن يراد كل واحد منهما وأجاز ذلك بعض الشافعية والمعتزلة مطلقًا إلا أن لا يمكن الجمع بينهما كافعل أمرًا وتهديدًا، فإن الأمر طلب الفعل والتهديد يقتضي الترك فلا يجتمعان معًا، وقال الغزالي وأبو الحسين أنه يصحّ استعماله فيهما عقلًا لا لغة إلا في غير المفرد كالمثنى والمجموع فيصحّ استعماله فيهما لغة لتضمّنه المتعدّد كقولهم القلم أحد اللسانين ورجّح هذا التفصيل ابن الهمام وهو قوى لأنه قد وجد المقتضى وفقد المانع فلا يمتنع عقلًا إرادة غير المعنى الحقيقي مع المعنى الحقيقي بالمتعدّد والحقّ امتناع الجمع بينهما لتبادر المعنى الحقيقي من اللفظ من غير أن يشاركه غيره التبادر عند الإطلاق، وهذا بمجرّده يمنع من إرادة غير الحقيقي بذلك اللفظ المفرد مع الحقيقي (صد، أمل، ١٨، ٢٣)

حقيقي

- الحقيقي ما أنبأ عن ماهية تمام الشيء وحقيقته كقولك في حدّ الإنسان هو جسْم نام حسَّاس مُتحرك بالإرادة ناطِق (بخ، بزد١، ٦٧، ١٠)
- الحدّ نطق يفيد تصوّر المنطوق بعد أن لم يكن،

وهذا المعنى غير حاصل من اللفظي، لما سنذكره. فالحقيقي هو ما اشتمل على مقوّمات الشيء المشتركة والخاصة. والرسمي ما اشتمل على عوارضه وخواصه اللازمة. وربما قيل: إنّه اللفظ الشارح للشيء بحيث يميّزه عن غيره، وهو الموجود في أكثر التعريفات، فإنّ الحدّ الحقيقي يعزّ وجوده كما قاله الغزالي وغيره، فلذلك كان الأكثر هو الرسمي. فإنّ الحقيقي يتوقّف على معرفة جميع الذاتيات وغيرها وترتيبها على الوجه الصحيح، وقد يتعذّر بعض ذلك. ومنهم من يقول: ليس الحدّ إلّا واحدًا، وهو الحقيقي. وأما التعريف بالرسم واللفظ فلا يسمّى حدًّا (زر، بحر١، ١٠٢، ٣)

- الحدّ عند الأصوليين ما يميّز الشيء عن غيره، وينقسم إلى حقيقي وإسمي ولفظي، فالحقيقي ما أنبأ عن ذاتياته الكلية المركّبة، لأنّها فرادى لا تفيد الحقيقة لفقد الصورة، والإسمي ما أنبأ عن الشيء بلازمه مثل الخمر مائع يقذف بالزبد، واللفظي ما أنبأ عن الشيء بلفظ أظهر مرادف (با، يسر١، ١٦، ١٣)

حكم

- لا يختلفُ حكمُ اللهِ ثم حكمُ رسولِه، بل هو لازمٌ بكل حالٍ (شف، رس، ١٠٤، ٨)
- كلُّ حكمٍ لله أو لرسوله وُجِدَتْ عليهِ دِلالَةٌ فيه أو في غيرِه من أحكام الله أو رسولِه بأنّه حُكِمَ بِهِ لمعنًى من المعاني، فنَزَلتْ نَازِلَةٌ ليس فيها نَصُّ حُكم -: حُكِمَ فيها حُكْمَ النازلةِ المحكوم فيها، إذا كانت في معناها (شف، رس، ٥١٢، ٣)
- ما كَان لِلّهِ فيه حكمٌ منصوصٌ ثم كانت لرسولِ الله سُنَّةٌ بتخفيفٍ في بعضِ الفرضِ دون بعضٍ -: عُمِلَ بالرخصة فيما رَخَّصَ فيه رسولُ الله، دونَ ما سِوَاهَا، ولم يُقَسْ ما سواها عليها، وهكذا ما كان لرسولِ الله مِن حُكْم عامٍّ بشيءٍ ثم سَنَّ فيه سُنَّةً تُفارِقُ حكمَ العامِّ (شَف، رس، ٥٤٥، ٢)
- الاستعارة في أحكام الشرع مُطّردة بطريقين: أحدُهما لوجود الاتّصال بين العلة والحكم، والثاني لوجود الاتّصال بين السبب المحض والحُكم (شش، ششا، ٥٦، ٩)
- الحكم إنما يثبتُ عند "الشرط" والتعليق ينتهي "بوجود الشرط"، فلا يكون سببًا مع وجود التنافي بينهما (شش، ششا، ٣٦٢، ٣)
- الموانع أربعة أقسام: مانعٌ انعقاد العلة. ومانعٌ يمنع تمامها. ومانعٌ يمنع ابتداء الحكم. ومانعٌ يمنع دوامه (شش، ششا، ٣٧٣، ١٧)
- قول من لا يقول بجواز تخصيص العلة فالمانع عنده ثلاثة أقسام: مانع يمنع ابتداء العلة. ومانع يمنع تمامها. ومانع يمنع دوام الحكم (شش، ششا، ٣٧٤، ٢٠)
- كل ما وجِدَ في القرآن من حكم منوط بلفظ يشتمل على بعض ما وقعَ عليه الإجماع أو وردت (السنة به) (فالواجب أن يحكمَ بأن ما حصلَ عليه الإجماع أو وردت به السنة) مأخوذ من القرآن وأنه مراد الله تعالى بالاسم المذكور فيه وذلك نحو قوله تعالى ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ (النساء: ٤٣؛ المائدة: ٦) لما احتمل اللفظ الجماع واللمس باليد (جص، فص١، ٢٨٣، ٥)
- إذا وَرَدَت آية عامة توجب حكمًا ووردت آية خاصة توجب حكمًا بضد موجب الآية العامة فإن ذلك ليس يخلو من أحد وجوه أربعة: إما أن يعلم ورود الآية الخاصة بعد استقرار (حكم

العامة) والتمكين من فعله أو يعلم نزول الآية الخاصة واستقرار حكمها ثم نزول الآية العامة بعدها. أو يعلم ورودهما معًا متصلًا بعضها ببعض كاتصال الاستثناء بالجملة. أو لا يعلم تاريخ نزولها (جص، فص١، ٣٨١، ٥)

- إذا تقدم لفظ الخصوص واستقر حكمه ثم ورد العموم بضد موجب حكم الخصوص فإن ذلك عندنا يوجب نسخ ما تضمّنه لفظ الخصوص من الحكم متى لم تقم دلالة من غيره على أن العموم مرتّب على الخصوص (جص، فص١، ٣٨٥، ٤)

- من حيث كان ورود الخصوص بعد استقرار حكم العموم ناسخًا لما قابله منه وجبَ أن يكون العموم الوارد بعد استقرار الخصوص ناسخًا له (جص، فص١، ٣٨٦، ١٠)

- إن الحكم الوارد عن الله تعالى وعن رسوله صلى الله عليه وسلم، إذا لم يكن مؤقتًا ولا مقرونًا بلفظ التأبيد في الأزمان المستقبلة، فإن الذي يجب على سامعه من المكلّفين له والمتعبدين به لزوم اعتقاد جواز نسخه ما دام النبي عليه السلام حيًا، كقوله: صلوا وصوموا في مستقبل الأيام ونحو ذلك، وهذا ما لا خلاف فيه بين أحد من أهل العلم نعلمه، وأما إذا قرنه بوقت بعينه نحو أن يقول: صلّوا هذه السنة في كل يوم، أو يقول: صوموا شهر رمضان القابل، فإن هذا لا يجوز ورود النسخ فيه عندنا بحال (جص، فص٢، ٢٠٨، ١٣)

- العلة، فهي المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم. فيكون وجود الحكم متعلّقًا بوجودها، ومتى لم تكن العلة لم يكن الحكم، هذه قضية صحيحة في العقليات، وأصله في العلة التي هي المرض، لمّا كان بحدوثها يتغيّر حال المريض، سُمّيت المعاني التي تحدث بحدوثها الأحكام العقلية عللًا، لأن حدوثها يوجب حدوث أوصاف وأحكام، لولاها لم تكن (جص، فص٤، ٩، ٤)

- كل حكم ثَبُتَ وصحَّ من الوجوه التي ثَبُتَ بها الأحكام، فجائز القياس عليه، إذا قامت الدلالة على وجود المعنى الذي هو علة للحكم فيه، سواء كان ما فيه المعنى أصلًا ثابتًا بتوقيف واتفاق، أو بدلالة غيرهما، فالقياس واجب على نص الكتاب والسنة، وعلى إجماع الأمة، وعلى ما ثَبُتَ من طريق الآحاد (جص، فص٤، ١٢٧، ٣)

- يجوز القياس أيضًا على حكم قد ثَبُتَ من طريق القياس، وإن كان مُخْتَلَفًا فيه (جص، فص٤، ١٢٧، ٨)

- قد تكون العلة موجبة للحكم على شرائط تتقدمهما، فلا يكون للعلة تأثير في ذلك الحكم إلا بعد وجود شرائطها، وإن لم تكن تلك الشرائط موجبة له، وذلك نحو قولنا: إن الزنى يوجب الرجم مع شرط الإحصان، وإن لم يكن للإحصان تأثير في إيجابه مع الزنى، وذلك لأن الرجم عقوبة، والإحصان إسم يشتمل على معان لا يجوز أن يستحق العقاب عليها (جص، فص٤، ١٧٩، ٣)

- الحكم إذا عُلِّق بغاية وحدّ، مَنع ظاهرُهما من ثبوت الحكم بعدهما (بص، مع١، ١٥٦، ١٧)

- الحكم إذا عُلِّق بعدد، دلّ على أن ما عداه بخلافه. ومنهم من قال: لا يدلّ على ذلك كتعليق الحد بالثمانين. ونحن نقول: إنه ينبغي أن يُنظر: هل يدلّ تعليق الحكم بالعدد على حكم ما زاد عليه، أم لا؟ وهل يدلّ على حكم ما نقص منه أم لا؟ فنقول: إنه لا يدلّ على نفيِ

الحكم عمّا زاد على العدد. لأنه يجوز أن يكون في تعليقه بذلك العدد فائدة سوى نفيه عن الزيادة ... وقد يدلّ على ثبوت الحكم في الزيادة من جهة الأولى (بص، مع١، ١٥٧، ١٣)

- تعليق الحكم بالعدد، هل يدلّ على حكم ما نقص منه؟ فإنه ينظر فيه. فإن كان الحكم إيجابًا، فإنه يدلّ على وجوب ما نقص عنه. لأنه داخل تحته. ويَمنع من الاقتصار على ما دونه. لأن الأمر قد أوجب استكمال العدد (بص، مع١، ١٥٨، ٧)

- الحكم - هو إمضاء قضية في شيء ما وهو في الدين تحريم أو إيجاب أو إباحة مطلقة، أو بكراهة، أو باختيار (حز، حكا١، ٤٩، ٣)

- لا ننتقل عن حكم إلى حكم آخر إلا ببرهان (حز، حكا٥، ٣، ١٥)

- القياس عندهم هو أن يحكم لما لا نصّ فيه ولا إجماع، بمثل الحكم فيما فيه نصّ أو إجماع، لاتفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم (حز، حكا٧، ٥٣، ١٢)

- قالت طائفة منهم: إذا نصّ الله تعالى على أنه جعل شيئًا ما سببًا لحكم ما فحيث ما وجد ذلك السبب وجد ذلك الحكم (حز، حكا٨، ٧٦، ١٥)

- الحكم: هو الوصفُ الثابتُ للمحكوم له (بج، حكف١، ٥٢، ٨)

- إذا ثبت الحكم في فرعٍ بالقياس على أصلٍ، جاز أن يجعل هذا الفرعَ أصلًا لفرع آخر يقاس عليه بعلّةٍ أخرى (بج، حكف٢، ٥٧٢، ١٦)

- إذا علّق الحكم في الشيء على صفة من صفاته، دلّ على أن ما عداها يخالفه. وقال أبو العباس بن سريج، وأبو بكر القفال، والقاضي أبو حامد رحمهم الله، وقوم من المتكلمين: لا يدلّ على المخالفة، وهو قول أصحاب أبي حنيفة. وحكي عن بعضهم: أنه فرّق بين المعلّق على غاية، والمعلّق على غير غاية. وحكي عن بعضهم: أنه فرّق بين أن يكون بلفظ الشرط، وبين أن لا يكون بلفظ الشرط (شي، تبص، ٢١٨، ٣)

- إذا ثُبِتَ الحكم في عين لعلة، وقيس عليها غيرها، ثم نُسِخَ الحكم في تلك العين، بطل الحكم في فروعه. ومن أصحابنا من قال: لا يبطل الحكم في فروعه، وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة. لنا: أن الحكم في الفرع إنما ثبت لثبوته في الأصل. فإذا بطل الحكم في الأصل، وجب أن يبطل في الفرع (شي، تبص، ٢٧٥، ٢)

- الحُكْم: فقد قلنا: هو الإيجاب، وذلك جائز في العقول والشريعة. وقيل: معناه في عُرْف الشرع: كلُّ قوم ملزِم (جون، جهك، ٧٠، ١٩)

- الحكم متى تعلّق بشرط بالنص فعند الشافعي رحمه الله ذلك النص يوجب انعدام الحكم عند انعدام الشرط، كما يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط، وعندنا لا يوجب النص ذلك بل يوجب ثبوت الحكم عند وجود الشرط، فأما انعدام الحكم عند عدم الشرط فهو باق على ما كان قبل التعليق. (سر، صوس١، ٢٦٠، ٧)

- الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلّق بأفعال المكلفين فالحرام هو المقول فيه اتركوه ولا تفعلوه والواجب هو المقول فيه افعلوه ولا تتركوه والمباح هو المقول فيه إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه (غز، مس١، ٥٥، ١٣)

- فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف

المناسب (غز، مس٢، ١٨٩، ٧)

- لا بد في كل قياس من نوع وأصل وعلة وحكم وليس من شرط الفرع والأصل كونهما موجودين بل ربما يستدل بالنفي على النفي، فلذلك لم نقل حمل شيء على شيء لأن المعدوم ليس بشيء عندنا، وأبدلنا لفظ الشيء بالمعلوم ولم نقل حمل فرع على أصل لأنه ربما ينبو هذا اللفظ عن المعدوم، وإن كان لا يبعد إطلاق هذا الإسم عليه تأويل مّا (غز، مس٢، ٢٢٨، ٧)

- الحكم فهو: ما جلبته العلة (كلو، تم١، ٢٤، ٩)

- الشرط وهو: ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم كالإحصان مع الرجم والحول في الزكاة، فالشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده، والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات (قد، روض، ٥٥، ١٨)

- التنبيه، وهو فهم الحكم في المسكوت من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده ومعرفة وجود المعنى في المسكوت بطريق الأولى (قد، روض، ٢٣٤، ٢)

- دليل الخطاب. ومعناه استدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عن ما عداه، ويُسمّى مفهوم المخالفة لأنه فهم مجرّد لا يستند إلى منطوق، وإلا فما دلّ عليه المنطوق أيضًا مفهوم (قد، روض، ٢٣٥، ١٠)

- (شرط الحكم في القياس) أحدهما أن يكون حكم الفرع مساويًا لحكم الأصل، كقياس البيع على النكاح في الصحة (قد، روض، ٢٨٥، ١٧)

- (شرط الحكم في القياس) أن يكون الحكم شرعيًا. فإن كان عقليًا أو من المسائل الأصولية لم يثبت بالقياس (قد، روض، ٢٨٦، ١٨)

- يجوزُ أن يكونَ الحكمُ علةً للحكم، بمعنى الأمارة المعرّفةِ، لكن لا في أصل القَياسِ، بل في غيرهِ؛ فقد حرمت كذا فإنهُ لا يمتنعُ أنْ يقولَ الشارعُ: مهما رأيتم أنني حرَّمتُ كذا، فقد حرمت كذا، ومهما أبحتُ كذا، فقد أبحتُ كذا. كما لو قال: مهما زالتِ الشمسُ فصلُّوا، ومهما طلعَ هلالُ رمضان فصوموا (أمد، حكم٣، ٣٠٤، ٥)

- الحكم خطاب الشارع بفائدة شرعية تختصّ به أي لا تفهم إلا منه لأنه إنشاء فلا خارج له (حا، تلو١، ٢٢٢، ٣٧)

- إذا علّق حكمًا على علةٍ عمّ بالقياس شرعًا لا بالصيغة، وقال القاضي لا يعمّ وقيل بالصيغة كما لو قال حرمت المسكر لكونه مسكرًا لنا ظاهر في استقلال العلة فوجب الإتباع، ولو كان بالصيغة لكان قول القائل أعتقت فإنما لسواده يقتضي عتق سودان عبيده ولا قائل به (حا، تلو٢، ١١٩، ١٣)

- الحكم كما يوجد مع العلة ويطّرد معها يوجد مع الشرط ويطّرد معه، فإن من قال لعبده: أنت حرّ إن كلّمتَ زيدًا دار وجود العتق مع الكلام وهو شرط، كما دار مع قوله: أنت حرّ وهو علة، ولأن الوجود قد يكون اتفاقًا، فلا بدّ من دليل آخر غير الوجود يميّز بين الشرط والعلة، وذلك هو الأثر، فإنه لا أثر للشرط في إيجاب الحكم، وللعلة أثر فيه (نس، كشف٢، ٢٦٣، ١٧)

- الحكم إذا عُلِّق بشرط دلَّ على انتفائه فيما عداه، إلا أن يدلَّ دليلٌ على تعلقه بشرط آخر يقوم مقامه في تعلُّق الحكم به (تي، سود،

٣٥٧، ٨)

- الأشياء التي يقف الحكم على وجودها خمسة أقسام: العلة، ووصف العلة، والسبب، والشرط، والركن. فالعِلة هي المؤثّرة في ثبوت الحكم عنها ولها تأثير تام. ووَصف العلة له نوع تأثير لكنه ليس بتام بل يتمّ بانضمام وصف آخر أو أوصاف إليه. والسبب كالعلة في الأنباء عن الحكم والمناسبة بينه وبين الحكم إلا أن العلة لا يتأخر عنها والسبب قد يتأخر عنه الحكم ويجوز أن لا يثبت به الحكم. والركن ما هو غير التصرّف ولا يتمّ به كالقيام والركوع والسجود في الصلاة ولفظ العاقدين في العقود والركن لا يتأتى إلا في التصرفات، فأما في غير التصرفات فلا. وأما الشرط فما لا تأثير له بوجه كالطهارة في الصلاة والشهود في النكاح إلا أن الحكم لا يثبت شرعًا إلا عنده (بخ، بزد٤، ٢٩١، ٢٢)

- الواجب في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما أن الواجب في الاستطاعة والفعل اقترانهما عند جميع أهل السنة، فإذا تقدّمت أي العلة الشرعية على الحكم لم تسمَّ علة مطلقة أي تامة حقيقة بل تسمّى علة مجازًا أو سببًا فيه معنى العلة (بخ، بزد٤، ٣١٥، ١٤)

- إذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيبها ضرورة وإذا جاز تقدّمها بزمان جاز بزمانين وأزمنة (بخ، بزد٤، ٣١٥، ٢٦)

- إذا توقّف الحكم على وصفين أحدهما مؤثّر فيه دون الآخر فإن الوصف المؤثّر هو العلة والوصف الآخر شرط (بخ، بزد٤، ٣٢٩، ٥)

- الحكم يضاف إلى الشرط عند تعذّر إضافته إلى العلة فيضاف إلى الشرط وهو صالح للإضافية إليه خلفًا عن العلة لكونه فعلًا اختياريًا داخلًا تحت التكليف فيمكن بناء الأحكام الشرعية عليه (بخ، بزد٤، ٣٥٢، ١٠)

- الحكم قيل فيه حدود، أسلمها من النقض والاضطراب: أنه قضاء الشارع على المعلوم بأمر مّا نطقًا أو استنباطًا (حن، قعد، ٩، ٣)

- إذا كان الحكم مستغربًا جدًّا مما لم تألفه النفوس وإنما أَلِفت خلافَه فينبغي للمفتي أن يوطئ قبله ما يكون مؤذنًا به كالدليل عليه والمقدمة بين يديه (جو، علم٤، ١٦٣، ١٥)

- إذا علّق حكم بفرد غير معيّن من أفراد، ووجدنا دليلين متعارضين كل منهما يقتضي انحصار ذلك الحكم في فرد بخصوصه غير الفرد الذي دَلَّ عليه الآخر، فيتساقطان ويستوي الفردان مع غيرهما (اس، مهد، ٤٢٣، ٤)

- إذا أجمعوا في شيء على حكم، ثم حدث في ذلك الشيء المجمع عليه صفة، فهل يستدلّ بالإجماع الموجود فيه قبل الصفة عليه بعد الصفة أيضًا، وإن لم يظهر فيه دليل من قياس أو غيره، بل بمجرّد الاستصحاب، حتى يمتنع إثبات الخلاف، أو يجوز الاجتهاد فيه بعد حدوث تلك الصفة؟ فإن اقتضى القياس أو غيره إلحاقه بما قبل الصفة أُلحق به وإلّا فلا؟ اختلفوا فيه كما قاله الماوردي، والروياني في كتاب القضاء، فذهب داود إلى الأول فقال: إنّ اختلاف الصفات لا تبيح اختلاف الحكم إلّا بدليل قاطع. وذهب الشافعي، وجمهور العلماء إلى الثاني (اس، مهد، ٤٥٩، ٩)

- ترتيب الحكم على الوصف المناسب يقتضي العلّية على المعروف، أي كون الوصف علّة لذلك الحكم كقولك: اقطع يد السارق، واقتل هذا القاتل، فإن لم يكن مناسبًا فالمختار عند الآمدي، وابن الحاجب أنّه لا يفيدهما،

واختار البيضاوي عكسه، واستدلّ عليه بأنّ قول القائل -: أهِن العالم، وأكرم الجاهل - مستقبح، على أنّ ذلك قد يحسن لمعنى آخر، فدلّ على أنّه لفهم التعليل. فإن كان الترتيب بالفاء؛ أفاد العلّية، سواء دخلت على الحكم، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾، وقول الراوي: "زنى ماعز فرجم" أو على الوصف كقوله: "لا تقربوه طيّبًا فإنّه يبعث يوم القيامة ملبّيًا" (اس، مهد، ٤٦٩، ١٢)

- تعليق الحكم بالإسم يدلُّ على نفيهِ عنْ غيْرِهِ وَإلّا لَما جَازَ القياسُ (اس، مهس١، ٤٢٤، ١)

- لو رجع الحكم إلى مجرّد الاستحسان لم يكن للمناظرة فائدة، لأنّ الناس تختلف أهواؤهم وأغراضهم في الأطعمة والأشربة واللباس وغير ذلك ولا يحتاجون إلى مناظرة بعضهم بعضًا: لم كان هذا الماء أشهى عندك من الآخر؟ والشريعة ليست كذلك (شط، عصم٢، ٣٧٩، ١٢)

- لا فائدة شرعًا في إثبات حكم لا يقضي على فعل من أفعال المكلّف (شط، وفق١، ١٢٥، ٤)

- يجوز أن يثبت الحكم في الفرع بعلّة وفي الأصل بعلّة أخرى كما يجوز أن يعلم ثبوته في الفرع بدليل هو القياس وفي الأصل بدليل آخر هو نصّ أو إجماع (تف، نهي٢، ٢١٠، ٢٥)

- الحكم الذي هو العلة لم يجز لما من امتناع كون ثبوت العلّة متأخّرًا عن ثبوت حكم الأصل (تف، نهي٢، ٢٣٠، ٩)

- الحكم لا يكون مطلوبًا لنفسه بل لما يفضي إليه من الحكمة والشارع، كما يودّ تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يودّ تحصيلها بواسطة نفيه (تف، نهي٢، ٣١٨، ٣٦)

- الحكم يطلق في العرف على إسناد أمر إلى آخر أي نسبته إليه بالإيجاب أو السلب، وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير. وفي اصطلاح المنطق على إدراك أنّ النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمّى تصديقًا، وهو ليس بمراد ههنا لأنّه علم والفقه ليس علمًا بالعلوم الشرعية، والمحقّقون على أنّ الثاني أيضًا ليس بمراد وإلّا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارًا بل المراد النسبة التامة بين الأمرين التي العلم بها تَصديق وبغيرها تصوّر (تف، وضح١، ١٢، ٢٠)

- (الحكم) إذا نسب إلى الحاكم يسمّى إيجابًا وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمّى وجوبًا، وهما متّحدان بالذات مختلفان بالإعتبار (تف، وضح١، ١٥، ٨)

- المركّب التام المحتمل للصدق والكذب يسمّى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرًا ومن حيث إفادته الحكم أخبارًا ومن حيث كونه جزأ من الدليل مقدّمة ومن حيث أنّه يطلب بالدليل مطلوبًا من حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة. فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الإعتبارات (تف، وضح١، ٢٠، ٢٥)

- يثبت الحكم مطلقًا لكن في الدنيوي تجوز مخالفته بعد تبدّل المصلحة. وأمّا الحكم الشرعي المُجمع عليه فإن كان إجماعه ظنّيًا لا يكفر جاحده وإن كان قطعيًا فقيل يكفر وقيل لا يكفر. والحق أنّ نحو العبادات الخمس ممّا علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده

اتّفاقًا وإنّما الخلاف في غيره (تف، وضح٢، ٤٧، ٧)

- الحكم إمّا حكم يتعلّق شيء بشيء أو لا، فإن لم يكن فالحكم إمّا صفة لفعل المكلّف أو أثر له، فإن كان أثرًا له كالملك فلا بحث ههنا عنه، وإن كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارًا أوليًا إمّا المقاصد الدنيوية أو المقاصد الأخروية، فالأول ينقسم الفعل بالنظر إليه تارة إلى صحيح وباطل وفاسد وتارة إلى منعقد وغير منعقد وتارة إلى نافذ وغير نافذ وتارة إلى لازم وغير لازم. والثاني إمّا أصلي أو غير أصلي فالأصلي إمّا أن يكون الفعل أولى من الترك أو الترك أولى من الفعل أو لا يكون (تف، وضح٢، ١٢١، ٣١)

- مشابهة العلّة للسبب على أن يتخلّل بين العلّة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستند إلى حين وجود العلّة، كما إذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان، فإنّه لا يثبت الإجارة من حين التكلّم بل في غرة رمضان، بخلاف البيع الموقوف فإنّ الملك يثبت من حين الإيجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده، فكأنّه ليس هناك تخلّل زمان. وأمّا فخر الإسلام رحمه الله تعالى فقد بنى ذلك على أنّه إذا وجد ركن العلّة وتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم إلى وجود الوصف، فمن حيث وجود الأصل يكون الموجود علّة يضاف إليها الحكم، إذ الوصف تابع فلا ينعدم الأصل بعدمه ومن حيث أنّ إيجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الأصل قبل الوصف طريقًا للوصول إلى الحكم ويتوقّف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلّة شبه بالأسباب (تف، وضح٢، ١٣٣، ٥)

- (الحكم) هو لغة المنع والصرف، ومنه الحكمة للحديدة إلتي في اللجام. وبمعنى الإحكام، ومنه الحكيم في صفاته سبحانه. وفي الاصطلاح: خطاب الشرع المتعلّق بفعل المكلَّف بالاقتضاء أو التخيير (زر، بحر١، ١١٧، ٤)

- تعَلّق الأحكام علم من تعريف الحكم بالتعلّق بفعل المكلَّف أنّ الأحكام لا تتعلَّق بالأعيان (زر، بحر١، ١١٩، ٦)

- أطلق ابن برهان في كتابه الكبير هنا أنّ الحكم عندنا قطعي خلافًا لأبي حنيفة، فإنّه عنده ظنّي، وبَيَّن مراده به في باب القياس، فقال: الحكم قطعي في الأحوال كلها سواء أضيف إلى الدليل القطعي أو الظنّي، لأنّ الحكم قطعي ثابت عند الظنّ لا بالظنّ، والقطع غير معتبر. انتهى. يريد أنّ الظنّ في الشرعيات ينزل منزلة العلم القطعي في القطعيات. والحكم قطعي، لأنّ ثبوت الحكم عند وجود غلبات الظنون قطعي فلا ينصرف إليه الظنّ ... لكن الحق انقسام الحكم إلى قطعي وظنّي؛ وممّن صرّح بذلك من الأقدمين الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتاب "الحدود"، ومن المتأخّرين ابن السمعاني في "القواطع". قال: وإنّما قالوا: الفقه العلم بأحكام الشريعة مع أنّ فيه ظنّيات كثيرة، لأنّ ما كان فيه من الظنّيات فهي مستندة إلى العلميات (زر، بحر١، ١٢٣، ٣)

- وجوب العمل بمقتضى الظنّ قطعي، لأنّا نقول هكذا: الظنّ بهذا الحكم حاصل قطعًا، وإذا حصل الظنّ بحكم وجب العمل بمقتضى الظنّ فيه قطعًا، فوجب العمل بمقتضى الظنّ في هذا الحكم قطعًا. لكن هذه النتيجة مسألة من مسائل الفقه ونحن لا نمنع أنّ بعض الأحكام

معلومة قطعًا (زر، بحر١، ١٢٥، ١٣)

- إذا تبيّن أنّ الحكم خطاب الشرع فلا حاكم على المكلّفين إلّا الشرع خلافًا للمعتزلة. حيث حكّموا العقل. وقد اختلفت العبارات عن حكاية مذهبهم (زر، بحر١، ١٣٤، ٣)

- الحكم يوصف بالعزيمة والرخصة (زر، بحر١، ٣٢٥، ٣)

- تعليق الحكم بالاسم فضربان: أحدهما: اسم مشتقّ من معنى كالمسلم والكافر والزاني والقاتل، فحكمه حكم الصفة في قول جمهور أصحاب الشافعي. وقال بعضهم: ينظر في الاسم المشتقّ. فإن كان لمعنى اشتقاقه تأثير في الحكم استعمل دليل خطابه، وإن لم يكن له تأثير في الحكم لم يستعمل دليل خطابه. فإنّ ما لا يؤثّر في الحكم لا يكون علّة في الحكم. والثاني: اسم لقب غير مشتقّ من معنى كالرجل والمرأة ونحوه، فمذهب الشافعي أنّه غير حجّة. وخالف فيه الدَّقَّاق، قال: ويلتحق باللقب تعليق الحكم بالأعيان كقوله: في هذا المال الزكاة، وعلى هذا الرجل الحجّ، فدليل خطابه غير مستعمل، ولا يدلّ وجوب الزكاة في ذلك المال على تركها في غيره، وهذا عندنا كتعليق الحكم بالاسم (زر، بحر٤، ٢٩، ١٦)

- القول في موجب الحكم الكشف عن الدليل المبيِّن له، قالوا: وله في الأصل دليلان، أحدهما: النصُّ، وله حكمان، أحدهما: بيان الشريعة، والثاني: بيان المعنى الذي تعلّق به الحكم. وفي الفرع دليل واحد إذا كانت العلّة واحدة، وهذا هو الصحيح. وقد يجوز أن تكون العلّة مدرك حكمه بوجوه من الأدلّة. ثم يعرف حكم غيره ببعض أدلّته وقال الصيرفي: الحكم في الأصل ثبت بالعلّة التي دلّ عليها النص، وحظّ النص فيها التنبيه عليها، وهذا هو الراجح (زر، بحر٥، ١٠٤، ٢٢)

- الحكم والعلّة إما أن يكونا ثبوتيين، كثبوت الربا لعلّة الطعم، أو عَدَمِيَّيْن، كعدم صحّة البيع لعدم الرضا، وهذان القسمان لا نزاع فيهما (زر، بحر٥، ١٥٠، ٤)

- القياس يُبتنى على علّة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وتلك العلّة مستنبطة من الكتاب والسنّة والإجماع، والحكم في الحقيقة مستند إلى هذه الثلاثة، وأثر القياس في إظهار الحكم في الفرع وتغيير وصفه من الخصوص إلى العموم بتكرّر العلّة فيه (مل، مرق١، ١٢، ٢٩)

- الحكم إمّا شرعي أو لا. والشرعي إمّا أن يتعلّق بكيفية العمل أو بالاعتقاد والمتعلّق بكيفية العمل إمّا أن يكون العلم به حاصلًا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم أو لا، والأول علم الفقه والثاني يشمل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل وعلم المقلّد (مل، مرق١، ٢٦، ٢٢)

- الحكم يطلق في اصطلاح الفقهاء على ما ثبت بخطاب الشارع من الفرض والوجوب والندب وغيرها في اصطلاح الأصوليين على خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء والتخيير، وفي العرف العام على نسبة أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا وفي اصطلاح المنطق على التصديق أعني إدراك أنّ النسبة واقعة أو ليست بواقعة. فالشارح رحمه الله اختار الأول لأنّه مختار الحنفية على ما صرّح به في بحث الأحكام ولأنّ المراد بالحكم في التعريف المذكور ما كان موضوعًا للفن وليس شيء من المعاني الثلاثة الباقية (مل، مرق١، ٣١، ٦)

- الحكم الذي هو خطاب الله تعالى أمر له تعلّق

بجانبين لأنّ الخطاب توجيه الكلام نحو الغير لغة وما يقع به التخاطب اصطلاحًا فإن اعتبر منه جانب الفاعل يقال له الإيجاب وإن اعتبر منه جانب المفعول وهو فعل المكلّف يقال له الوجوب، فالحكم شيء واحد في نفسه يعرض له تعلّقان يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك أخرى، فالإيجاب والوجوب متّحدان في الموصوف الذي يقومان به فصارا متّحدين ذاتًا مختلفين اعتبارًا (مل، مرق١، ٣٤، ٣)

- عدم كون تعدي الحكم إلى الملحق قطعيًّا لا يستلزم عدم صحّة القول المذكور أولًا، لأنّ الإيجاب صفة الموجب والتعدّي إلى الملحق صفة الحكم الموجب والحكم بكون الإيجاب قطعيًّا لا يستلزم الحكم بكون التعدّي قطعيًّا أيضًا وإن استلزم قطعية الإيجاب قطعية التعدّي في نفسه (مل، مرق٢، ٨٢، ١٠)

- الحكم القول النفسي على ما يناسب المعنى المصدري، والدليل القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول، وأجاب المراغي عن أصل الاعتراض بأنّ الحكم المجموع المركّب من خطاب الله تعالى وتعلّقه بالأفعال، وقدم الخطاب لا يقتضي قدم المجموع لجواز قدم الجزء وحدوث الكل (بد، بدخ١، ٤٩، ٨)

- الحكم خطاب الله تعالى أي كلامه النفسي الأزلي المسمّى في الأزل خطابًا على الأصحّ ... (المتعلّق) إما (بفعل المكلّف) أي البالغ العاقل الذي لم يمتنع تكليفه تعلّقًا معنويًا قبل وجوده أو بعد وجوده قبل البعثة وتنجيزيًا بعد وجوده بعد البعثة إذ لا حكم قبلها... (اقتضاء) أي طلبًا للفعل وجوبًا أو ندبًا أو حرمة أو كراهة أو خلاف الأولى أو (تخييرًا) بين الفعل وتركه (نص، لب، ٦، ١١)

- الحكم إسناد أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا، أو خطاب الله المتعلّق بفعل المكلّف اقتضاء أو تخييرًا (با، يسر١، ١٠، ٢١)

- الحكم يقال للوضعي أي للخطاب الوضعي (با، يسر٢، ١٢٨، ٨)

- قد يجامع الشرط (السبب) بأن يكون أمر واحد يتوقّف عليه الحكم ذا جهتين شرط له من حيثية، وسبب من حيثية أخرى (مع اختلاف النسبة كوقت الصلاة) فإنّه شرط بالنسبة إلى أدائها سبب بالنسبة إلى وجوب أمرها، وهذا معنى اختلاف النسبة (با، يسر٢، ١٢٩، ٩)

- الحكم هو الخطاب المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فيتناول اقتضاء الوجود واقتضاء العدم إما مع الجزم أو مع جواز الترك فيدخل في هذا الواجب والمحظور والمندوب والمكروه. وأما التخيير فهو الإباحة وأما الوضع فهو السبب والشرط والمانع، فالأحكام التكليفية خمسة لأن الخطاب إما أن يكون جازمًا أو لا يكون جازمًا فإن كان جازمًا فإما أن يكون طلب الفعل وهو الإيجاب أو طلب الترك وهو التحريم وإن كان غير جازم فالطرفان إما أن يكونا على السوية وهو الإباحة أو يترجّح جانب الوجود وهو الندب أو يترجّح جانب الترك وهو الكراهة، فكانت الأحكام ثمانية خمسة تكليفية وثلاثة وضعية، وتسمية الخمسة تكليفية تغليب إذ لا تكليف في الإباحة بل ولا في الندب والكراهة التنزيهية عند الجمهور، وسمّيت الثلاثة وضعية لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية وجودًا وانتفاء (شو، فح، ٦، ٥)

- الحكم إما مطابق للخارج أو لا والأول الصدق والثاني الكذب، وأثبت الجاحظ الواسطة

بينهما فقال الخبر إما مطابق للخارج أو لا مطابق والمطابق إما مع اعتقاد أنه مطابق أو لا وغير المطابق إما مع اعتقاد أنه غير مطابق أو لا، والثاني منهما وهو ما ليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب (شو، فح، ٤٢، ١٤)

- الحكم هو الأثر الثابت بالشيء كالحلّ والحرمة والجواز والفساد (عا، نسم، ١٢٨، ٣)

- الحكم يضاف إلى العلّة وجودًا بها وإلى الشرط وجودًا عنده (عا، نسم، ١٦٦، ٢١)

- الحكم وهو الخطاب المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فيتناول اقتضاء الوجود واقتضاء العدم إما مع الجزم أو مع جواز الترك فيدخل في هذا الواجب والمحظور والمندوب والمكروه، وأما التخيير فهو الإباحة، وأما الوضع فهو السبب والشرط والمانع. فالأحكام التكليفية خمسة لأن الخطاب إما أن يكون جازمًا أو لا يكون جازمًا فإن كان جازمًا فإما أن يكون طلب الفعل وهو الإيجاب أو طلب الترك وهو التحريم وإن كان غير جازم فالطرفان إما أن يكونا على السوية وهو الإباحة أو يترجّح جانب الوجود وهو الندب أو يترجّح جانب الترك وهو الكراهة، وكانت الأحكام ثمانية خمسة تكليفية وثلاثة وضعية وتسمية الخمسة تكليفية تغليب إذ لا تكليف في الإباحة بل ولا في الندب والكراهة التنزيهية عند الجمهور، وسمّيت الثلاثة وضعية لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية وجودًا أو انتفاء (صد، أمل، ٣٢، ٢١)

- الأصل يُطلق على أمور منها الذي يقع عليه القياس، وهو المراد هنا وقد وقع الخلاف فيه قال الفقهاء هو الحكم المشبّه به، قال ابن السمعاني وهذا هو الصحيح. وقيل غير ذلك. وعلى الجملة الفقهاء يسمّون محل الوفاق أصلًا ومحل الخلاف فرعًا ولا مشاحة في الاصطلاحات، ولا يتعلّق بتطويل البحث في هذا كثير فائدة. فالأصل هو المشبّه به ولا يكون ذلك إلا لمحل الحكم لا لنفس الحكم ولا لدليله والفرع هو المشبّه لا لحكمه والعلّة هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع والحكم هو ثمرة القياس والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته لأصله (صد، أمل، ١٦١، ١٠)

- الحكم: وهو ما صدر من الحاكم دالًّا على إرادته في فعل المكلّف (خل، خلص، ٩٦، ١٠)

- الحكم الذي اتّجه القياس إلى تعدّيه من الأصل إلى الفرع (زه، زهص، ٢٢٧، ٢٢)

- الحكم: هو ما ورد به النص أو الإجماع عند من يعتبر الإجماع الأصل الذي اعتبرت فيه المشابهة التي أوجبت القياس، وإن هذا الحكم الذي يصحّ أن يثبت في الفرع للاشتراك بينه وبين الأصل يشترط فيه شروط: أولها: أن يكون حكمًا عمليًّا، فالقياس الفقهي لا يكون إلا في الأحكام العملية، لأن هذه موضوع الفقه بشكل عام. ثانيها: أن يكون الحكم معقول المعنى، بحيث يدرك العقل سبب شرعيته، أو يومئ النص إلى سبب شرعيّته، كتحريم الخمر والميسر، وتحريم أكل الميتة، وتحريم أكل مال الغير، وكالغش والرشوة، فإن هذه أحكام يدرك العقل سبب شرعيّتها (زه، زهص، ٢٣٢، ٢٣)

- الحكم القضاء وأصله المنع يقال حكمت عليه بكذا إذا منعته من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك وحكمت بين القوم فصلت بينهم فأنا

حاكم وحكم بفتحتين والجمع حكّام ويجوز بالواو والنون، والحكمة وزان قصبة للدابة سمّيت بذلك لأنها تذلّلها لراكبها حتى تمنعها الجماح ونحوه اشتقاق الحكمة لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأرذال، وحكمت الرجل بالتشديد فوّضت الحكم إليه، وتحكم في كذا فعل ما رآه، وأحكمت الشيء بالألف أتقنته. وقيل الحكم الحكمة من العلم والحكيم العالم وصاحب الحكمة (برد، برص، ٤٥، ٨)

- الفرق بين اصطلاح الأصوليين واصطلاح الفقهاء أن الحكم عند الأصوليين نفس النص الشرعي وعند الفقهاء الأثر الذي يقتضيه ذلك النص (برد، برص، ٤٧، ١٨)

- الحكم يدور مع علّته وجودًا وعدمًا، أي طَرْدًا وعكسًا. - وهذا معنى كون العلّة "مؤثّرة" في إظهار الحكم. - وهذا "الدوران" الذي هو قانون التلازم في الوقوع والانتفاء، قانون عقلي، لا شكّ في ذلك (دري، نهج، ٦٠٥، ٥)

- الفارق ما بين النسخ، وبين تغيّر الحكم الذي لم ينسخ نصّه هو: أولًا - أن النسخ عبارة عن إبطال نفس النص الشرعي السابق بنص شرعي لاحق؛ وأما تغيير الحكم الذي لم ينسخ نصّه فهو عبارة عن العمل بنفس النص السابق الثابت، ولكن بدليل مستوحى من ظروف النص تبعًا لمصلحة زمنية، وذلك بأن يكون في ظروف النص دليل على أن الحكم الثابت بالنص القائم المعمول به إنما هو حكم مبني على مصلحة زمنية، لا على مصلحة دائمة؛ وعلى هذا يكون العمل بحكم النص تابعًا للمصلحة الزمنية، فإذا تغيّرت المصلحة تغيّر الحكم معها من غير حاجة لتغيير النص. ثانيًا - إن المبطل للعمل بالنص المنسوخ إنما هو الشارع بموجب نص جديد؛ وأما المغيّر للعمل بالحكم الذي لم ينسخ نصّه فإنما هو المجتهد بموجب تغيّر المصلحة (دوا، دخل، ٣٠٠، ١٩)

- يقسّم العلماء الحكم إلى خمسة أنواع: الواجب وهو ما لا يجوز تركه، والمحظور وهو ما لا يجوز عمله، والمباح وهو ما يجوز فيه الترك والعمل، والمندوب وهو ما يترجّح عمله مثل توثيق الدين بالإشهاد والكتابة، والمكروه وهو ما يترجّح عدم الإقدام عليه مثل الطلاق بدون مبرّر (دوا، دخل، ٣٩٦، ٨)

- جعل العلماء القياس قائمًا على أربعة أركان: أولًا - الأصل، وهو الثابت من الأحكام مما يراد القياس عليه. ثانيًا - الفرع، وهو المسألة التي يراد قياسها على الأصل. ثالثًا - العلّة، وهي كل ما اتّخذ سببًا موجبًا للحكم في الأصل، رابعًا - الحكم، أي حكم الأصل الذي يراد تعديته إلى الفرع (دوا، دخل، ٤١٨، ٩)

- (الحكم)، وهو نوع الحكم الذي ثبت للأصل ويراد إثباته للفرع (مظ، مصف٢، ١٦٤، ٧)

- الأحكام جمع حكم: ويراد به هنا إثبات أمر لآخر أو نفيه عنه (شل، شلص، ١٨، ٣)

- الحكم لغة القضاء، ويطلق على الحكمة: وفي العرف هو إثبات أمر لآخر أو نفيه عنه. كقولنا: هذا الشيء حسن وهذا الشيء غير حسن. وفي اصطلاح الأصوليين يطلق على نوعين. الحكم التكليفي نسبة إلى التكليف الذي هو طلب ما فيه كلفة، والحكم الوضعي نسبة إلى الوضع. ... ويعرّف الأول بأنه خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين اقتضاءً أو تخييرًا. ويعرّف

الثاني بأنه خطاب الله المتعلّق بجعل الشيء سببًا لغيره أو شرطًا له أو مانعًا منه. ومن الأصوليين من يعرّف الحكم بتعريف شامل للنوعين فيقول: هو خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين اقتضاءً أو تخييرًا أو وضعًا (شل، شلص، ٥٢، ٧)

- الحَكَم الله تعالى، ومن أسماء الله تعالى الحكم والحكيم، وهما بمعنى الحاكم فهو فعيل بمعنى فاعل أو هو الذي يحكم الأشياء ويتّقنها فهو فعيل بمعنى مُفْعِل، وقيل الحكيم ذو الحكمة والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. ويُقال لمن يُحسن دقائق الصناعات ويُتْقِنها حكيم. والحُكْمُ: العلمُ والفقه. ويُقال حَكَّمْنا فلانًا فيما بيننا أي أجزْنا حُكْمَه بيننا. ويُقال حَكَّمْتُ فلانًا أي أطلقت يده فيما شاء، وحَاكَمْنَا فلانًا إلى الله أي دعوناه إلى حُكْم الله. والمختار في معنى هذا الاصطلاح قولَ الله تعالى ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١). فإن التفسير: أُحكمت آياته بالأمر والنهي والحلال والحرام ثمَّ فُصِّلت بالوعد والوعيد. وقد قالت العرب حكَمْتُ وأحكمْت بمعنى منعت ورددت. والمنع والرد للضبط والتنظيم. فالأمر والنهي للضبط والتنظيم متأتٍّ من الحاكم جلّ جلاله، الذي يحكم الأشياء ويتقنها على الصورة السابقة (عج، أصل، ٤٥، ٣)

- يصدر الحُكْمُ والتشريع عادة عن مصدرين: إلهي ديني، وبشري مجتمعي. أما المصدر الأول فالشارع فيه الله الذي يُضمّن كتب الرسل معانيه، ويُوحي لهم بوحيه جلّ جلاله. بينما المشرِّع في الثاني إما أن يكون ناتجًا ثقافيًّا من اجتماع البشر عبر عاداتهم ودولهم وشعوبهم وأنظمتهم المتعاقبة، وإما أن يصدر عن العقل البشري الحرّ المبتكر للأحكام والتشريعات، إنقاذًا للقوم وتنظيمًا لاجتماعهم. فيجتهد ويُشرّع ويضع الحقوق والواجبات لتنظيم العلاقة بين الأفراد فيما بينهم، وبينهم وبين دولتهم وحكّامهم (عج، أصل، ٥٠، ٣)

- الحكم نوعين: تكليفي ووضعي. والتكليفي ما تعلّق بالجهات الثلاث ....: الأمر والنهي والإباحة. أما الوضعي فهو الربط بين أمرين بحسب ما قرّره الشارع مثل: السبب والشرط والمنع (عج، أصل، ٥٧، ١)

- الحكم: هو الذي اتّجه القياس إلى تعدّيه من الأصل إلى الفرع. وقد أُطلق هذا التعبير أيضًا لتمييز الآيات القرآنية التي تتعلّق بالأحكام، أي الحقوق والواجبات من الآيات التي تتناول أشتات المجالات العقائدية والأخلاقية والواجبات الدينية. ويُشترط في الحكم الذي تعدّى من الأصل إلى الفرع، أن يكون حكمًا شرعيًّا عمليًّا. وأن يكون معقول المعنى بحيث يدرك العقل سبب شرعيته، بينما العبادات ضرورة للعقل في إدراكها. وبهذا نقسم أن نعلّلها ونقيس عليها، واشترط شرط ثالث في الأحكام يتمثّل بألا يكون الأصل معدولًا به عن القياس، مثل السفر في إباحته للإفطار. ولا يصحّ أن تقاس عليه الأعمال الشاقّة (عج، أصل، ٢٥١، ٢)

- الحكم المُقَيَّد إذا خالَفَ الحكم المُطلَق، ولم يَكُنْ مِن جنسِه؛ فإنَّ التَّقييدَ لا يَتَعَدَّى إلى المُطْلَقِ (م، ذرا، ٢٧٥، ٧)

- الحُكمُ: قد يكونُ صحيحًا؛ وهو في العبادات: ما وافقَ الشريعة؛ وفي المعاملات: ما يترتَّبُ عليه أثرُه. وقد يكونُ فاسدًا؛ وهو: ما يُقابلُها.

ويُطلَقُ عليه الباطل (ح، مبا، ٩١، ٣)

حكم الإجماع

- إذا حمل حكم الإجماع على الخصوص وهو ما ليس من ضروريات الدين فيما في الأحكام وما وافقه ليندفع ورود هذا اللازم الباطل لا يصحّ أيضًا لعدم صحّة تقسيمه إلى نفسه وإلى غيره، إذ لا خفاء في أنّ الإجماع على ما ليس من ضروريات الدين لم يتناوله أي الإجماع على ما هو من ضرورياته بل يباينه، ثم يقال وليس كون الشيء معلومًا بالضرورة من الدين حكم الإجماع لأنّ حكمه حينئذٍ أي الإجماع ما ليس ناشئًا إلّا عنه أي عن الإجماع، والمعلوم بالضرورة الدينية إنّما نشأ عن ظهور كونه من الدين ظهور اشتراك في معرفة كونه منه الخاصة والعامة (أم، قرر٣، ١١٣، ٣٦)

حكم الاستثناء

- حكم الاستثناء إذا صحبَ خطابًا معطوفًا بعضه على بعض أن يرجع إلى ما يليه ولا يرجع إلى ما قبله إلا بدلالة (جص، فص١، ٢٦٥، ٥)

حكم اسم الجنس

- حكم اسم الجنس أن يتناول الأدنى عند الإطلاق ويحتمل كل الجنس (شش، ششا، ١٢٧، ٧)

حكم الأشياء

- حكم الأشياء التي يمكن الانتفاع بها قبل مجيء السمع. فقال قائلون: هي كلها مباحة، إلا ما دلّ العقل على قبحه، أو على وجوبه (جص، فص٣، ٢٤٧، ٩)

- ما عدا ما دلّ العقل على وجوبه من نحو: الإيمان بالله تعالى، وشكر المنعم، ونحوهما فهو محظور، (من حكم الأشياء قبل مجيء السمع) (جص، فص٣، ٢٤٧، ١٨)

- إن حكم الأشياء في العقل قبل مجيء السمع: ثلاثة أنحاء منها: واجب لا يجوز فيه التغيير والتبديل نحو: الإيمان بالله، وشكر المنعم، ووجوب الإنصاف. ومنها: ما هو قبيح لنفسه، محظور، لا يتبدّل، ولا يتغيّر عن حاله، نحو: الكفر، والظلم، فلا يختلف حكمه على المكلّفين. ومنها ما هو ذو جواز في العقل: يجوز إباحته تارة، وحظره أخرى، وإيجابه أخرى، على حسب ما يتعلّق بفعله من منافع المكلّفين ومضارهم. فما لم يكن من القسمين الأولين فهو قبل مجيء السمع على الإباحة، ما لم يكن فيه ضرر أكثر مما يجتلب بفعله من النفع، ويجوز مجيء السمع تارة بحظره، وتارة بإباحته، وأخرى بإيجابه، على حسب المصالح (جص، فص٣، ٢٤٨، ٢)

حكم الأصل

- قد يكون حكم الأصل الذي منه تقتضب العلة متعلقًا بمعنى، وتكون علة الفرع غير المعنى الموجب للحكم في الأصل، هذا جائز في علل الشرعيات، وذلك نحو قلنا: إن علة تحريم التفاضل في الأرز أنه مكيل جنس، قياسًا على البُر، وليس هذا الحكم موجبًا في البُر بهذه العلة، لأن البُر إنما وجب فيه هذا الحكم بالنص لا بهذا المعنى، إذ كان دخوله تحت النص مغنيًا عن تعليله لإيجاب حكمه، وإنما اقتضينا هذا الاعتلال للفرع الذي ليس بمنصوص عليه (جص، فص٤، ١٨٧، ٣)

- حكم الأصل إذا عُلِّلَ بعلّتين، فإما أن تكون إحداهما هي الدليل على حكم الأصل، أو لا تكون واحدة منهما هي الدليل على حكم الأصل؛ بل الدليل عليه نصّ أو إجماع. فإن لم تكن واحدة منهما دليلًا على حكم الأصل، جاز أن تصحّا جميعًا. لأن العلة إن كانت أمارة، فجائز أن تدلّ على الحكم الواحد أمارتان، وإن كانت موجبة وجه مصلحة، فجائز أن يكون الشيء صلاحًا من وجهين (بص، مع٢، ٧٩٩، ٣)
- الشافعية حكم الأصل ثابت بالعلة والمعنى أنها الباعثة على حكم الأصل والحنفية بالنص، والمعنى أن النص عرف الحكم فلا خلاف في المعنى (حا، تلو٢، ٢٣٢، ١٧)
- حكم الأصل وهو الحكم الشرعي الذي ورد به النص في الأصل، ويراد أن يكون حكمًا للفرع (خل، خلص، ٦٠، ١٠)
- حكم الأصل وهذا الحكم إما أن يثبت بالكتاب أو السنّة أو الإجماع (برد، برص، ٢٣٣، ٣)

حكم الأصل في الفرع

- ظنّ حكم الأصل في الفرع بخلقه تعالى إيّاه متعلّق باللزوم (عادة) أي لزومًا عاديًا لا عقليًا بحيث يستحيل عدم حصوله (فليست التعدية سواه) أي سوى ظنّ حكم الأصل في الفرع، والظنّ كيف، وليس بفعل (وهو) أي الظنّ المذكور (ثمرة القياس لا نفس القياس) وهذا يدلّ على أنّ القياس هو النظر المذكور (با، يسر٣، ٢٦٨، ٤)

حكم الله ورسوله

- حكم الله ورسوله يظهر على أربعة ألسنة: لسان الراوي، ولسان المفتي، ولسان الحاكم، ولسان الشاهد؛ فالراوي يظهر على لسانه لفظ حكم الله ورسوله، والمفتي يظهر على لسانه معناه وما استنبطه من لفظه، والحاكم يظهر على لسانه الإخبار بحكم الله وتنفيذه، والشاهد يظهر على لسانه الإخبار بالسبب الذي يُثْبت حكم الشارع. والواجب على هؤلاء الأربعة أن يخبروا بالصدق المستند إلى العلم، فيكونون عالمين بما يخبرون به، صادقين في الإخبار به، وآفة أحدهم الكذب والكتمان (جو، علم٤، ١٧٤، ١٨)

حكم الأمر

- حكم الأمر وغيره إذا عُلّق بشرط، فإن الشرط يدلّ على أن الحكم لا يثبت فيما عداه على كل حال. ولا يمنع الشرط من قيام الدلالة على شرط آخر يقوم مقامه (بص، مع١، ١٥٢، ٢١)
- حكم الأمر نوعان: أداء، وهو: تسليم نفس الواجب بالأمر، وقضاء وهو: تسليم مثل الواجب به (نس، كشف١، ٦٤، ٢)
- (حكم الأمر) المراد بالحكم هنا الحكم الفقهي الذي هو وصف الفعل كالوجوب والحرمة لا الحكم الاصطلاحي أو غيره (عا، نسم، ٢٤، ٣٠)

حكم الإيمان

- حُكْمُ الإِيمان الذي يُمْنَعُ بِهِ الدَّمُ (شف، رس، ٣٠٠، ١)

حكم بالحسن والقبح

- الحُكم بالحُسْن والقُبح: قد يكون ضروريًا؛ كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار؛

ونظريًّا: كحُسن الصدق الضارّ، وقبح الكذب النافع؛ وسمعيًّا: كحُسنِ صوم شهر رمضان، وقبح صوم العيد. لِأنّا نعلمُ بالضرورة: حُسن الصدق، وقُبح الكذب؛ مع تساويهما في المنافع. وللفرق بين الصادق والكاذب في مدَّعي النبوّة. وللوثوق بوعده تعالى ووعيده (ح، مبا، ٩٢، ٩)

حكم بالجزئية

- الحكم بالجزئية دون العلّية تحكّم وتقرير الشارحين أنّه تحكّم بالجزئية لأنّ الحكم بعلّية البعض دون البعض تحكم والمنع عليه ظاهر لجواز الحكم بعلّية كل واحد من غير تحكّم وترجيح، فإن دفع بامتناع اجتماع العلل على ما في بعض الشروح فمصادرة أو بلزوم التناقض أعني الاستغناء وعدمه على ما ذكره بعض الشارحين فباقي المقدّمات مستدرك لما سبق من أنّه دليل على حدة (تف، نهي٢، ٢٢٦، ١)

حكم بالحرية الأصلية

- الحكم بالحرية الأصلية حكم على الكافة حتى لا تسمع دعوى الملك من واحد وكذا العتق وفروعه (نج، نظر، ٢٥٩، ٤)

حكم بخبر الواحد

- الحكم بخبر الواحد فمضاف إلى قول الرسول عليه السلام، وإلى إلزامه لا إلى إلزام هذا المخبر، وخبر الواحد والإثنين سواء في وجوب العمل به (نس، كشف٢، ١٠٧، ١٥)

حكم بظن

- ليس الحكم بالظن واتباع الهوى إلا أن يحكم الحاكم بما يغلب في ظنه ويستولى على رأيه من غير اتباع دليل يوجب له القول به (جص، فص٤، ٣٢٦، ٥)

حكم بيان التغيير

- حكم بيان التغيير أنه يصحّ موصولًا ولا يصحّ مفصولًا (شش، ششا، ٢٥٧، ٥)

حكم التخصيص

- حكم التخصيص مقصورٌ على ما يليه دون ما تقدّم (جص، فص١، ٢٦٦، ٩)

حكم التعليل

- حكم التعليل هو تعدية حكم الأصل إلى الفروع، وكل تعليل لا يفيد ذلك فهو خال عن حكمه؛ وعلى قوله التعليل ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم تتعدّى تلك العلة إلى الفروع تارة فيثبت بها الحكم في الفروع كما في الأصل، وتارة لا تتعدّى فيبقى الحكم في الأصل ثابتًا به ويكون ذلك تعليلًا مستقيمًا، بمنزلة النص الذي هو عام مع النص الذي هو خاص (سر، صوس٢، ١٥٩، ١)

حكم تكليفي

- ينقسم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام: الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة. وذلك لأنه إذا اقتضى طلب فعل، فإن كان اقتضاؤه له على وجه التحتيم والإلزام فهو الإيجاب؛ وأثره الوجوب والمطلوب فعله هو الواجب. وإن كان اقتضاؤه له ليس على وجه التحتيم والإلزام فهو الندب؛ وأثره الندب، والمطلوب فعله هو المندوب. وإذا

اقتضى كفًا عن فعل فإن كان اقتضاؤه على وجه التحتيم والإلزام فهو التحريم وأثره الحرمة والمطلوب الكف عن فعله هو المحرّم. وإن كان اقتضاؤه له ليس على وجه التحتيم والإلزام فهو الكراهة، وأثره الكراهة، والمطلوب الكف عن فعله هو المكروه. وإذا اقتضى تخيير المكلّف بين فعل شيء وتركه فهو الإباحة، وأثره الإباحة، والفعل الذي خيِّر بين فعله وتركه هو المباح (خل، خلص، ١٠٥، ٢)

- الحكم التكليفي على ما تقدّم هو ما اقتضى طلب فعل أو الكفّ عن فعل، أو التخيير بين أمرين (زه، زهص، ٢٧، ٢)
- الحكم التكليفي يقصد منه طلب الفعل أو طلب الترك على سبيل الجزم أو غير الجزم، ولا كذلك الأمر في الوضعي إذ لا يقصد منه إلا بيان أن هذا الشيء سبب لهذا الشيء أو شرط له ولا في التخييري لأنه يتطلّب تخيير المكلّف بين الفعل والترك (برد، برص، ٥٦، ٢)

حكم الثابت بتعليل النصوص

- الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه ليثبت بغالب الرأي على احتمال الخطأ (بخ، بزد٣، ٦٨١، ٢)

حكم ثابت بدلالة الاقتضاء

- الحكم الثابت بدلالة الاقتضاء، كالثابت بالعبارة والإشارة، ودلالة النص، وكل أولئك يثبت به الحكم قطعًا في نظر الشرع، غير أنّها تتفاوت في قوة الحجّية، ويظهر أثر ذلك عند التعارض. - فالثابت بالعبارة أو الإشارة أو الدلالة، مقدّم على الثابت بدلالة الاقتضاء، لأن الثابت لها لم يدلّ عليه اللفظ بصيغته، ولا بمفهومه، وإنما استدعته الضرورة لاستقامة معناه (دري، نهج، ٣٧٦، ١٢)

حكم ثابت في الأصل

- الحكم الثابت في الأصل إما أن يكون قطعيًا أو ظنّيًا، فالقطعي يجوز إلحاق الغير به والظنّي يكون الفرع منه متردّدًا بين أصلين: أصل يوجب إثبات الحكم فيه، وآخر ينفيه لمشابهته للمسمَّى وغيره فيجب على المجتهد الترجيح بدليل (زر، بحر٥، ٩٥، ١٣)

حكم ثابت في الفرع

- الحكم الثابت في الفرع تارةً يكون مثلَ حكم الأصل مطلقًا، فهذا ظاهرٌ، وتارة يثبت جنس حكم الأصل لا نَوْعُه الخاص، وتارة يثبت نوعُ الحكم لكن ثبوتًا مطلقًا لا عامًا (تي، سود، ٣٧٣، ١٣)

حكم جازم

- الحكم الجازم الذي لا يقبل التغيّر بأن كان لموجب من حسّ أو عقل أو عادة (سب، عطر١، ١٩٦، ٢)

حكم جزئي

- الحكم الكلي فهو النوع العام من الأحكام الذي تندرج فيه عدّة جزئيات مثل الإيجاب والتحريم والصحّة والبطلان، فالإيجاب حكم كلي يندرج فيه إيجاب الوفاء بالعقود وإيجاب الشهود في الزواج وإيجاب أي واجب، والتحريم حكم كلي يندرج فيه تحريم الزنا والسرقة وتحريم أي محرم، وهكذا الصحّة والبطلان فالإيجاب حكم كلي، وإيجاب فعل معيّن حكم جزئي (خل، خلص، ١٤، ١٠)

حكم الحد

- حكم الحدّ: فمن حكمه - أنّه العلّة لا غير، فحدّ كل محدود علّته، عقليًا كان الحدّ أو سمعيًا، وإن كان من العلل ما لا يكون كذلك كأكثر علل الشرع، يدلّ عليه أنّك إذا قلت في حدّ الشيء إنّه ثابت أو موجود، صحّ أن تقول: علّة كون الشيء شيئًا أنّه موجود أو ثابت، وكذلك إذا قلت في حدّ العلم: إنّه مما يعلم به، صحّ أن تقول: علّة كونه علمًا أنه مما يعلم به أيضًا. وأيضًا - فإنّ ما من حدّ إلّا وصحّ أن يستعمل فيه لام التعليل فتقول: كان الشيء شيئًا لأنّه ثابت أو موجود؛ وكان العلم علمًا، لأنّه مما يعلم به، وما جرى فيه لفظ التعليل كانت علّته لا محالة. وهذا الأصل يسقط شغب القدرية في التفرقة بين الحدّ والعلّة (جون، جهك، ٦، ٣)

- من حكم الحدّ - أن يكون مشروطًا بالعكس لا محالة، شرعيًا كان أو عقليًا وهو أن تقول في حدّ الشيء: إنّه الموجود؛ فطردُه أن تقول: كل شيء موجود. وعكسه أن تقول: وكل موجود شيء. وعلامة صحّة هذا العكس والطرد وجودهما في النفي؛ فتقول: وما ليس بموجود ليس بشيء، وما ليس بشيء ليس بموجود؛ حتى يكون العكس والطرد مقدّمًا في النفي، كهما في الإثبات (جون، جهك، ٦، ١٤)

حكم الحقيقة

- حُكم الحقيقة وُجود ما وُضِعَ له أمرًا كان أو نهيًا خاصًا أو عامًا (بخ، بزد٢، ٧٥، ٣)

حكم الخاص

- حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغةً. لا يخلو خاص عن ذلك وإن كان يحتمل أن تغيّر اللفظ عن موضوعه عند قيام الدليل فيصير عبارة عنه مجازًا، ولكنه غير محتمل للتصرّف فيه بيانًا، فإنه مبيّن في نفسه عامل فيما هو موضوع له بلا شبهة (سر، صوس١، ١٢٨، ٤)

- حكم الخاص: وحكمه: أنه بيِّن بنفسه، يتناول المخصوص قطعًا، ولا يحتمل بيان التفسير، لئلا يلزم تحصيل الحاصل. ولأن شرط بيان التفسير كون النص مجملًا أو مشكّلًا لا بيّنًا (سو، حصل، ٦٣، ٥)

- يقصد بحكم الخاص، مدى قوة دلالته على معناه، أو أثره الثابت به. - فالخاص في ذاته - سواء في نصوص الشريعة أم القانون - يدلّ على معناه قطعًا بالإجماع. - وهو بيّنٌ في نفسه، لا يفتقر إلى بيان، إذ لا إجمال فيه، ولا إشكال، ولا قام بجانبه قرينة قوية من كثرة التأويلات أورثته شبهة في دلالته على معناه. . . . - فدلالة الخاص على معناه قطعية إجماعًا، ولا يصرف عن معناه الحقيقي الذي وضع له إلا بدليل (دري، نهج، ٦٦٠، ٢)

حكم الخفي

- حكم الخفي وجوب الطلب حتى يزول عنه الخفاء (شش، ششا، ٨١، ١)

- حكم الخفي - لا يطبّق النص على الأفراد الذي اشتبه في دخولهم في مدلوله العام، حتى يُسفر الاجتهاد عن تحقّق معنى اللفظ فيه، فينطبق الحكم حينئذٍ عليه، وإن لم يتحقّق فيه معناه، فلا يدخل في مفهومه، وبالتالي لا يطبّق عليه حكمه. والاجتهاد في التكييف قد يستعان فيه بالنصوص الواردة في الوقائع المجتهد

فيها، أو يستعان بحكمة التشريع، وفي ذلك مجال واسع لاختلاف وجهات النظر (دري، نهج، ٨٥، ١٢)

حكم دار الإيمان

- حكمُ دارِ الإيمان الذي يُمنع به الإغارةُ عَلَى الدّار (شف، رس، ٣٠٠، ١)

حكم الدليل السمعي

- من حكم الدليل العقلي أن لا يخصِّص إلّا بالقضايا العقلية، ومن حكم الدليل السمعي أن لا يخصّص إلّا بالقضايا السمعية. والدليل العقلي لا يتصوّر فيه إخراج أمر خاص من خطاب عام، وإنّما يتصوّر ذلك في الدليل السمعي، والدليل العقلي لا يكون إلّا متقدّمًا، بخلاف السمعي (زر، بحر٣، ٣٥٩، ٩)

حكم الدليل العقلي

- من حكم الدليل العقلي أن لا يخصِّص إلّا بالقضايا العقلية، ومن حكم الدليل السمعي أن لا يخصّص إلّا بالقضايا السمعية. والدليل العقلي لا يتصوّر فيه إخراج أمر خاص من خطاب عام، وإنّما يتصوّر ذلك في الدليل السمعي، والدليل العقلي لا يكون إلّا متقدّمًا، بخلاف السمعي (زر، بحر٣، ٣٥٩، ٩)

حكم الذرائع

- مَن أسقط حكم الذرائع كالشافعي فإنّه اعتبر المآل أيضًا؛ لأنّ البيع إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى، فكل عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة، فلا مانع على هذا، إذ ليس ثمّ مآل هو مفسدة على هذا التقدير، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد إلى المآل الممنوع (شط، وفق٤، ٢٠٠، ٢)

حكم الرخصة

- حكم الرخصة الإباحة مطلقًا من حيث هي رخصة (شط، وفق١، ٣٠٧، ١٢)

حكم سنّة الآحاد

- سنّة الآحاد أو أخبار الآحاد: هي التي لم تبلغ في روايتها حدّ التواتر أو حدّ الشهرة بأن يرويها واحد أو أكثر لا يبلغ عدد التواتر في طبقتي الصحابة والتابعين. سواء بلغ رواتها في الطبقة الثانية هذا الحدّ أو لا. حكم سنّة الآحاد. إنها تفيد الظنّ في ثبوتها عن رسول الله، ويجب العمل بها فيما تفيده من أحكام عملية فقط، لأنه لا يعمل بها في الأمور الاعتقادية لأن المطلوب فيها اليقين والعلم. وهي لا تفيد إلا الظنّ (شل، شلص، ١٣٢، ١٤)

حكم السنّة المشهورة

- حكم السنّة المشهورة: هذا النوع من السنّة يفيد علمًا يقرب من اليقين الذي يفيده المتواتر عند الحنفية. وسمّوه علم الطمأنينة. ويجب العمل به ويرقى إلى مرتبة السنّة المتواترة من جهة حكمه على الكتاب فيخصّص عامّه ويقيّد مطلقه، بل ويجوز نسخ القرآن به، ولكنه يختلف عنه في أن منكره لا يكفر كمنكر المتواتر بل يضلّل أي يحكم بأنه ضال مخطئ لأنه لا يفيد القطع بنسبته إلى الرسول بل يفيد القطع بنسبته إلى من رواه من الصحابة، وأما المتواتر فيفيد القطع بنسبته إلى رسول الله،

فافترقا من هذه الناحية (شل، شلص، ١٣٢، ٤)

حكم شرعي

- الحكم الشرعي يجب كونه معلومًا، وإلا لم يؤمَن كونه خطأ ولا يخلو إما أن يكون العلم به في البديهة، أو لا يكون فيها. فلو كان فيها، لاشترك العقلاء فيه. ولأنّا نعلم أنه ليس في البديهة العلم بوجوب صوم أول يوم من شهر رمضانَ وسقوطِ وجوبِ ما قبله. وإذا لم يكن العلم به في البديهة، لم يجز حصوله لنا إلا بأمر يوصلنا إليه: إما إدراك أو خبر متواتر؛ أو دليل يجوز كونها مدركة. والخبر المتواتر إنما يُفضي إلى العلم إذا كان المخبَر مدرِكًا لما أُخبر به. فبقي أن يكون الموصل إلى العلم به هو الدليل (بص، مع٢، ٨٨٠، ٩)

- الطريقة إلى المذهب (في الحكم الشرعي) ضربان: إثبات، ونفي. أما الإثبات، فبأن ينص الله تعالى، أو النبي صلى الله عليه على ذلك الحكم، أو يُجمع الأمّة عليه، أو يدلّ القياس عليه. وأما النفي، فبأن يَفقد الناظر، بعد الفحص الشديد، دليلًا على ذلك الحكم، مع أنه لو كان ثابتًا لكان عليه دليل. وهذه الطريقة لا بد من البيّنة عليها. غير أنه لا يمكن النافي للحكم أن يوقف المناظر له على دليل من أدلة العقل أو الشرع، ويعرّفه أنه لا دليل فيه على ذلك الحكم. والواجب على مخالفه أن يريه دليلًا على إثبات ما نفاه ليقع الكلام فيه. فإن كان الدليل إثباتًا، وجب أن يعيّنه (بص، مع٢، ٨٨١، ٧)

- كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جارٍ فيه، وحكم الشرع نوعان أحدهما نفس الحكم والثاني نصب أسباب الحكم (غز، مس٢، ٣٣٢، ١٠)

- الحكم الشرعي أي من المأخوذ من الشرع إن تغيّر من حيث تعلّقه من صعوبة له على المكلّف إلى سهولة كان تغيّر من الحرمة للفعل أو الترك إلى الحل له لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي المتخلّف عنه للعذر فرخصة، أي فالحكم المتغيّر إليه السهل المذكور يسمّى رخصة وهي لغة السهولة (كأكل الميتة) المضطرّ والقصر الذي هو ترك الإتمام للمسافر والسلم الذي هو بيع موصوف في الذمّة وفطر مسافر في رمضان لا يجهده الصوم بفتح الياء وضمّها أي لا يشقّ عليه مشقّة قوية واجبًا أي أكل الميتة (سب، عطر١، ١٦٠، ٢)

- الحكم الشّرعي: خطابُ اللهِ تعالى المتعلّقُ بأفعالِ المكلّفينَ بالإقتضاء أو التخييرِ (اس، مهد، ٤٨، ٤)

- الحكم الشرعي لا يثبت إلّا بدليل شرعي والعلّة لا تستنبط إلّا بعد معرفة الحكم بدليله (تف، نهي٢، ٢١٨، ٢)

- الحكم الشرعي ... على نحوين: ١- أن يكون ثابتًا للشيء بما هو في نفسه فعل من الأفعال، ... كوجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها وفعل من الأفعال مع قطع النظر عن أي شيء آخر. ويسمّى مثل هذا الحكم (الحكم الواقعي). والدليل الدالّ عليه (الدليل الاجتهادي). ٢- أن يكون ثابتًا للشيء بما أنه مجهول حكمه الواقعي، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الأجنبية، أو وجوب الإقامة للصلاة. فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشكّ في الحكم الواقعي الأولي

المختلف فيه، ولأجل ألا يبقى في مقام العمل متحيّرًا لا بدّ له من وجود حكم آخر ولو كان عقليًا، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشكّ. ويُسمّى مثل هذا الحكم الثانوي (الحكم الظاهري). والدليل الدالّ عليه (الدليل الفقاهتي) أو (الأصل العملي) (مظ، مصف١، ٦، ٢)

حكم شرعي في اصطلاح الأصوليين

- الحكم الشرعي في اصطلاح الأصوليين: هو خطاب الشارع المتعلّق بأفعال المكلّفين، طلبًا أو تخييرًا، أو وضعًا (خل، خلص، ١٠٠، ٤)

حكم شرعي في اصطلاح الفقهاء

- الحكم الشرعي في اصطلاح الفقهاء: فهو الأثر الذي يقتضيه خطاب الشارع في الفعل، كالوجوب والحرمة والإباحة (خل، خلص، ١٠٠، ١٦)

حكم الظاهر

- حُكْم الظاهر وُجوب العمل بالذي ظهر منه (بخ، بزد٢، ٦٣، ٣)
- حكم الظاهر يجب العمل بمعناه الظاهر منه حتى يقوم الدليل على خلافه فاللفظ متى كان ظاهرًا في معنى لا يجوز صرفه عن ذلك الظاهر إلا بدليل يقتضي صرفه عنه، فإن كان عامًّا بقي على عمومه ولا يصح تخصيصه إلا إذا قام الدليل على التخصيص، وإذا كان مطلقًا وجب بقاؤه على إطلاقه إلا إذا قام الدليل على التقييد، وإذا كان خاصًّا وجب أن يراد به معناه الذي وضع للدلالة عليه ولا يصحّ أن يراد به معنى آخر على سبيل المجاز إلا إذا قام الدليل على ذلك. فالظاهر بناءً على ذلك يقبل التأويل والتخصيص والنسخ (برد، برص، ٣٨٦، ١٢)
- حكم الظاهر - كل معنى يتبادر إلى العقل من اللفظ لغةً، يمثّل - مبدئيًا - إرادة المشرّع، فيجب العمل به، فهو حجّة لذلك، ولا يجوز صرف هذا المعنى إلى معنى آخر، لأن هذا إلغاء لإرادة الشارع واستبدال إرادة المجتهد بها، وهو لا يجوز مطلقًا. - غير أنه إذا قام الدليل على "التأويل" فيصرف اللفظ حينئذٍ عن معناه اللغوي الواضح، إلى ما يقتضيه هذا الدليل. - والدليل في الحقيقة يرشد المجتهد بالرأي إلى المراد الحقيقي من النص، فلا يتمسّك حينئذٍ بالمعنى اللغوي الظاهر، ويهمل إرادة الشارع من اللفظ التي نهض الدليل بها. - فالظاهر - على الرغم من وضوح دلالة اللفظ الناشئ من ذات الصيغة، وأن المعنى المستفاد منه ليس هو المقصود أصالة بل تبعًا - يحتمل "التأويل" بدليل (دري، نهج، ٤٦، ٦)

حكم الظاهر والنص

- حكم الظاهر والنصّ وجوب العمل بهما عامّين كانا أو خاصّين مع احتمال إرادة الغير، وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة (شش، ششا، ٧٢، ١٥)

حكم ظاهري

- الحكم الشرعي ... على نحوين: ١- أن يكون ثابتًا للشيء بما هو في نفسه فعل من الأفعال، ... كوجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها وفعل من الأفعال مع قطع النظر عن أي شيء آخر. ويسمّى مثل هذا الحكم (الحكم الواقعي).

والدليل الدالّ عليه (الدليل الاجتهادي). ٢- أن يكون ثابتًا للشيء بما أنه مجهول حكمه الواقعي، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الأجنبية، أو وجوب الإقامة للصلاة. فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشكّ في الحكم الواقعي الأولي المختلف فيه، ولأجل ألا يبقى في مقام العمل متحيّرًا لا بدّ له من وجود حكم آخر ولو كان عقليًّا، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشكّ. ويُسمّى مثل هذا الحكم الثانوي (الحكم الظاهري). والدليل الدالّ عليه (الدليل الفقاهتي) أو (الأصل العملي) (مظ، مصف١، ٦، ١٣)

حكم عام مخصص

- حكم العام المخصّص حكم العام غير المخصّص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه (مظ، مصف١، ١٣٦، ٦)

حكم العلة

- حكم العموم بعد قيام دليل الخصوص فيما لم يخص، ويبقى حكم العلة إذا قامت دلالة تخصيصها فيما لم يخص منها (جص، فص١، ٢٩٩، ١٢)
- لانتفاء حكم العلة أن ينتفي لا لخلل في نفس العلة لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة علة أخرى دافعة (غز، مس٢، ٣٣٩، ٥)
- حكم العلة وجملة ما يعلّل له أربعة: إثبات الموجب، أو وصفه، وإثبات الشرط، أو وصفه، وإثبات الحكم، أو وصفه كالجنسية لحرمة النساء أي الجنس بإنفراده، (والرابع: تعدية حكم النص إلى ما لا نصّ فيه) (نس، كشف٢، ٢٨١، ١)
- قال الدبوسي: حكم العلّة عندنا تعدية حكم الأصل المعلّل إلى فرع لا نَصّ فيه ولا إجماع ولا دليل، وعند الشافعي حكم العلّة توقف حكم النص بالوصف الذي ترتّب عليه كالعلّة العقلية، وفائدة الخلاف تظهر في مسألتين: إحداهما: أنّ العلّة القاصرة لا يصحّ التعليل بها عندنا وعندهم يجوز، والثانية: امتناع تعدّيها إلى فرع منصوص عليه عندنا، وعندهم: لا. قلت: وهذه هي المسألة السابقة أنّ الحكم ثبت بالأصل أو العلّة. وقال ابن السمعاني: في مذهب الحنفية أنّ حكم العلّة ثبوت حكم الأصل في الفرع بعلّة الأصل، وفي الحقيقة ثبوت مثل حكم الأصل بها. ثم إن وجدت تلك العلّة في موضع آخر ثبت مثل ذلك الحكم في ذلك الموضع، وإلّا فلا يثبت (زر، بحر٥، ١٢٩، ٨)

حكم العلة المجمل

- (حكم العلة) المجمل ضربان: إثبات، ونفي. فالإثبات المجمل لا ينقضِ بنفيِ مفصّل. والنفي المجمل ينقض بإثبات مفصّل. مثال الأول أن يعلّل معلّلٍ قتْل المسلم بالذمي، فيقول لأنهما حُران مكلّفان محقونا الدم؛ فثبت بينهما قصاص، كالمسلمَين. فينْقُض به إذا قتَلَه خطأ. وذلك أن نفي القصاص بينهما في الخطأ لا يمنع من صِدق القول بأن بينهما قصاصًا. وإذا صدق القول بذلك، عُلِمَ أن ثبوت القصاص بينهما لم يرتفع، فلم ينتف حكم العلة. ومثال الثاني أن يقول المعلّل: لأنهما مكلّفان، فلم يثبت بينهما قصاص. فإذا نوقض بالمسلمَين ثبت بينهما قصاص في قتل العَمْد، انتقضت العلة. لأن ثبوت القصاص بين

الشخصين في موضع من المواضع، لا يَصدق معه القولُ بأنه لا قصاص بينهما على الإطلاق (بص، مع٢، ٨٣٥، ٤)

حكم العلة المفصّل

- الحكم (العلة) المفصّل، فإما أن يكون إثباتًا، وإما نفيًا. فالإثبات ينقض بالنفي المجمل. مثاله أن يقول المعلِّل: "فوجب أن يثبت بينهما جميعًا قصاص في قتل العَمْد". وذلك ينتقض بالحُر والعبد، إذا قتل العبدَ. لأنه لا يثبت بينهما قصاص. لأن انتفاء القصاص على الإطلاق يزيل ثبوت القصاص في بعض المواضع. وأما النفي المفصّل، فإنه لا يُنقض بإثبات مجمل. لأن قول المعلِّل: "فلم يثبت بينهما قصاص في قتْل الخطأ" لا ينتقض بثبوت القصاص بين المسلمين. لأن ثبوت القصاص بينهما في الجملة لا يمنع من انتفائه عنهما في بعض المواضع (بص، مع٢، ٨٣٥، ١٥)

حكم العموم

- حكم العموم بعد قيام دليل الخصوص فيما لم يخص، ويبقى حكم العلة إذا قامت دلالة تخصيصها فيما لم يخص منها (جص، فص١، ٢٩٩، ١٢)

حكم عند الأصوليين

- الحكم عند الأصوليين هو كلام الله النفسي القديم المبين لصفات أفعال المكلّفين، وأن ما أقامه الشارع من الدلائل عليه كاشفة عنه وليست مثبتة له لا فرق بين النصوص وغيرها إلا في مدى الكشف هل هو كشف قطعي أو ظنّي، وأن الاختلاف في كونها مثبتة كلها أو كاشفة كلها أو أن بعضها مثبت والبعض الآخر كاشف لا معنى له في نظري لأنه خلاف لفظي راجع إلى تفسير المراد من الإثبات. هل هو إثبات نفس الأحكام أو إثبات العلم لنا بتلك الأحكام، فإذا فسّرناه بإثبات العلم لنا جعلناها كلها مثبتة، وإذا فسّرناه بإثبات نفس الحكم نفينا كونها مثبتة له، لأنه ثابت قبلها (شل، شلص، ٥٦، ٦)

حكم الفرع

- إذا كان حكمُ الفرعِ مخالفًا لحكم الأصلِ مع أنهُ الوسيلة إلى تحصيلِ المقصودِ، فإفضاؤهُ إلى الحكمةِ المطلوبةِ يجبُ أن يكونَ مخالفًا لإفضاءِ حكمِ الأصل إليها (أمد، حكم٣، ٣٦٠، ٨)

- أركان القياس أربعة: الأصل والفرع وحُكم الأصل والوصف الجامع. أما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقّفه عليه ولو كان ركنًا فيه لتوقّف على نفسه وهو مُحال (بخ، بزد٣، ٦١٢، ١٣)

حكم الفروع

- إن عموم الكتاب لا يدلّ على حكم الفروع، لأنه لا يتناولها، فلا يدلّ على أمارة القياس. فصار حكم الفروع هو مدلول دليل آخر، وهو القياس (بص، مع٢، ٦٥٨، ٩)

حكم فعله عليه السلام

- ما يستدلّ به على حكم فعله عليه السلام: أن يرد فعلَه موردَ بيان جملة تقتضي الإيجاب، أو الندب، أو الإباحة، فيكون حكمُ فعلِه تابعًا لحكم الجملة (جص، فص٣، ٢٣١، ٣)

حكم في الأصل

- القول في موجب الحكم الكشف عن الدليل المبيِّن له، قالوا: وله في الأصل دليلان، أحدهما: النصُّ، وله حكمان، أحدهما: بيان الشريعة، والثاني: بيان المعنى الذي تعلّق به الحكم. وفي الفرع دليل واحد إذا كانت العلّة واحدة، وهذا هو الصحيح. وقد يجوز أن تكون العلّة مدرك حكمه بوجوه من الأدلّة. ثم يعرف حكم غيره ببعض أدلّته وقال الصيرفي: الحكم في الأصل ثبت بالعلّة التي دلّ عليها النص، وحظّ النص فيها التنبيه عليها، وهذا هو الراجح (زر، بحر٥، ١٠٥، ٣)

حكم في الفرع

- ليسَ حكمُ الفرعِ من أركانِ القياسِ، إذِ الحكمُ في الفرعِ متوقفٌ على صحَّةِ القياسِ، فلو كان ركنًا منهُ، لتوقفَ على نفسِهِ، وهو مُحالٌ (أمد، حكم٣، ٢٧٧، ١٠)

- الحكم في الفرع قد يكون أولى من ثبوته في الأصل، وقد يكون مساويًا له، وقد يكون دونه، فالأولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف، فإنّ الأذى فيه أكثر، أما المساوي فكقياس الأمة على العبد في سراية العتق من البعض إلى الكل فإنّه قد ثبت في العبد بقوله عليه الصلاة والسلام "من أعتق مُشْرِكًا لَهُ في عَبْدٍ قَدُمَ عَلْيه" ثم قسنا عليه الأمة وهما متساويان في هذا الحكم لتساويهما في علّته، وهي تشوف الشارع إلى العتق، ويسمّى هذان القسمان بالقياس في معنى الأصل، ويسمّيان أيضًا بالقياس الجلي وهو ما يقطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع، فأنّا نقطع بأنّ الفارق بين العبد والأمّة وهو الذكورة والأنوثة لا تأثير لهما في أحكام العتق، وأمّا الأدون فهي الأقيسة التي تستعملها الفقهاء في مباحثهم، كقياس البطيخ على البر في الربا بجامع الطعم، فإنّه يحتمل أن تكون العلّة إنّما هو القوت أو الكيل (اس، مهس٣، ٣٨، ١٢)

حكم في الملك المؤرّخ

- الحكم في الملك المؤرّخ فعلى الكافة من التاريخ لا قبله (نج، نظر، ٢٥٩، ٥)

حكم قطعي

- أطلق ابن برهان في كتابه الكبير هنا أنّ الحكم عندنا قطعي خلافًا لأبي حنيفة، فإنّه عنده ظنّي، وبيَّن مراده به في باب القياس، فقال: الحكم قطعي في الأحوال كلها سواء أضيف إلى الدليل القطعي أو الظنّي، لأنّ الحكم قطعي ثابت عند الظنّ لا بالظنّ، والقطع غير معتبر. انتهى. يريد أنّ الظنّ في الشرعيات ينزل منزلة العلم القطعي في القطعيات. والحكم قطعي، لأنّ ثبوت الحكم عند وجود غلبات الظنون قطعي فلا ينصرف إليه الظنّ . . . لكن الحق انقسام الحكم إلى قطعي وظنّي؛ وممّن صرّح بذلك من الأقدمين الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتاب "الحدود"، ومن المتأخّرين ابن السمعاني في "القواطع". قال: وإنّما قالوا: الفقه العلم بأحكام الشريعة مع أنّ فيه ظنّيات كثيرة، لأنّ ما كان فيه من الظنّيات فهي مستندة إلى العلميات (زر، بحر١، ١٢٣، ٤)

حكم القياس

- حكم القياس أي ما يترتّب عليه من ثمرته (الثبوت) أي ثبوت حكم الأصل (في الفرع

وهو) أي الثبوت فيه (التعدية الاصطلاحية) فلا يرد أنّ الحمل غير صحيح، لأنّ التعدية صفة القائس، أو الجامع، أو الحكم لكن غير الثبوت فيه، ولأنّ الموجود في الأصل من الأصل والحكم لا يتعدّى إلى الفرع، بل الكائن فيه نظر ما في الأصل (فلزمه) أي القياس (أن لا يثبت الحكم ابتداء) لأنّ التعدية وإن كانت اصطلاحية لكن لا بدّ فيها من تحقّق ما يعبّر به عنه بالتعدّي من ثبوت الحكم في الفرع بطريق الإلحاق له بالأصل لما بينهما من الجامع (با، يسر٤، ٩٧، ٢٤)

- حكم القياس يُرادُ بالحكم هنا أحد أمرين: إما صفته الشرعية. أي حكمه التكليفي، وإما أثره المترتّب عليه. أما حكمه بالمعنى الأول فهو حكم الاجتهاد العام. فتارة يكون فرض عين وذلك في حالتين. إحداهما: إذا وقعت الحادثة للمجتهد أو استفتى فيها ولم يوجد غيره فيجب عليه الاجتهاد فيها على الفور إن خاف فوت الحادثة، وعلى التراخي إن لم يخف فوتها ولكن لا يسقط عنه الطلب. والثانية: إذا استفنى فيها مع وجود مجتهد آخر لكن الحادثة لا تحتمل التأخير ويخشى فوت المقصود إن هو حوّل المستفتي إلى غيره من المجتهدين. فيتعيّن عليه الإفتاء فيها. ومرّة يكون فرض كفاية إذا وقعت الحادثة وتعدّد المجتهدون ولم يخف فوت الحادثة على الوجه الشرعي فإنه لا يتعيّن على واحد منهم الإفتاء، بل يتوجّه الطلب إلى جميعهم، وإن كان المسئول أخصّ بالوجوب من غيره، وإذا أفتى أحدهم سقط الطلب عن الباقين، وإذا ترك الكل الإفتاء أثموا إلا إذا اشتبه عليهم الجواب فيعذرون ولكن لا يسقط الطلب عنهم. وقد يكون مندوبًا إذا كان قبل وقوع الحادثة سواء كان قبل السؤال عنه أو بعده. وقد يكون حرامًا إذا كان ممّن لم يتأهّل له، لأنه إذا لم تتوفّر له الوسائل والأسباب التي تجعله قادرًا على التوصّل إلى حكم الله يكون عاجزًا عن النظر الصحيح ويخشى أن يتوصّل إلى ضلال وخلط ... وأما حكمه بالمعنى الثاني وهو أثره المترتّب عليه فهو ظنّ ثبوت حكم الأصل في الفرع وهو التعدية فلا يثبت به حكم ابتداء (شل، شلص، ٢٥٢، ١)

حكم كلي

- يُثبت بالرواية حكم كلّي يعمّ المكلّفين إلى يوم القيامة وبالشهادة قضية جزئية، قلنا نعم، إلّا أنّ الرواية أبعد عن التهمة فلذا كانت الشهادة أجدر بالاحتياط (تف، نهي٢، ٧١، ٤)
- الحكم الكلي فهو النوع العام من الأحكام الذي تندرج فيه عدّة جزئيات مثل الإيجاب والتحريم والصحّة والبطلان، فالإيجاب حكم كلي يندرج فيه إيجاب الوفاء بالعقود وإيجاب الشهود في الزواج وإيجاب أي واجب، والتحريم حكم كلي يندرج فيه تحريم الزنا والسرقة وتحريم أي محرم، وهكذا الصحّة والبطلان فالإيجاب حكم كلي، وإيجاب فعل معيّن حكم جزئي (خل، خلص، ١٤، ٦)

حكم لازم عن المركّب

- الحكم اللازم عن المركّب إذا كان موافقًا للمنطوق في الإيجاب والسلب، كدلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾، على تحريم الضرب، ودلالة قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ﴾، على صحّة الصوم جنبًا،

يكون حجّة، ويسمّى فحوى الخطاب، وتنبيه الخطاب، ومفهوم الموافقة، ولا فرق فيه كما قاله في "المحصول" بين أن يكون ذلك المفهوم أولى بالحكم من المنطوق كآية التأفيف، أو مساويًا، كآية حلّ الجماع للصائم، خلافًا لابن الحاجب في اشتراط الأولوية (اس، مهد، ٢٤٠، ١٠)

حكم اللفظ

- وجوبُ اعتبار حكم اللفظ بنفسه دون تضمينه بما هو معطوفٌ عليه متى اكتفى بنفسِه في إفادة الحكم (جص، فص١، ٤٤، ٤)
- حكم اللفظ أن يُحمل على حقيقته إذا تجرّد، ولا يُحمل على مجازه إلا لدلالة (بص، مع١، ٣٥، ٨)

حكم المؤوّل

- حكم المؤوّل وجوب العمل به مع احتمال الخطأ (شش، ششا، ٣٩، ١٥)

حكم المتشابه

- حكم المتشابه اعتقاد أن المراد به حق، والإيمان به واجب، وأنه من عند الله تعالى، ثم الإقرار بالعجز عن إمكان إدراك حقيقة المراد من المتشابه والتسليم والتفويض إلى الله تعالى، والتوقّف عن طلب المراد منه في الدنيا. - وهذا ما أخذ به السلف الصالح، وتابعهم الحنفية والإمام مالك. - وعند الإمام الشافعي والمعتزلة: اعتقاد حقية المراد منه، والإيمان به، ولا يجب التوقّف عن طلب المراد منه، بل الراسخون في العلم يعلمون تأويله بالطلب والتأمّل، ظنًّا. - ثم التسليم آخر الأمر إلى الله تعالى، لأنه أعلم بحقيقة مراده منه (دري، نهج، ١٥٣، ١٢)

حكم المجاز

- حكم المجاز وجود ما استُعير له خاصًا كان أو عامًا (بخ، بزد٢، ٧٥، ٤)

حكم المجمل

- حكم المجمل وحكمه: التوقّف فيه إلى أن يرد تفسيره، ولا يصحّ الاحتجاج بظاهره في شيء يقع فيه النزاع. قاله الأستاذ أبو إسحاق. وقال المازَري: إن كان الإجمال من جهة الاشتراك واقترن به تنبيه، أخذ به، وإن تجرّد عن تنبيه واقترن به عُرْف عمل به، وإن تجرّد عن تنبيه وَعُرْف وجب الاجتهاد في المراد منها، وكان مِنْ خَفِيِّ الأحكام التي وُكِلَ العلماء فيها إلى الاستنباط، فصار داخلًا في المجمل لخفائه، وخارجًا منه لإمكان استنباطه (زر، بحر٣، ٤٥٦، ١٩)
- حكم المجمل: عدم جواز العمل به حتى يرد بيان المراد منه فإن بيّنه الشارع بيانًا وافيًا كان المجمل يعدّ البيان مفسّرًا وإن لم يبيّنه بيانًا كافيًا كان المجمل مشكلًا والمجتهد أن يزيل ما به من إشكال (برد، برص، ٣٩٤، ١٤)
- حكم المجمل - يختلف حكم المجمل باختلاف نوعية بيانه كما يلي: أ - فإن كان تفسيره قطعيًّا شاملًا، وجب العمل به قطعًا، ولا يجوز الاجتهاد فيه أو تأويله، أو الاتفاق على خلافه؛ لأن إرادة المشرّع فيه واضحة كل الوضوح، فأصبح من النظام الشرعي العام كما قلنا. ب - وإن كان تفسيره غير شامل وغير قطعي، فإنه يجب العمل بالقدر الذي تمّ

تفسيره، وما قصر التفسير عنه، كان مثارًا للاجتهاد في تبيّن مراد الشارع، ولكن رأي المجتهد في هذا القدر ليس حجّة على مجتهد آخر أوصله اجتهاده إلى رأي مخالف، إذ الاجتهاد بالرأي يحتمل الخطأ والصواب، أما المجتهد نفسه، فهو ملزم بما أوصله إليه اجتهاده. ... جـ - يجب اعتقاد أن مراد الشارع من المجمل حق، فلا يظنن أحد أن ما نشأ عن لفظ المجمل من إبهام وخفاء يتعذّر على الاجتهاد إزالته قد جعله لفظًا مهملًا، بل يجب الاعتقاد قبل البيان والتفسير أنه ينطوي على معانٍ وتفاصيل معيّنة يقصدها المشرّع منه. - أما بعد البيان فقد اتّضح حكمه. هذا، وما قاله الأصوليون من أنه يجب "التوقّف" حتى يعلم المراد، فإنه لا توقّف الآن، وقد فسّر المشرّع كلّ مجمل (دري، نهج، ١٤٣، ١)

حكم المجمل والمتشابه

- حكم المجمل والمتشابه اعتقاد حقيّة المراد به حتى يأتي البيان (شش، ششا، ٨٥، ٧)

حكم المحكم

- حكم المحكَم وُجوب العَمل به مِنْ غَير احتمال (بخ، بزد٢، ٦٣، ٦)
- حكم المحكم يجب العمل به قطعًا ولا يحتمل الصرف عن ظاهره بالتأويل أو التخصيص كما لا يحتمل النسخ أو الإبطال (برد، برص، ٣٨٣، ٦)

حكم المحكم لذاته

- حكم المحكم لذاته: - يجب العمل بما دلّ عليه قطعًا، لأن إرادة الشارع الممثّلة في حكمه الذي سيق من أجله النص، وقصد منه أصالة، واضحة لا تحتمل تأويلًا، ولا تحتمل نسخًا منذ تشريع النص، والإيحاء به إلى النبي صلى الله عليه وسلم. - لذا كان في أعلى مراتب الوضوح. أو بعبارة أخرى: إن إرادة المشرّع في النص المحكم، في أعلى مستوى من قوة الوضوح. - وعلى هذا كان النص المحكم مقدّمًا على النصوص الواضحة الأخرى بجميع أنواعها عند التعارض (دري، نهج، ٦٦، ٤)

حكم مستفاد من اللفظ

- الحكم المستفاد من اللفظ إما أن يكون ثابتًا بنفس اللفظ أو لا، فإن كان الأول إن كان اللفظ مسوقًا له فهو العبارة وإلا فهو الإشارة. وإن لم يكن ثابتًا بنفس اللفظ بل مفهوم منه لغة فهو دلالة النص أو مفهوم منه شرعًا فهو الاقتضاء (برد، برص، ٣٦٤، ٥)

حكم المشترك

- حكم المشترك أنه إذا تعيّنَ الواحدُ مرادًا به (شش، ششا، ٣٦، ١٨)

حكم المشكل

- حكم المشكل: النظر في المعاني التي يحتملها اللفظ ثم الاجتهاد في استخراج المراد بالقرائن والأدلّة (برد، برص، ٣٩٣، ١٧)
- حكم المشكِل: لا ينفذ النص، ولا يطبّق، ولا يعمل بمقتضاه، قبل الاجتهاد القائم على القرائن والأدلّة الخارجية، لترجيح أحد المعاني التي يغلب على ظنّ المجتهد أنه الحكم المراد للشارع من النص (دري، نهج، ١٠٤، ١٦)

حكم المشهور

- حكم المشهور: إنه يوجب علم طمأنينة، أي اطمئنانًا يرجّح جهة الصدق، فهو دون المتواتر، وفوق خبر الواحد، حتى جازت الزيادة به على كتاب الله (دوا، دخل، ٢٤٩، ٢)

حكم المطلق

- حكم المطلق: أن يكون الأداء واجبًا على التراخي بشرط (شش، ششا، ١٣١، ٩)
- حكم المطلق - إذا ورد المطلق في موضع ظلّ يفهم على إطلاقه إلا إذا قام الدليل على تقييده، فإن هذا الدليل يصرفه عن إطلاقه ويبيّن المراد منه (برد، برص، ٤١٢، ٩)
- حكم المطلق: إنه إذا ورد في نص من النصوص ولم يدلّ دليل على تقييده، يعمل بإطلاقه . . .، لأنه خاص يدلّ على معناه الموضوع له قطعًا ما لم يدلّ دليل يصرفه عن معناه المتبادر منه (شل، شلص، ٣٩٧، ١٤)

حكم المعارضة

- حكم المعارضة بين آيتين المصير إلى السنة. وبين سُنّتين نوعان: المَصير إلى القياس وأقوال الصحابة رضي الله عنهم على الترتيب في الحجج إن أمكن (بخ، بزد٣، ١٦٢، ٧)

حكم معلّق على الإسم

- الحكم المعلّق على الإسم هل يقتضي الإقتصار على أوله، أو لا بدّ من آخره؟ فيه قولان، أصحّهما الأول، ومعنى القولين كما قال القرافي في "شرح المحصول" و"التنقيح": إنّ الحكم المعلّق على معنى كلّي، هل يكفي أدنى المراتب لتحقيق المسمّى فيه، أم يجب الأعلى احتياطًا (اس، مهد، ٢٦٣، ٢)

حكم معلّل

- الحكم المعلَّل لهُ أجناسٌ: منها ما هو عال ليس فوقهُ ما هو أعلى منهُ، ومنها ما هو قريبٌ إليهِ، ليسَ بينهُ وبينهُ واسطةٌ؛ ومنها ما هو متوسِّطٌ بين الطرفين، إمَّا على السواءِ، أو أنهُ إلى أحد الطرفين أقربُ من الآخر (أمد، حكم٣، ٤٠٩، ١٠)

حكم المعلوم

- حكم المعلوم: بمعنى أن يكون العلم ممكنًا أي أن تكون الأدلّة منصوبة، والعقل والتمكّن من النظر حاصلًا، وعلى هذا فإن ما لا دليل عليه لا يصحّ التكليف به، ومن لا عقل له مثل الصبي والمجنون لا يصحّ التكليف في حقّه (دوا، دخل، ٢٤٠، ١٧)

حكم المفسّر

- حُكم المفسّر وُجوب العمل على احتمال النَّسخ (بخ، بزد٢، ٦٣، ٥)
- حكم المفسّر: قطعي الدلالة على معناه ويجب العمل بما دلّ عليه ولا مجال لتأويله وإرادة معنى آخر، فهو لا يقبل التخصيص ولا التأويل ولكنه يقبل النسخ في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم أما بعد وفاته فلا يقبل النسخ فهو بعد الرسول صلوات الله وسلامه عليه محكم لأنه في هذه الحالة لا يقبل تأويلًا ولا تخصيصًا ولا نسخًا، فلا فارق بين المفسّر والمحكم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وإنما الفارق بينهما في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، إذ

المحكم لا يقبل النسخ في هذا العهد بينما المفسّر يقبل النسخ (برد، برص، ٣٨٤، ٩)

- حكم المفسّر: - أنه يجب العمل به قطعًا فيما دلّ عليه من حكم دلالة واضحة. ٢- أنه لا يحتمل التأويل. ٣- أنه لا مجال فيه للاجتهاد بالرأي إذا كان التفسير شاملًا، وإلا فللاجتهاد مجال في القدر الذي لم يتناوله التفسير، فبقي خفيًّا أو مشكلًا في ذلك القدر. ٤- يحتمل النسخ في عهد الرسالة. ٥- أنه مقدّم على "النص" لأن "النص" يحتمل التأويل والمفسّر لا يحتمله. - وهو مقدّم على الظاهر من باب أولى. ٦- كل حكم مفسّر يعتبر من النظام العام في الشريعة، فلا يجوز تأويله أو الاتفاق على خلافه (دري، نهج، ٦١، ٥)

حكم المفسّر والمحكم

- حكم المفسّر والمحكم لزوم العمل بهما لا محالة (شش، ششا، ٨٠، ٨)

حكم المفهوم

- إن خالف حكم المفهوم الحكم المنطوق به فمخالفة ويسمّى مفهوم مخالفة أيضًا (سب، عطر١، ٣٢٢، ٤)

حكم المقيّد

- حكم المقيّد - يعمل به على تقييده إذا لم يرد مطلقًا في موضع آخر فلا يصحّ إلغاء ما فيه من القيد إلا إذا قام الدليل على ذلك (برد، برص، ٤١٢، ٢٠)
- حكم المقيّد: إنه إذا ورد في نص من النصوص ولم يقم دليل على إلغاء القيد عمل به (شل، شلص، ٣٩٩، ١)

حكم مقيّد

- الحكم المُقَيَّد إذا خالَفَ الحكم المُطلَق، ولم يَكُنْ مِن جنسِه؛ فإنَّ التَّقييدَ لا يَتَعَدَّى إلى المُطْلَقِ (م، ذرا، ٢٧٥، ٧)

حكم منطوق

- إن خالف حكم المفهوم الحكم المنطوق به فمخالفة ويسمّى مفهوم مخالفة أيضًا (سب، عطر١، ٣٢٢، ٤)

حكم ناسخ

- الحكم الناسخ هو الذي يردُ بعد استقرار حكم المنسوخ والتمكين من فعله ممّا ينافي بقاء حكم المنسوخ ويمتنع معه اجتماعهما في أمر واحد في حال واحدة لشخص واحد، فيكون الآخر ناسخًا للأول وإن اقتضى زوال جميعه، وإن اقتضى بعضه فهو ناسخ لذلك البعض (جص، فص٢، ٢٧٣، ٨)

حكم النص

- حُكْم النص وجوب العمل بما وَضح واستبان به على احتمال تَأْوِيل هو في حيِّز المجاز (بخ، بزد٢، ٦٣، ٤)
- حكم النص يكون مقتصرًا قبل التعليل على المحل المنصوص عليه وبعد استخراج الوصف المؤثّر يثبت فيه وفي غيره ممّا لم ينص عليه، كحكم نص الربا كان مقتصرًا على الأشياء الستّة وبعد التعليل عمّ سائر المكيلات والموزونات (بخ، بزد٣، ٥٢٧، ١٥)
- حكم النص يحتمل التأويل والصرف عن معناه الظاهر فهو يقبل التأويل والتخصيص والنسخ (برد، برص، ٣٨٥، ١٦)

- حكم النص: ١- أنه يجب العمل به، لأنه يفيد معناه قطعًا، فهو حجّة، لأن حكمه المستفاد منه، والمقصود أصالة يمثّل إرادة المشرّع قطعًا. ٢- أنه يحتمل التأويل، ولكن هذا الاحتمال لا يقدح في قطعية دلالة النص على معناه المقصود أصالة للمشرّع، ما دام ذلك الاحتمال غير ناشئ عن دليل. - غير أنه تجدر الإشارة إلى أن احتمال النص للتأويل أبعد من احتمال الظاهر. - فالقاعدة العامّة في الظاهر والنص، أنه يجب العمل بالمعنى الواضح المفهوم لغةً من كل منهما، وأن احتمال التأويل لا قيمة له، ولا يقدح في وجوب العمل بكل منها قطعًا، ما دام ذلك الاحتمال لا يعضده دليل (دري، نهج، ٥٢، ١٣)

حكم واقعي

- الحكم الشرعي ... على نحوين: ١- أن يكون ثابتًا للشيء بما هو في نفسه فعل من الأفعال، ... كوجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها وفعل من الأفعال مع قطع النظر عن أي شيء آخر. ويسمّى مثل هذا الحكم (الحكم الواقعي). والدليل الدالّ عليه (الدليل الاجتهادي). ٢- أن يكون ثابتًا للشيء بما أنه مجهول حكمه الواقعي، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الأجنبية، أو وجوب الإقامة للصلاة. فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشكّ في الحكم الواقعي الأولي المختلف فيه، ولأجل ألا يبقى في مقام العمل متحيّرًا لا بدّ له من وجود حكم آخر ولو كان عقليًّا، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشكّ. ويُسمّى مثل هذا الحكم الثانوي (الحكم الظاهري). والدليل الدالّ عليه (الدليل الفقاهتي) أو (الأصل العملي) (مظ، مصف١، ٦، ٧)

حكم وضعي

- الحكم الوضعي: فهو ما اقتضى وضع شيء سببًا لشيء، أو شرطًا له، أو مانعًا منه (خل، خلص، ١٠٢، ٨)
- سمّي الحكم الوضعي، لأن مقتضاه وضع أسباب لمسبّبات، أو شروط لمشروطات، أو موانع من أحكام (خل، خلص، ١٠٣، ١)
- الحكم الوضعي هو ما يقتضي جعل الشيء سببًا لشيء أو شرطًا أو مانعًا منه (برد، برص، ٥٣، ٧)
- الحكم الوضعي هو خطاب الله تعالى المتعلّق بجعل شيء سببًا لشيء أو شرطًا أو مانعًا أو صحيحًا أو غير صحيح (برد، برص، ١٠٠، ١٩)

حكمان ليسا بمتلازمين

- الحكمان اللذان ليسا بمتلازمين ولا متنافيين هما العام والخاص من وجه وأمّا العام والخاص مطلقًا فمتلازمان لكن من طرف واحد، إذ المعنى بالتلازم ههنا اللزوم أعمّ من أن يكون طردًا وعكسًا بمعنى أن يكون كل منهما ملزومًا ولازمًا أو طردًا فقط، بمعنى أن يكون أحدهما ملزومًا والآخر لزمًا من غير عكس ولا يتصوّر مجرّد العكس. وأمّا التنافي فبالضرورة يكون من الطرفين بأن يكون وجود كل منافيًا لوجود الآخر وعدمه لعدمه وهو الإنفصال الحقيقي، وقد يكون طردًا فقط بأن يكون وجود كل منافيًا لوجود الآخر ولا يكون

عدمه منافيًا لعدمه وهو منع الجمع. وقد يكون عكسًا فقط بأن يكون عدم كل منافيًا لعدم الآخر ولا يكون وجوده منافيًا لوجوده وهو منع الخلو (تف، نهي٢، ٢٨١، ٣١)

حكمة

- الحكمةَ، فلم يَجُزْ - والله أعلم - أن يقال الحكمةُ هاهنا إلّا سنّةُ رسولِ الله (شف، رس، ٧٨، ٧)
- سنةُ رسولِ الله مُبَيِّنَةٌ عن الله معنَى ما أرادَ: دليلًا على خاصِّهِ وعامِّه. ثم قَرَنَ الحكمةَ بها بكتابه فأتْبَعَها إيَّاهُ (شف، رس، ٧٩، ٢)
- الحكمة وضدّها الهواء (كل، كف١، ٢٢، ١٦)
- أنَّ الحكمةَ إنما تُطلبُ في حقٍّ من تميلُ نفسهُ في صنعهِ إلى جلب نفعٍ أو دفعِ ضررٍ (أمد، حكم٣، ٤١٨، ٥)
- الوصف الحقيقي إن كان مضبوطًا جاز التعليل به. وإن لم يكن كذلك كالحاجة إلى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة، وهو الذي تسمّيه الفقهاء بالحكمة ويجوز التعليل به خلافًا لقوم (رم، تحص٢، ٢٢٤، ١١)
- الحكمة هي التي لأجلها صار الوصف علة، كذهاب العقل الموجب لجعل الإسكار علة (قر، نقح، ٤٠٦، ١٤)
- من يؤتَ الحكمة فقد أوتي خيرًا كثيرًا، وإفراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله تعالى من علم لا ينفع، وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالإرادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة (تف، وضح٢، ٤٨، ١٦)
- للحكمة معنيين أحدهما الاتقان والإحكام في العلم والفعل. والثاني العلم بالأشياء على ما هي عليه، والمراد ههنا الحاصل بالمصدر بالمعنى الأول، أي كل أثر يترتّب على فعل الفاعل على وجه الإحكام يسمّى غاية آه، وإنما عطف المصلحة عليها إشارة إلى أنّ كلا من الحكمة والمصلحة أعمّ من الفائدة والغاية فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه فإنّ كل أثر يترتّب على فعل الفاعل إن كان على وجه الإحكام، وكان فيه نفع للفاعل يسمّى حكمة ومصلحة (مل، مرق١، ٧٧، ١٦)
- الفرق بين العلّة والحكمة أو الوصف المناسب. إن الحكمة هي النفع الظاهر أو دفع الفساد الذي قصد إليه الشارع عندما أمر أو نهى، والعلّة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي تتحقّق فيه الحكمة في أكثر الأحوال لا في كل الأحوال، فالاشتراك في العقار مثلًا هو العلّة في ثبوت الشفعة في العقار إذ تكون ملكيّته طويلة الأمد عادة، لأنه ليس مالًا سائلًا ينتقل من الأيدي بكثرة، والحكمة من الشفعة هو دفع الأذى الذي يتوقّع من دخول رجل أجنبي لم يكن بين الشركاء، وتوقّع النزاع المستمر، فشرّع الشارع الشفعة دفعًا لهذا الأذى المتوقّع، وقد يقع وربما لا يقع، ولذلك لا يناط الحكم بهذا الأمر، إنما يناط بأمر آخر، وهو الاشتراك (زه، زهص، ٢٣٨، ١)
- الحكمة فهي وصف مناسب للحكم يتحقّق في أكثر الأحوال، وهو غير منضبط، وغير محدود (زه، زهص، ٢٤٩، ٢١)
- الحَكَم الله تعالى، ومن أسماء الله تعالى الحكم والحكيم، وهما بمعنى الحاكم فهو فعيل بمعنى فاعل أو هو الذي يحكم الأشياء ويتّقنها فهو

فعيل بمعنى مُفْعِل، وقيل الحكيم ذو الحكمة والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. ويُقال لمن يُحسن دقائق الصناعات ويُتْقِنها حكيم. والحُكْمُ: العلمُ والفقه. ويُقال حَكَّمْنا فلانًا فيما بيننا أي أجَزْنا حُكْمَه بيننا. ويُقال حَكَّمْتُ فلانًا أي أطلقت يده فيما شاء، وحَاكَمْنَا فلانًا إلى الله أي دعوناه إلى حُكْم الله. والمختار في معنى هذا الاصطلاح قولَ الله تعالى ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١). فإن التفسير: أُحكمت آياته بالأمر والنهي والحلال والحرام ثمَّ فُصِّلت بالوعد والوعيد. وقد قالت العرب حكَمْتُ وأحكمْت بمعنى منعت ورددت. والمنع والرد للضبط والتنظيم. فالأمر والنهي للضبط والتنظيم متأتٍّ من الحاكم جلّ جلاله، الذي يحكم الأشياء ويتقنها على الصورة السابقة (عج، أصل، ٤٥، ٦)

- العلّة: هي الركن الرابع في أركان القياس. وهي كل ما اتّخذ سببًا للحكم في الأصل، واعتبرها البعض وصفًا ظاهرًا مناسبًا للحكم كالإسكار بالنسبة للخمر. وانقسمت العلّة إلى ثلاثة أنواع: - العلل الثابتة بأدلّة نقلية من كتاب وسنّة. - العلل الثابتة بالإجماع. - العلل الثابتة بالاستنباط. وهناك فرق بين العلّة والحكمة أو الوصف المناسب. فالحكمة هي النفع الظاهر أو دفع الفساد الذي قصد إليه الشارع. علمًا أن العلّة منضبطة لا تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان والبيئات، وهي مرتبطة بالمعنى النصي. بينما الحكمة غير منضبطة، كالمشقّة في السفر والضرر في الشفعة. وهذا لا ينفي أن الشارع أناط النص بالعلّة لحكمة وأمارة ابتغاها، ولا يجوز أن تقوم العلّة إذا قام دليل عليها، بأن ينفيها نص ديني آخر (عج، أصل، ٢٥١، ١٨)

حكومة

- الحكومة هو: أن يقدّم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطرة وقهر من ناحية أدائية، ولذا سمّيت بالحكومة. فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند ولا من ناحية الحجّية، بل هما على ما هما عليه من الحجّية بعد التقديم، أي أنهما بحسب لسانهما وأدائهما لا يتكاذبان في مدلولهما، فلا يتعارضان. وإنما التقديم - كما قلنا - من ناحية أدائية بحسب لسانهما، ولكن لا من جهة التخصيص ولا من جهة (الورود) الآتي معناه. فأي تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمّى (حكومة) (مظ، مصف٢، ١٩٥، ١٦)

- الحكومة (في بعض مواردها) هي كالتخصيص بالنتيجة، من جهة خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر، ولكن الفرق في كيفية الإخراج، فإنه في التخصيص إخراج حقيقي مع بقاء الظهور الذاتي للعموم في شموله، وفي الحكومة إخراج تنزيلي على وجه لا يبقى ظهور ذاتي للعموم في الشمول، بمعنى أن الدليل الحاكم يكون لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم أو محموله، تنزيلًا وادّعاءً، فلذلك يكون الحاكم متصرّفًا في عقد الوضع أو عقد الحمل في الدليل المحكوم. ونستعين على بيان الفرق بالمثال، فنقول: لو قال الآمر عقيب أمره بإكرام العلماء: (لا تكرم الفاسق)، فإن القول الثاني يكون مخصّصًا للأول لأنه ليس مفاده إلا عدم وجوب إكرام الفاسق مع بقاء صفة العالم له. أما لو قال عقيب أمره: (الفاسق ليس

بعالم) فإنه يكون حاكمًا على الأول، لأن مفاده إخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلًا، بتنزيل الفسق منزلة الجهل أو علم الفاسق بمنزلة عدم العلم. وهذا تصرّف في عقد الوضع، فلا يبقى عموم لفظ العلماء شاملًا للفاسق بحسب هذا الادّعاء والتنزيل. وبالطبع لا يعطي له حينئذٍ حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه (مظ، مصف٢، ١٩٦، ١٤)

حكى

- "رَوَى" أَضْعَفُ مِن "حَدَّثَني" و "أَخْبَرَني" و "حَكَى" جارٍ مَجْرَى "حَدَّثني" (م، ذر٢، ٥٥٩، ١٣)

حكيم

- قبل الإسلام أخذ معنى الحكيم صفة العاقل الخبير الماهر. وقد ذكرت دائرة المعارف الإسلامية ذلك تحت لفظ حكيم. وقالت إن هذا المعنى عبري وكان قبل ذلك آرامي من لفظ (hkm). ومن هذا المعنى الأصلي استعمل العرب لفظ حاكم بمعنى قاضٍ ووالٍ، ولفظ حكيم بمعنى طبيب (عج، أصل، ٤٦، ٣)

حل

- الحلّ والحرمة يطلقان تارة على ما فيه إثم وما ليس فيه، وهو مراد الأصوليين بقولهم: الحرام ما يذمّ عليه، وتارة على ما للشارع فيه تشوّف إلى تركه ومنه قول أكثر الفقهاء (زر، بحر١، ٢٥٦، ١٢)

حلال

- إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام على الحلال (نج، نظر، ٤، ٢٠)
- الحلال والحرام من كل نوع قد بيّنه القرآن، وجاءت بينهما أمور ملتبسة، لأخذها بطرف من الحلال والحرام، فبيّن صاحب السنّة صلى الله عليه وسلم من ذلك على الجملة وعلى التفصيل (شط، وفق٤، ٣٥، ١٠)

حلف

- يجوز للمفتي والمناظر أن يحلف على ثبوت الحكم عنده، وإن لم يكن حلفه موجبًا لثبوته عند السائل والمنازع، ليشعر السائل والمنازع له أنه على ثقة ويقين مما قال له، وأنه غير شاك فيه، فقد تناظر رجلان في مسألة، فحلف أحدهما على ما يعتقده، فقال له منازعه، لا يثبت الحكم بحلفك، فقال: إني لم أحلف ليثبت الحكم عندك ولكن لأعلمك أني على يقين وبصيرة من قولي وأن شبهتك لا تغيّر عندي في وجه يقيني بما أنا جازم به (جو، علم٤، ١٦٥، ٣)

حلم

- الحلم وضدّها السفه (كل، كف١، ٢١، ١٨)
- علامات الفقه الحلم والعلم والصمت (كل، كف٢، ١١٣، ٦)

حلول

- المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه بحيث يصير الأول ناعتًا والثاني منعوتًا كحلول العَرَض في الجوهر والصورة في المادة. فأشار المصنّف إلى أنّا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان

حصول العَرَض في الجوهر أو الصورة في المادة أو الجسم في المكان أو غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة (تف، وضح١، ٧٧، ١٥)

حمد

- الحمد هو إظهار صفة الكمال ويصحّ تعلّقه بالنسبة بمعنى الثبوت (سب، عطر١، ٧، ٢)
- الحمد لغة الثناء باللسان على الجميل على قصد التعظيم سواء تعلّق بالفضائل أم بالفواضل (عا، نسم، ٤، ١٨)

حمق

- الفهم وضدّه الحمق (كل، كف١، ٢١، ١٦)

حمل

- الحمل: إعتقاد السامع مراد المتكلّم، أو ما اشتمل عليه مراده، وذلك من صفات السامع (اس، مهد، ١٧٣، ٨)

حمل المطلق على المقيّد

- إذا ورد اللفظ مطلقًا في نص، ومقيّدًا في نص آخر، فهل يحمل المطلق على المقيّد؟ - أو يعمل بكلٍّ من المطلق والمقيّد في موضعه؟ - انقسم الأصوليون إلى رأيين أساسين عند اتحاد الحكم: أولهما: أن حمل المطلق على المقيّد هو الأصل. وحجّته في ذلك: أن وحدة المنطق التشريعي تقتضي أن تكون النصوص الشرعية - أو القانونية - وحدة لا تنقسم إلى مطلق ومقيّد، وذلك لوحدة مصدره إذ النصوص يفسّر بعضها بعضًا. ثانيهما: إن الأصل عدم حمل المطلق على المقيّد، إذ الأصل أن كل نص عامل بنفسه، وحجّة في ذاته إلا إذا قام الدليل على ذلك. - والتقييد تضييق دون إذن من المشرّع. - هذا فضلًا عن أنه لا بدّ في الحمل من وقوع التعارض واتحاد التاريخ في الصدور أو النزول باعتباره بيانًا وتفسيرًا. - والتاريخ في كثير من نصوص الشريعة غير متّحد، فلا يعرف السابق من اللاحق. - وعلى اعتبار التقييد إلغاء للإطلاق، ونسخًا له، فكيف يتمّ دون معرفة السابق من اللاحق؟ - فإذا ثبت تأخّر المطلق في التاريخ بعد العمل به مقيّدًا كان المطلق ناسخًا، والعكس صحيح إذا وقع التعارض، واستحال العمل بكل منهما (دري، نهج، ٦٧٧، ٢)
- (حمل المطلق على المقيّد) أن يتّحد الحكم والسبب الذي شرّع الحكم من أجله. - يحمل المطلق على المقيّد - في هذه الصورة - باتفاق الأصوليين. ذلك؛ لأن وحدة السبب لا توجب المتنافيين في وقت واحد (دري، نهج، ٦٧٨، ٥)
- لماذا يجب حمل المطلق على المقيّد لا العكس: ذلك لأمرين: الأول: أن المطلق ساكت عن القيد، وأما المقيّد فناطق بالقيد، ومبيّن له. - ولا شكّ، أن الساكت لا يصلح للبيان، فوجب تقديم العمل بالمقيّد. الثاني: - أن المطلق جزء من المقيّد. - والعمل بالكل عمل بالجزء. - فكان العمل بالمقيّد عملًا بالمطلق. بخلاف العكس، فإن العمل بالمطلق ليس عملًا بالمقيّد، بل فيه إعمال له. - فنتج أن حمل المطلق على المقيّد، إعمال للدليلين (دري، نهج، ٦٨١، ١).
- (حمل المطلق على المقيّد) أن يختلف الحكم والسبب في النصين. - فلا يحمل المطلق على

المقيّد - في هذه الصورة - بالاتفاق، لعدم التعارض، إذ لا ارتباط بينهما (دري، نهج، ٦٨١، ١٣)

- حمل المطلق على المقيّد أن يختلف الحكم ويتّحد السبب. - لا يحمل المطلق على المقيّد اتفاقًا أيضًا في هذه الصورة. - لأن الاختلاف في الحكم قد يكون هو العلّة في الإطلاق والتقييد (دري، نهج، ٦٨٢، ١٩)

- (حمل المطلق على المقيّد) أن يتّحد الحكم في النصين، ويختلف السبب الذي شرع الحكم من أجله. - يحمل المطلق على المقيّد عند جمهور الأصوليون في هذه الصورة، ولا يحمل عند الحنفية (دري، نهج، ٦٨٤، ٣)

- هل جميع حالات حمل المطلق على المقيّد بيان؛ ولو اختلف تاريخ ورودهما؟ - اختلف الأصوليون في ذلك على رأيين: أ - رأي الشافعية: - حمل المطلق على المقيّد - في اجتهادهم - مجرّد بيان، لا نسخ، على كل حال، بقطع النظر عن تاريخ ورودهما. - سواء أكانا مقترنين في الزمن، أم كان أحدهما سابقًا، والآخر لاحقًا، أو العكس. - فالحمل محض بيان أن الشارع أراد بالمطلق المقيّد. - وحجّتهم في ذلك: أن التشريع وحدة متكاملة متناسقة، ينسّق بين نصوصها المطلقة والمقيّدة، منطق تشريعي واحد، على أيّ حال كان تاريخ صدورهما أو ورودهما. - فلا فرق عند الشافعية بين التخصيص والتقييد، فكلاهما بيانٌ. رأي الحنفية. - لا يعتبر حمل المطلق على المقيّد بيانًا إلا في حالتين فقط. الأولى: إذا وردا مقترنين أي متعاصرين في زمن التشريع. الثانية: إذا جهل التاريخ، فلم يُعْلَم ما إذا كانا مقترنين، أو كان أحدهما هو السابق، أو اللاحق. - فرجّحوا اعتبارهما مقترنين في زمن التشريع، فكان الحمل في مثل هذه الحال مجرّد بيان، لا نسخ. - ذلك؛ لأن النسخ لا يثبت بالاحتمال. - أما إذا علم التاريخ، وكان أحدهما سابقًا، والآخر لاحقًا، فإن المتأخّر لا يكون مبيّنًا للمتقدّم، بل ناسخ له. - وفرّق بين النسخ والبيان. إذ البيان ليس فيه إلغاء لإرادة المشرّع الأولى بعد استقرارها، والعمل بمقتضاها، بالإرادة الثانية التي أنهت أمد العمل بالحكم الأول، وأثبتت بدء العمل بالحكم الثاني المتأخّر، كما هو الشأن في النسخ. • بل البيان إظهارُ أنَّ إرادة المشرّع في المبيّن لم تتغيّر منذ بدء التشريع، لأنها متّحدة في المطلق والمقيّد من أول الأمر ... - وعلى هذا، فإذا تأخّر المطلق، كان هو المراد، وأُلغي المقيّد. - وإذا تأخّر المقيّد كان هو المراد، وألغي المطلق. - فالإرادة فيهما ليست متّحدة كما ترى. - هذا، ويشترط أن يكون الناسخ - فضلًا عن اشتراط العلم بتأخّر وروده - في قوة المنسوخ، ثبوتًا ودلالة من حيث القطعية والظنية عند الحنفية، خلافًا للشافعية (دري، نهج، ٦٩٠، ٧)

- حمل المطلق على المقيّد، ومعنى حمل المطلق على المقيّد هو: تقييد أصل المطلوب الأول بالقيد، فيكشف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعًا من أول الأمر خصوص المقيّد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلًا واحدًا، لا أن المقيّد مطلوب آخر غير المطلق، وإلا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملًا ولم يكن جمعًا بين الدليلين، بل يكون أخذًا بالدليلين (مظ، مصف١، ٩٠، ١٣)

حواس

- اختلفوا في المُحسَّات، فقيل: كلها في درجة واحدة، وقيل: السمع والبصر مقدمان: ثم هؤلاء اختلفوا، فمنهم من قدّم البصر على السمع، لتعلّقه بجميع الموجودات. ومنهم من سوّى بينهما، ومنهم من قدّم السّمع لأنّه لا يحتاج إلى الأشعة المتعرّضة للتعريجات والحركات، ولأنّ السمع لا يختصّ دركه بجهة بخلاف البصر. واختار ابن قتيبة هذا، وقال: قدّم الله السمع على البصر، فقال: ﴿أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ﴾ (يونس: ٤٢) ثم قال: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ﴾ (يونس: ٤٣) وقال: إنّ الله لم يبعث أصمّ، ومن الأنبياء عميانًا. وقال أئمتنا: وهذا فضول منه. واختلفوا أيضًا فقدّم أبو الحسن ما يدرك بالحواس على ما يدرك بنظر العقل، وقدّم القلانسي ما يعلم بالنظر على ما يعلم بالمُحسَّات، لأنّ تعرّض الحواس للآفات أكثر من تعرّض العقل لها (زر، بحر١، ٦٦، ١٩)

حوالة

- الحوالة فالذين قالوا: "إنها على خلاف القياس" قالوا: هي بيع دَيْن بدَيْن، والقياس يأباه (جو، علم٢، ٨، ١٨)

حياء

- الحياء وضدّها الجلع (كل، كف١، ٢٢، ١٤)
- "الحياء" الامتناع، أو ما يقاربه من معنى الانقباض (دق، عمد١، ١٣٧، ١٦)

حيث

- أيْنَ وحيثُ للتعميم في الأمكنة (سر، صوس١، ١٥٧، ٩)
- حيث، وأين: اسمان للمكان (نس، كشف١، ٣٦٣، ٤)
- حيثُ اسم مبني مِنْ ظروف المكان كأين وحُرِّك آخره لالتقاء الساكِنين وبُني على الضم تشبيهًا له بالغايات لأنها لم تجيء إلا مضافة إلى جملة كذا قِيل. ومنهم من يبنيها على الفتح استثقالًا للكسرة مع الياء. ومنهم من كسر لالتقاء الساكنين. وحيثُ بالضَم والفتح لُغَة فِيه أيضًا (بخ، بزد٢، ٣٧٩، ١)
- (حيث وأين) بمعنى أن مجازًا أي لتعذّر العمل بالظرفية في المثال - أنت طالق على... - لأن الطلاق لا تعلّق له بالمكان فيلغى ويبقى ذكر المشيئة فصار بمنزلة أن لمشاركتهما في الإبهام (عا، نسم، ٩٧، ١٦)

حيثما

- صيغ العموم وكل... والذي والتي نحو أكرم الذي يأتيك والتي تأتيك أي كل آت وآتية لك، وأي وما الشرطيتان والإستفهاميتان والموصولتان... وأطلقهما للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك، ومتى للزمان إستفهامية أو شرطية نحو متى تجئني متى جئتني أكرمتك وأين وحيثما (سب، عطر٢، ٣، ٢)
- صيغ العموم (كل) ... في مبحث الحروف، (والذي والتي) نحو أكرم الذي يأتيك والتي تأتيك أي كل آتٍ وآتية لك، (وأي وما) الشرطيتان والاستفهاميتان والموصولتان ... ثم أطلقتا للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك كأيّ الواقعة صفة لنكرة أو حالًا وما الواقعة نكرة موصوفة أو تعجبية، (ومتى) للزمان المبهم استفهامية أو شرطية نحو متى تجئني متى جئتني أكرمتك، (وأين وحيثما) للمكان شرطيتين نحو

أين أو حيثما كنت آتك وتزيد أين بالاستفهام نحو أين كنت، (ونحوها) مما يدلّ على العموم لغة كجميع ولا يضاف إلّا إلى معرفة وكجمع الذي والتي وكمن الاستفهامية والشرطية والموصولة ... وأما عدم عمومها وعموم أيّ الموصولة في نحو مررت بمن أو بأيّهم قام فلقيام قرينة الخصوص، واستشكل عموم من وما بقول الفقهاء لو قال من دخل داري فله درهم فدخلها مرّة بعد أخرى لا يتكرّر الاستحقاق. وأجيب بأنّ العموم في الأشخاص لا في الأفعال إلّا أن تقتضي الصيغة التكرار نحو كلما أو يحكم به قياسًا لكون الشرط علّة نحو من عمل صالحًا فلنفسه (نص، لب، ٧١، ١)

- حيثما وأين وأنّى للمكان المبهم بمعنى إن مجازًا، فإذا قال: أنت طالق حيث أو أين أو أنّى شئت؛ لم يقع ما لم تشأ، وتتوقّف مشيئتها على المجلس (سو، حصل، ١٩١، ١١)

حَيْض

- الحيض في الشريعة: دم ينفضه رَحم المرأة السليمة عن الداء والصغر. واحترز بقوله: رحم المرأة عن الرعاف والدماء الخارجة الجراحات وعن دم الاستحاضة فإنه دم عرق لا رحم. وبقوله: السليمة عن الداء عن النفاس فإن النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تصرّفها من الثلث. وبالصغر عن دم تراه من هي دون بنت تسع السنين فإنه ليس بمعتبر في الشرع. والنفاس: الدم الخارج من قبل المرأة عقيب الولادة. وإنهما لا يدعمان أهلية لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء، لأنهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بقُدرة البدن. فكان ينبغي أن لا تسقط بهما الصلاة كما يسقط الصوم. لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرطت للصلاة على وفاق القياس كالطهارة عن سائِر الأحداث والأنجاس (بخ، بزد٤، ٥٠٦، ٢٥)

حِيَل

- تجويز الحِيَل يناقض سدّ الذرائع مناقضة ظاهرة، فإن الشارع يسدّ الطريق إلى المفاسد بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بحيلة، فأين من يمنع من الجائز خشية الوقوع في المحرّم إلى من يعمل الحيلة في التوصّل إليه؟ (جو، علم٣، ١٥٩، ١٩)

- عند الشافعية رهون كثيرة في عدّة مواضع، وقد سلّموا لنا أن الشرط المتقدّم على العقد ملغى، وسلّموا لنا أن القصود غير معبّرة في العقود، وسلّموا لنا جواز التحيل على إسقاط الشفعة، وقالوا: يجوز التحيّل على بيع المعدوم من الثمار فضلًا عما لم يبد صلاحه بأن يؤجره الأرض ويساقيه على الثمر من كل ألف جزء على جزء، وهذا نفس الحيلة على بيع الثمار قبل وجودها، فكيف تنكرون عليه التحيّل على بيعها قبل بدو صلاحها؟ وهل مسألة العِينَة إلا ملك باب الحيل؟ وهم يبطلون الشركة بالعروص ثم يقولون: الحيلة في جوازها أن يبيع كل منهما نصف عرضه لصاحبه، فيصيران شريكين حينئذٍ بالفعل، ويقولون: لا يصحّ تعليق الوكالة بالشرط، والحيلة على جوازها أن يوكله الآن ويعلّق تصرفه بالشرط (جو، علم٣، ١٩٩، ٢٠)

- المالكية فهم من أشدّ الناس إنكارًا علينا للحيل، وأصولهم تخالف أصولنا في ذلك؛ إذ

عندهم أن الشرط المتقدّم كالمقارن، والشرط العرفي كاللفظي والقصود في العقود معتبرة، والذرائع يجب سدّها، والتغرير القولي، وهذه الأصول تسدّ باب الحيل سدًا محكمًا (جو، علم٣، ٢٠٠، ٤)

- الحيل نوعان: ثم أرباب هذه الحيل نوعان: نوع يقصد به حصول مقصوده، ولا يظهر أنه حلال، كحيل اللصوص وعشاق الصور المحرّمة ونحوهما، ونوع يظهر صاحبه أن مقصوده خير وصلاح ويبطن خلافه (جو، علم٣، ٣٣٣، ١)

- الحيل جمع حيلة، وهي الحذق في تدبير الأمور، وهي تقليب الفكر حتى يهتدي إلى المقصود، وأصلها الواو، واحتال طلب الحيلة (نج، نظر، ٤٧٧، ٥)

- قاعدة الحيل فإنّ حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر. فمآل العمل فيها خرمُ قواعد الشريعة في الواقع؛ كالواهب ماله عند رأس الحول فرارًا من الزكاة، فإنّ أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعًا (شط، وفق٤، ٢٠١، ٢)

- مَن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنّه اعتبر المآل أيضًا، لكن على حكم الإنفراد؛ فإنّ الهبة على أي قصد كانت مبطلةٌ لإيجاب الزكاة، كإنفاق المال عند رأس الحول، وأداءِ الدين منه، وشراء العروض به وغيرها ممّا لا تجب فيه زكاة (شط، وفق٤، ٢٠٢، ١)

حيلة

- الحيلة: مشتقّة من التحوّل، وهي النوع والحالة كالجِلسة والقِعدة والرِّكبة فإنها بالكسر للحالة، وبالفتح للمرة، كما قيل: الفَعْلة للمرة، والفِعْلة للحالة والمَفْعل للموضع، والمِفْعل للآلة وهي من ذوات الواو، فإنها من التحوّل من حال يحول؛ وإنما انقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها، وهو قلب مقيس مطّرد في كلامهم، نحو ميزان وميقات وميعاد، فإنها مِفعَال من الوزن والوقت والوعد، فالحيلة هي نوع مخصوص من التصرّف والعمل الذي يتحوّل به فاعله من حال إلى حال، ثم غلب عليها بالعرف استعمالها في سلوك الطرق الخفيّة التي يتوصّل بها الرجل إلى حصول غرضه، بحيث لا يتفطّن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة، فهذا أخصّ من موضوعها في أصل اللغة، وسواء كان المقصود أمرًا جائزًا أو محرمًا (جو، علم٣، ٢٤٠، ١٥)

خ

خاص

- الخاصُّ . . . في قول الله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣): لأن التقوى إنما تكون على مَنْ عَقَلَهَا وكان من أهلها من البالغين من بني آدم، دون المخلوقين من الدوابّ سواهم، ودون المغلوبين على عقولهم منهم، والأطفالِ الذين لم يَبْلُغُوا وَعُقِلَ التَّقوى منهم (شف، رس، ٥٧، ٥)
- العامٌ من أمر الله الذي أراد به العامَّ، والعامّ الذي أراد به الخاصَّ (شف، رس، ١٠٥، ١٢)
- دلَّت السنةُ على أن الله إنما أرادَ ممن سَمَّى له المواريثَ، من الإخوة والأخواتِ، والولدِ والأقاربِ، والوالدَيْنِ والأزواج، وجميعِ من سَمَّى له فريضةً في كتابه -: خاصًّا ممن سَمَّى (شف، رس، ١٦٨، ٧)
- الخاص لفظ وُضِعَ لمعنى معلوم أو لمسمّى معلوم على الإنفراد، كقولنا في تخصيص الفرد زيد وفي تخصيص النوع رجل وفي تخصيص الجنس إنسان (شش، ششا، ١٣، ١٣)
- حُكم الخاص من الكتاب وجوبُ العمل به لا محالة. فإن قابَلَه خبرُ الواحد أو القياس فإن أمكنَ الجمعُ بينهما بدون تغيير في حكم الخاص يعمل بهما، وإلا يُعمل بالكتاب ويُترك ما يقابله (شش، ششا، ١٧، ٦)
- إن بناء العام على الخاص ينقل لفظ العموم عن حقيقته إلى المجاز ويجعل وقوع العلم بموجبه فيما عدا الخصوص من طريق الاجتهاد بعد أن كان موجبًا (للعلم بمقتضاه) وما اشتمل عليه لفظه، وفي وجوب حمل لفظ العموم على الحقيقة وامتناع صرفه إلى المجاز ما يوجب أن يكون ناسخًا للخصوص المتقدّم (جص، فص١، ٣٨٩، ١٣)
- إذا اختلف السلف في الخاص والعام فقضى (بعضهم) بالعام على الخاص وقضى بعضهم فيهما بالترتيب ولم يظهر من بعضهم النكير على بعض فيما صاروا إليه (جص، فص١، ٤١٤، ٢)
- إن مذهب أبي حنيفة في الخاص والعام أنه متى اتّفق الفقهاء على استعمال أحدهما واختلفوا في استعمال الآخر كان ما اتفق على استعمال حكمه منهما قاضيًا على ما اختلف فيه (جص، فص١، ٤١٦، ٥)
- القول في الخبرين إذا كان كل واحد منهما عامًّا من وجه وخاصًّا من (وجه آخر) قال أبو بكر: الأصل فيما كان هذا وصفه من الأخبار أن يعتبر السبب الذي ورد فيه كل واحد منهما فنخبر عن سببه ولا يعترض به على الآخر ما أمكن استعماله غير مخصّص لصاحبه فيما ورد فيه، إلا أن تقوم الدلالة فيهما (على غير ذلك) فيصار إليها (جص، فص١، ٤٢٣، ٣)
- وصف الكلام بأنّه "خاصّ"، وبأنّه "خصوص"، فمعناه أنّه وُضع لشيء واحد. نحو قولنا: "البصرة" و"بغداد" (بص، مع١، ٢٥١، ٤)
- "خاص" فإنه يستعمل فيما وضع لعين واحدة، وفي العموم المخصوص (بص، مع١، ٢٥١، ١٢)

- "البيان"، فإنّه يكون عامًّا ويكون خاصًّا. أمّا العامّ، فهو الدّلالة تقول: "بَيَّنَ لي فلان كذا وكذا بيانًا حسنًا وبيانًا واضحًا". فتوصَف دلالتُه وكشفه بأنّه بيان. ويقال: "دللتُ فلانًا على الطريق وبيّنته له". فلمّا اطّرد ذلك، كان حقيقة. وأمّا "الخاصّ"، فهو ما يتعارفه الفقهاء. وهو كلام أو فعل دالّ على المراد بخطاب، لا يستقلّ بنفسه في الدّلالة على المراد (بص، مع١، ٣١٧، ١٨)

- البيان، منه عامّ، وهو الدّلالة المطلقة؛ ومنه خاصّ، وهو الدّلالة الشّرعيّة على المراد بأدلّة الشّرع (بص، مع١، ٣٢٠، ١٢)

- من البيان (خاص)، فإنّا نقول فيه: إنّ الدّلالة الشّرعيّة فيه ضربان: مستنبطة وغير مستنبطة. أمّا المستنبطة كالقياس، فلا إجمال فيها، فيقالَ: إنّه يحتاج إلى بيان. وأمّا الدّلالة غير المستنبطة، فهي أقوال وأفعال. والأفعال كلّها لا تنبئ عن الوجوه التي وقعت عليها. إلّا أنّ منها ما يقترن به دلالة تدلّ على الوجه الذي وقعت عليه؛ فلا تحتاج مع ذلك إلى بيان آخر (بص، مع١، ٣٢٠، ١٨)

- جواز إسماع المكلَّف العام دون الخاص منع أبو الهذيل وأبو علي رحمهما الله من أن يُسمع الحكيم خطابَه العام المكلَّفَ من دون أن يسمعه ما يدلّ من جهة السمع على تخصيصه، وما لا يشغله عن سماع العام حتى يسمع الخاص معه. وأجازا أن يُسمعه العامَّ المخصوص بأدلّة العقل، وإن لم يَعلم السامع أن في أداة العقل ما يدلّ على تخصيصه. وأجاز أبو إسحق النظّام وأبو هاشم رحمهما الله أن يُسمعه العام من دون أن يعرّف الخاص، سواء كان ما يدلّ على تخصيصه دليلًا عقليًا أو سمعيًا. وهو ظاهر مذهب الفقهاء. والدليل على ذلك أن العموم المخصوص يمكّن المكلّفَ اعتقادَ تخصيصه إذا سمع بالدليل المخصِّص، كما يمكّنه ذلك إذا لم يسمع به. فجاز إسماعه العام، وإن تكلّف اعتقاد تخصيصه في الحالين. لأنه فيهما متمكّن ممّا كُلّف (بص، مع١، ٣٦٠، ٢)

- الخاصُّ أقوى من العام؛ لأن الخاص يتناول الحكم بخصوصه على وجهٍ لا احتمال فيه، والعام يتناوله على وجه محتمل، فكان الخاصُّ أولى (بج، حكف١، ١٦١، ٥)

- إذا ورد اللفظ العام على سبب خاص، واللفظ مستقل بنفسه. حُمل على عمومه، ولم يقتصر على سببه. وقال مالك: يُقتصر على السبب، وهو قول المزني، وأبي ثور، وأبي بكر القفال، والدقاق. لنا: هو أن الدليل قول صاحب الشريعة. فاعتبر عمومه، كما لو تجرّد عن السبب (شي، تبص، ١٤٤، ٢)

- إذا تعارض لفظان، خاص وعام، بُني العام على الخاص. وقال بعض المتكلمين: لا يُقضى على العام بالخاص، بل يتعارض الخاص وما قابله من العام، وهو اختيار أبي بكر الأشعري، وأبي بكر الدقاق. لنا: هو أنه دليل عام قابَلَه دليل خاص. وليس في تخصيصه إبطال له. فوجب تخصيصه به كخبر الواحد إذا ورد مخالفًا لدليل العقل، فإنه يخصّ بدليل العقل. ولأن الخاص أقوى من العام. لأن الخاص يتناول الحكم بخصوصه على وجه لا احتمال فيه، والعام يتناول الحكم على وجه محتمل، لأنه يجوز أن يكون المراد به غير ما تناوله الخاص بخصوصه، فوجب أن يقدم الخاص عليه (شي، تبص، ١٥١، ٢)

- إذا تعارض عام وخاص بني العام على الخاص وإن كان الخاص متقدمًا على العام. وقال بعض المعتزلة، وبعض أصحاب أبي حنيفة: متى تقدّم الخاص نَسَخه العام، ولم يُبِنَ أحدهما على الآخر، وإن تقدّم تاريخهما بني العام على الخاص في قول بعضهم. وقال عيسى بن أبان، والكرخي، والبصري: إذا عدم تاريخهما، رجع بالأخذ بأحدهما إلى دليل، كالعمومين إذا تعارضا بأحدهما. لنا: بأنه تعارض دليلان عام وخاص، فبني العام على الخاص، كما لو لم يتقدّم الخاص، ولأنه يمكن الجمع بين الدليلين، فلم يجز إسقاط أحدهما بالآخر، كما لو لم يتقدّم الخاص. ولأنه إذا لم يتقدّم الخاص. قضي به على العام، لأنه يتناول الحكم بصريحه من غير احتمال. والعموم يتناوله مع الاحتمال، وهذا المعنى موجود فيه وإن تقدّم الخاص، فوجب أن يقضى به (شي، تبص، ١٥٣، ٢)

- يجب بناء العام على الخاص، وإن كان العام متّفقًا على استعماله، والخاص مختلفًا فيه. وقال أصحاب أبي حنيفة: العام المتفق على استعماله، يقدّم على الخاص المختلف فيه. لنا: هو أنه تعارض دليلان عام وخاص. فبني العام على الخاص، دليله: إذا اتفق على استعمالهما. ولأن فيما ذكرناه جمعًا بين دليلين، فكان أولَى من إسقاط أحدهما، كما لو كانا متّفقًا عليهما. ولأن الخاص يتناول الحكم بصريحه على وجه لا احتمال فيه، والعام يتناوله بعمومه، لا يجوز أن يكون المراد به غير ما تناوله الخاص، فوجب أن يقضي بما لا يحتمل على المحتمل (شي، تبص، ١٥٧، ٢)

- الخاص كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد، وكل اسم لمسمّى معلوم على الانفراد، ومنه يقال: اختص فلان بملك كذا: أي انفرد به ولا شركة للغير معه (سر، صوس١، ١٢٤، ٢٣)

- العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعًا بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما تناوله، يستوي في ذلك الأمر والنهي والخبر إلا فيما لا يمكن اعتبار العموم فيه لانعدام محله، فحينئذٍ يجب التوقّف إلى أن يتبيّن ما هو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة المجمل (سر، صوس١، ١٣٢، ١٧)

- اللفظ إما خاص في ذاته مطلقًا كقولك زيد وهذا الرجل وإما عام مطلقًا كالمذكور والمعلوم إذ لا يخرج منه موجود ولا معدوم وإما عام بالإضافة كلفظ المؤمنين، فإنه عام بالإضافة إلى آحاد المؤمنين خاص بالإضافة إلى جملتهم، إذ يتناولهم دون المشركين، فكأنه يُسمّى عامًّا من حيث شموله لما شمله خاصًا من حيث اقتصاره على ما شمله وقصوره عمّا لم يشمله (غز، مس٢، ٣٢، ٦)

- حد الخاص في غرضنا: القول الذي يندرج تحته معنى لا يتوهم اندراج غيره معه تحت مطلق ذلك اللفظ (غز، من، ١٦٢، ١٠)

- الخاص فعلى ضربين: خاص ليس هناك شيء أخصّ منه، وهو مثل تسمية الأعيان كقولك: يد، رجل، عين، وما أشبه هذا. ومنه ما هو خاص إلا أن هناك ما هو أخصّ منه، وهو مثل قولك حيوان: فإن هذا اسم خاص لما فيه روح، لكن هناك ما هو أخصّ منه وهو آدمي أو فرس (كلو، تم١، ٧١، ٢٠)

- خاص وخصوص: عبارة عمّا وُضِعَ لشيء واحد. مثل قولنا: الكوفة ومكة (كلو، تم٢،

٧١، ٢)

- العام يصير خاصًا، في نفسه بأغراض المتكلِّم لأنه يستعمله في بعض ما تناوله ويقصد ذلك به، ويصير خاصًا عندنا بالأدلة المخصّصة (كلو، تم٢، ٧١، ٩)

- الخاص ينقسم إلى خاص لا أخص منه يُسمّى: خاصًا مطلقًا، كزيد وعمرو وهذا الرجل، وما بينهما عام وخاص بالنسبة (قد، روض، ١٩٤، ٢١)

- الخاصُّ قد يُطلَقُ باعتبارَين: الأوَّل، وهو اللفظُ الواحدُ الذي لا يصلحُ مدلولهُ لاشتراكِ كثيرين فيهِ، كأسماءِ الأعلام من زيد وعمرو ونحوهِ؛ الثاني ما خصوصيتُهُ بالنسبةِ إلى ما هو أعمّ منهُ وَحدَهُ أنَّهُ اللفظُ الذي يُقالُ على مدلولهِ، وعلى غير مدلولهِ، لفظٌ آخر من جهةٍ واحدةٍ، كلفظِ الإنسان، فإنَّهُ خاصٌّ، ويُقالُ على مدلولهِ وعلى غيرهِ، كالفرسِ والحمار، لفظُ الحيوان من جهةٍ واحدةٍ (أمد، حكم٢، ٢٨٩، ٥)

- الخاص أقوى دلالة إذ العام يجوز إطلاقه بدون إرادة ذلك الخاص (في تعارض الخبرين) (رم، تحصن١، ٣٩٧، ٨)

- الخاص والعام إذا اجتمعا فإما أن يعمل بهما، أو لا يعمل بهما، أو يقدّم العام على الخاص، أو الخاص على العام، والأقسام الثلاثة الأول باطلة فتعيّن الرابع (قر، نقح، ٢٠٦، ١٦)

- الخاص: فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الإنفراد واحترز بالمعلوم عن المشترك فإنه وضع بإزاء معنى من المعاني المختلفة على سبيل الإبهام (نس، كشف١، ٢٦، ٨)

- (الخاص) إما أن يكون خصوص الجنس كإنسان، أو خصوص النوع كرجل، أو خصوص العين كزيد (نس، كشف١، ٢٧، ١١)

- الأمر وهو من الخاصّ، فإن صيغة الأمر لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو: طلب الفعل (نس، كشف١، ٤٤، ٤)

- إذا تعارض العامُّ والخاصُّ المخالفُ له قُدِّم الخاصُّ، وخُصِّصَ به العام، سواء علم أسْبَقُها أو جهل التاريخ عند أصحابنا، وهو ظاهر كلامه في مواضع، وهذا مذهب الشافعي وأصحابه والمالكية إذا جهل التاريخ، وإن كان الخاص الآخِرَ فقال ابن نصر: يبنى على مسألة تأخير البيان، وقالت الحنفية فيما ذكره أبو عبدالله الجرجاني: إن عُلم التاريخ فالثاني ناسخ، فإن كان هو العام فقد نَسَخَ الخاصَّ، وإن كان الخاصَّ فقد نَسَخَ بعضَ العام وهذا هو قول المعتزلة أيضًا فيما حكاه القاضي في الكفاية، وهو رواية عن أحمد (تي، سود، ١٣٤، ٣)

- الخاص: فكُلّ لفظ وُضِعَ لمَعْنى واحد على الإفراد وانْقِطاع قوله: (أما الخاص إلى آخره) فقوله: كل لفظ عام يتناول جميع المُشاركة، وكل اسم وضع لمُسمًّى مَعْلوم على الإنفراد (بخ، بزد١، ٨٨، ٢)

- الخاصّ يقابل العام، وهو ما دلّ على شيء بعينه. ولهما طرفان وواسطة. فعامّ مطلق، وهو ما لا أعم منه كالمعلوم. وخاصّ مطلق، وهو ما لا أخصّ منه كزيد. وما بينهما فعامّ بالنسبة إلى ما تحته خاصّ بالنسبة إلى ما فوقه كالموجود (حن، قعد، ٢٣، ٩)

- اللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة، والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة، فإذا دعي إلى غداء فقال: والله لا

أتغدى، أو قيل له "نم" فقال: والله لا أنام، أو "اشرب هذا الماء" فقال: والله لا أشرب، فهذه كلها الفاظ عامة نُقلت إلى معنى الخصوص بإرادة المتكلم التي يقطع السامع عند سماعها بأنه لم يرد النفي العام إلى آخر العمر (جو، علم١، ٢١٨، ٢٢)

- الخاص إذا عارض العام، قال الشافعي: يؤخذ بالخاص، متقدّمًا كان أو متأخّرًا. وقال أبو حنيفة: يكون المتأخّر ناسخًا للمتقدّم. لنا: أنّ إعمال الدليلين ولو من وجه أولى (اس، مهد، ٤٠٩، ٦)

- إذا كان السبب عامًّا واللفظ خاصًّا، فالعبرة أيضًا باللفظ (اس، مهد، ٤١٢، ١٢)

- الخاص إذا عارض العام أي دلّ على خلاف ما دلّ عليه فيؤخذ بالخاص سواء علم تأخيره عن العام أو تقديمه أو لم يعلم شيء منها، ونقله الإمام عن الشافعي واختاره هو وأتباعه وابن الحاجب، وذهب أبو حنيفة وإمام الحرمين إلى الأخذ بالمتأخّر سواء كان هو الخاص أو العام لقول ابن عباس (كنا نأخذ بالأحْدث فالأحْدَثِ) فعلى هذا إن تأخّر العام نسخ الخاص وإن تأخّر الخاص نسخ من العام بقدر ما دلّ عليه، فإن جهل التاريخ وجب التوقّف إلّا أن يترجّح أحدهما عن الآخر بمرجّح ما كتضمّنه حكمًا شرعيًّا، أو اشتهار روايته (اس، مهس٢، ١٦٢، ٨)

- (ألفاظ العربية الخاصة) تخاطب بالعامّ يراد به ظاهرُه، وبالعامّ يراد به العامُّ في وجه والخاصُّ في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر. وكلُّ ذلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلّم بالكلام ينبئ أوّله عن آخره، أو آخرُه عن أوّله؛ وتتكلّم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة؛ وتسمّي الشيء الواحد بأسماءٍ كثيرة، والأشياء الكثيرة بإسمٍ واحد (شط، وفق٢، ٦٥، ١٩)

- الحرج بالنسبة إلى النوع أو الصنف عام في ذلك الكلّي لا خاص؛ لأنّ حقيقة الخاصّ ما كان الحرج فيه خاصًّا ببعض الأشخاص المتعيّنين، أو ببعض الأزمان المعيّنة، أو الأمكنة المعيّنة (شط، وفق٢، ١٦٠، ١٦)

- العام مع الخاص؛ إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلمّا جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام من الإعتبار، فأشبه الناسخ والمنسوخ، إلّا أنّ اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة، وإنّما أهمل منه ما دلّ عليه الخاص، وبقي السائر على الحكم الأول (شط، وفق٣، ١٠٨، ١٣)

- الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائدًا على ذلك المعنى العام، أو معاني كثيرة، وهذا واضح في المعقول؛ لأنّ ما به الإشتراك غير ما به الإمتياز، وإذ ذاك لا يتعيّن تعلّق الحكم الشرعي في ذلك الخاص بمجرّد الأمر العام دون التعلّق بالخاص على الإنفراد، أو بهما معًا، فلا يتعيّن متعلّق الحكم، وإذا لم يتعيّن لم يصحّ نظم المعنى الكلّي من تلك الجزئيات، إلّا عند فرض العلم بأنّ الحكم لم يتعلّق إلّا بالمعنى المشترك العام دون غيره، وذلك لا يكون إلّا بدليل (شط، وفق٣، ٣٠١، ٨)

- العام والخاص... إنّما يقال لمفهومين يصدق أحدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس أو يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فقط (تف، نهي٢، ١٠١، ٣٣)

- التكليف كما يقع لأجل الخاص يقع لأجل

العام (تف، نهي٢، ١٠٤، ٣٢)

- الخاص إذا وافق العام في الحكم لا يخصّصه (تف، نهي٢، ١٥٥، ٣٨)

- الخاص بيانًا للعام فكذلك يفيد المقيّد بيانًا للمطلق (تف، نهي٢، ١٥٧، ١٣)

- الحكمان اللذان ليسا بمتلازمين ولا متنافيين هما العام والخاص من وجه، وأمّا العام والخاص مطلقًا فمتلازمان لكن من طرف واحد إذ المعنى بالتلازم ههنا اللزوم أعمّ من أن يكون طردًا وعكسًا بمعنى أن يكون كل منهما ملزومًا ولازمًا أو طردًا فقط بمعنى أن يكون أحدهما ملزومًا والآخر لزمًا من غير عكس ولا يتصوّر مجرّد العكس. وأمّا التنافي فبالضرورة يكون من الطرفين بأن يكون وجود كل منافيًا لوجود الآخر وعدمه لعدمه وهو الإنفصال الحقيقي، وقد يكون طردًا فقط بأن يكون وجود كل منافيًا لوجود الآخر ولا يكون عدمه منافيًا لعدمه وهو منع الجمع. وقد يكون عكسًا فقط بأن يكون عدم كل منافيًا لعدم الآخر ولا يكون وجوده منافيًا لوجوده وهو منع الخلو (تف، نهي٢، ٢٨١، ٣٢)

- التصريف في الكلام نوعان تصرّف في اللفظ وتصرّف في المعنى والأول مقدّم ثم الاستعمال مرتّب على ذلك حتى كأنّه لوحظ أولًا المعنى ظهورًا أو خفاء ثم استعمال اللفظ فيه. فاللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسيم الأول عند القوم إلى الخاص والعام والمشترك والمؤول، لأنّه إن دلّ على معنى واحد فإمّا على الإنفراد وهو الخاص أو على الإشتراك بين الأفراد وهو العام، وإن دلّ على معانٍ متعدّدة فإن ترجّح البعض على الباقي فهو المؤول وإلّا فهو المشترك، والمصنّف أسقط المؤول عن درجة الإعتبار وأدرج الجمع المنكر. وبالتقسيم الثاني إلى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية، لأنّه إن استعمل في موضوعه فحقيقة وإلّا فمجاز وكل منهما إن ظهر مراده فصريح وإن استتر فكناية. وبالتقسيم الثالث إلى الظاهر والنص والمفسّر والمحكم وإلى مقابلاتها لأنّه إن ظهر معناه فإمّا أن يحتمل التأويل أو لا، فإن احتمل فإن كان ظهور معناه لمجرّد صيغته فهو الظاهر وإلّا فهو النص وإن لم يحتمل فإن قبل النسخ فهو المفسّر وإن لم يقبل فهو المحكم وإن خفي معناه فإمّا أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي أو لنفسها، فإن أمكن إدراكه بالتأمّل فهو المشكل وإلّا فإن كان البيان مرجوًّا فيه فهو المجمل وإلّا فهو المتشابه. وبالتقسيم الرابع إلى الدّال بطريق العبارة وبطريق الإشارة وبطريق الدلالة وبطريق الإقتضاء، لأنّه إن دلّ على المعنى بالنظم فإن كان مسوقًا له فعبارة وإلّا فإشارة وإن لم يدلّ عليه بالنظم، فإن دلّ عليه فالمفهوم لغة فهو الدلالة وإلّا فهو الإقتضاء والعمدة في ذلك هو الإستقراء (تف، وضح١، ٣١، ١٠)

- الخاص مقول بالإشتراك على معنيين أحدهما الخاص مطلقًا والآخر خاص الخاص أعني الإسم الموضوع للمسمّى المعلوم أي المعيّن المشخّص (تف، وضح١، ٣٥، ٦)

- العام ظنّي الدلالة، والخاص مقطوع الدلالة، لا يريدون به أنّ دلالة اللفظ فيه قطعية، بل إنّ العام يحتمل التخصيص، والخاص لا يحتمله (زر، بحر٣، ٢٩، ٧)

- الخاص: اللفظ الدالّ على مسمّى واحد وما دلّ على كثرة مخصوصة، ولهذا قدّمه بعض الحنفية على البحث في العام تقديمًا للمفرد

على المركّب (زر، بحر٣، ٢٤٠، ٣)

- فرّق العسكري بين الخاص والخُصوص، فقال: الخاص يكون فيما يراد به بعض ما ينطوي عليه لفظه بالوضع، والخصوص ما اختصّ بالوضع لا بإرادة. وقيل: الخاص ما يتناول أمرًا واحدًا بنفس الوضع، والخصوص أن يتناول شيئًا دون غيره، وكان يصحّ أن يتناوله ذلك الغير (زر، بحر٣، ٢٤٠، ١٢)

- بنَاء العَامّ عَلى الخَاصّ والمراد بالبناء: تخصيصه وتفسيره له، إذا وجد نصّان: أحدهما عام، والآخر خاص، وهما متنافيان في النفي والإثبات، فإما أن يكونا من الكتاب، أو أحدهما منه، والآخر من السنّة، إمّا متواترًا أو غيره، وإما أن يكونا من السنّة؛ إما متواترين أو غير متواترين، أو أحدهما متواتر والآخر غير متواتر. والحكم في الكل واحد، إلّا فيما يتعلّق بالنسخ عندما يكون المتأخّر ظنّيًا، والمقدّم قطعيًا، عند من منعه. وحيث أمكن استعمالهما صرنا إليه، ونقل سليم الرازي عن داود أنّه يستعمل النصان من الكتاب، ويسقط الخبران، وعنه في الآية والخبر روايتان: هل يستعملان أو يتساقطان (زر، بحر٣، ٤٠٧، ١)

- يتأخّر الخاص عن وقت العمل بالعام، فهنا يكون الخاص ناسخًا لذلك القدر الذي تناوله العام وفاقًا، ولا يكون تخصيصًا، لأنّ تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز قطعًا، فيعمل بالعام في بقية الأفراد في المستقبل (زر، بحر٣، ٤٠٨، ٧)

- يتأخّر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به، فهذه مبنيّة على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، فمن جَوَّزَه جعل الخاص بيانًا للعام، وقضى به عليه، ومن منعه، حكم بنسخ العام في القدر الذي عارضه الآخر (زر، بحر٣، ٤٠٨، ١١)

- يتأخّر العام عن وقت العمل بالخاص، فهنا يُبنى العام على الخاص عندنا، لأنّ ما تناوله الخاص متيقّن، وما تناوله العام ظاهر مظنون، والمتيقّن أولى. قال إلْكِيا: وهذا أحسن ما علّل به (زر، بحر٣، ٤٠٩، ٣)

- يتأخّر العام عن وقت الخطاب بالخاص، لكنه قبل وقت العمل به، فحكمه حكم الذي قبله في البناء والنسخ، إلّا على رأي من لم يجوّز منهم نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به كالقاضي عبد الجبار، فإنّه لا يمكنه الحمل على النسخ، فتعيّن عليه البناء أو التعارض فيما تنافيا فيه، وجعل إلْكِيا الطبري الخلاف في هذه الحالة مبنيًا على تأخير البيان. قال: فمن لم يجوّز تأخيره عن مورد اللفظ، جعله نسخًا للخاص (زر، بحر٣، ٤١٠، ٦)

- العام المتأخّر لا يخصّص بالخاص المتقدّم عند التعارض بل يحمل على النسخ، ينبغي أن لا يحمل المطلق على المقيّد، ويلزمه أن يقول هنا: إنّ المطلق المتأخّر ناسخ للمقيّد المتقدّم، لأنّ المطلق بمثابة العام، والمقيّد بمثابة الخاص، وعلى هذا يلزم الوقف عند جهل التاريخ (زر، بحر٣، ٤١٩، ٦)

- المذهب أن يقضى بالخاص على العام مطلقًا. وقيل: يتعارضان، وهو قول القاضي، وقالت الحنفية: إن كان الخاص مختلفًا فيه والعام مجمَعًا عليه لم يقضِ به على العام. وإن كان متّفقًا عليه قضي به على العام (زر، بحر٦، ١٤٣، ١٠)

- إن عُلِمَ تقدّم الخاص فعندنا يبنى العام على الخاص، وعند الحنفية: ينسخه، وإن عُلِمَ

مقارنتهما فيكون الخاص مخصّصًا للعام. وإن جهل يبنى العام على الخاص عندنا، وعندهم يتوقّف فيه (زر، بحر٦، ١٤٣، ١٨)

- إن كان الخاص سابقًا والعام متأخّرًا نسخ الخاص به وإن كان العام سابقًا والخاص متأخّرًا نسخ العام بقدر الخاص ويبقى الباقي، وإن وردا معًا وكان بينهما زمان لا يصحّ فيه النسخ يبنى العام على الخاص فيكون المراد من العام ما وراء المخصوص (أم، قرر٣، ٦، ٩)

- العامّ يترجّح على الخاص في الاحتياط أي فيما إذا كان الاحتياط في العمل بالعام كما لو كان العام محرّمًا والخاص مبيحًا، لأنّ العمل بالعام حينئذٍ أقرب إلى تحصيل المصلحة ودرء المفسدة (أم، قرر٣، ٢١، ٢)

- عطف العام على الخاص وعكسه المشهور لا يخصّص العام وقال الحنفي يخصّصه أي يقصّره على الخاص لوجوب اشتراك المتعاطفين في الحكم وصفته (نص، لب، ٧٩، ٢٩)

- إن لم يتأخّر الخاص عن وقت (العمل) بالعام المعارض له بأن تأخّر الخاص عن ورود العام قبل دخول وقت العمل أو تأخّر العام عن الخاص مطلقًا أو تقارنا بأن عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما (خصّص) الخاص (العام)، وقيل إن تقارنا تعارضا في قدر الخاص فيحتاج العمل بالخاص إلى مرجّح له قلنا الخاص أقوى من العام في الدلالة (نص، لب، ٨١، ٢١)

- الخاص (المتأخّر ناسخ) للعامّ المتقدّم في القدر الذي وقع فيه التعارض بينهما، لأنّ التخصيص والنسخ ههنا فرع اعتبار مفهوم المخالفة (با، يسرا، ١١٩، ١٨)

- الخاص المتأخّر مخصّص، وأما النسخ على من يقول ناسخ (با، يسرا، ١١٩، ٢٣)

- الخاص هو اللفظ الدالّ على مسمّى واحد ويعترض عليه بأن تقييده بالوحدة غير صحيح فإن تخصيص العام قد يكون بإخراج أفراد كثيرة من أفراد العام وقد يكون بإخراج نوع من أنواعه أو صنف من أصنافه إلا أن يراد بالمسمّى الواحد ما هو أعمّ من أن يكون فردًا أو نوعًا أو صنفًا لكنه يشكّل عليه إحراج أفراد متعدّدة نحو أكرم القوم إلا زيدًا وعمرًا وبكرًا. ثم يرد على هذا الحدّ أيضًا أنه يصدق على كل دالّ على مسمّى واحد سواء كان مخرجًا أو لا. وقيل في حدّه هو ما دلّ على كثرة مخصوصة ويعترض عليه بأن التخصيص قد يكون بفرد من الأفراد نحو أكرم القوم إلا زيدًا وليس زيد وحده بكثرة. وأيضًا يعترض عليه بأنه يصدق على كل لفظ يدلّ على كثرة سواء كان مخرجًا من عموم أم لا إلا أن يراد بهذين الحدّين تحديد الخاص من حيث هو خاص (شو، فح، ١٣٢، ٣١)

- الخاص إنه ما وضع لواحد أو متعدّد محصور ليشمل أسماء أعداد، ولذا قال في التحرير اللفظ إن كان مسمّاه متّحدًا ولو بالنوع أو متعدّدًا مدلولًا على خصوص كمية به فالخاص، فدخل المطلق والعدد والأمر والنهي. والمراد بالمحصور أن يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معيّن وبغير المحصور وعدمه (عا، نسم، ١٢، ٣)

- الخاص أقوى قدّموه على العام عند التعارض ولم يجوّزوا نسخه بالعام لرجحان الخاص عليه، والقائلون بتساويهما لم يقدّموا أحدهما على الآخر إذا تعارضا إلا بمرجّح وجوّزوا نسخ أحدهما بالآخر (عا، نسم، ٥٠، ٨)

- الخاص هو اللفظ الدالّ على مسمّى واحد أعمّ من أن يكون فردًا أو نوعًا وصنفًا وقيل ما دلّ على كثرة مخصوصة ولا يخلو ذلك عن إيراد عليهما، والخصوص هو كون اللفظ متناولًا لبعض ما يصلح له لا لجميعه ويعترض عليه بالعام الذي أريد به الخصوص وقيل هو كون اللفظ متناولًا للواحد المعيّن الذي لا يصلح إلا له ويعترض على تقييده بالوحدة، والفرق بين الخاص والخصوص بأن الخاص هو ما يراد به بعض ما ينطوي عليه لفظه بالوضع والخصوص ما اختصّ بالوضع لا بالإرادة (صد، أمل، ١١٢، ١٠)

- في بناء العام على الخاص . . . فإذا كان العام الوارد من كتاب أو سنّة قد ورد معه خاص يقتضي إخراج بعض أفراد العام من الحكم الذي حكم به عليهما، فإما أن يعلم تاريخ كل واحد منهما أو لا يعلم فإن علم فإن كان المتأخّر الخاص فإما أن يتأخّر عن وقت العمل بالعام أو عن وقت الخطاب فإن تأخّر عن وقت العمل فههنا يكون الخاص ناسخًا لذلك القدر الذي تناوله من أفراد العام وفاقًا ولا يكون تخصيصًا، لأن تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز قطعًا وإن تأخّر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به ففي ذلك خلاف مبني على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، فمن جوّزه جعل الخاص بيانًا للعام وقضى به عليه، ومن منعه حكم بنسخ العام في القدر الذي عارضه فيه الخاص (صد، أمل، ١٢٨، ١٩)

- الخاص. وهو لغة: مأخوذ من اختصّ. واصطلاحًا: لفظ وضع لمعنى واحد معلوم على الانفراد. وأقسامه ثلاثة: خاص العين إن كان معناه شخصيًّا، أي جزئيًّا منطقيًّا نحو زيد، وخاص النوع إن صدق على كثيرين متّفقين بالأحكام، وهو صنف منطقي، وخاص الجنس إن صدق على كثير مختلفين بالأحكام نحو الإنسان، لاختلاف الأحكام بين الرجال والنساء، وهو نوع منطقي (سو، حصل، ٦٢، ١٢)

- حكم الخاص: وحكمه: أنه بيّن بنفسه، يتناول المخصوص قطعًا، ولا يحتمل بيان التفسير، لئلا يلزم تحصيل الحاصل. ولأن شرط بيان التفسير كون النص مجملًا أو مشكّلًا لا بيّنًا (سو، حصل، ٦٣، ٥)

- من الخاص الأمر والنهي والمطلق والعدد (سو، حصل، ٦٦، ٢)

- يعارض الخاص، كما إذا أوصى رجل بخاتم لفلان، ثم بفصّه لآخر بعد مهلة، تكون الحلقة للأول، والفصّ بينهما، لأن العام مثل الخاص في إيجاب الحكم (سو، حصل، ٨٨، ١)

- الخاص لفظ وضع لمعنى يتحقّق في فرد واحد أو في أفراد محصورين، كلفظ محمد، أو الطالب أو الطلاب العشرة، أو مائة أو ألف (خل، خلص، ١٧٨، ٤)

- اللفظ الخاص: هو لفظ وضع للدلالة على فرد واحد بالشخص مثل محمد، أو واحد بالنوع مثل رجل، أو على أفراد متعدّدة محصورة مثل ثلاثة وعشرة ومائة وقوم ورهط وجمع وفريق، وغير ذلك من الألفاظ التي تدلّ على عدد من الأفراد ولا تدلّ على استغراق جميع الأفراد. وقد يرد اللفظ الخاص مطلقًا من أي قيد، وقد يرد مقيّدًا بقيد، وقد يكون على صيغة طلب الفعل، مثل "اتق الله". وقد يكون على صيغة النهي عن الفعل مثل: "ولا تجسسوا" فيندرج في الخاص المطلق، والمقيّد والأمر والنهي

(خل، خلص، ١٩١، ١٦)

- أما الخاص فهو اللفظ الذي وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد، أي اللفظ الذي يدلّ على معنى واحد، سواء كان ذلك المعنى جنسًا كحيوان، أم كان نوعًا كإنسان وكرجل أم كان شخصًا كزيد وإبراهيم فما دام المسمّى المراد واحدًا فهو الخاص، وهو قطعي في دلالته باتّفاق العلماء، ومعنى القطعية نفي الاحتمال الناشئ عن دليل (زه، زهص، ١٥٨، ١)

- إذا تعارض الخاص مع العام، فالحنفية يقولون إن اقترنا في الزمان خصّص الخاص العام، لأن شروط التخصّص قد وجدت عندهم، وإذا لم يقترنا في الزمان فإن العام إن كان متأخّرًا نسخ الخاص، وإن كان الخاص هو المتأخّر نسخ العام في بعض أفراده، التي تقابل الخاص، وذلك مبني على أن التخصيص عندهم لا بدّ أن يقترن الخاص بالعام زمانًا، وعلى أن العام والخاص كلاهما قطعي، وأن كليهما بين لا يحتاج إلى بيان يستمدّه من الآخر. أما جمهور الفقهاء فيقولون إنه لا يتصوّر تعارض بين العام والخاص، لأن الخاص والعام إذا تواردا على موضوع واحد فإن الخاص يكون مبيّنًا للعام، ذلك أن العام من قبيل الظاهر، محتمل دائمًا للبيان مع العمل به على مقتضى عمومه حتى يعلم الدليل الخاص في موضوعه فإنه يبيّنه (زه، زهص، ١٦٦، ٢١)

- الخاص هو الذي وضع وضعًا واحدًا للدلالة على أفراد متعدّدة محصورة كعشرة وثلاثة وماية وألف أو وضع وضعًا واحدًا للدلالة على فرد كمحمد ورجل وإنسان (برد، برص، ٤١١، ٥)

- إذا ورد الخاص في نص شرعي بصيغة الأمر المطلق عن القرائن دلّ على وجوب المأمور به وطلبه على وجه الحتم والإلزام عند الجمهور، فإذا اصطحب بقرينه حمل الأمر على ما تدلّ عليه هذه القرينة فإن دلّت القرينة على الإباحة كان الأمر مفيدًا للإباحة . . . وإن دلّت القرينة على التأديب أفاد الأمر التأديب . . . وإن دلّت القرينة على الندب أفاد الأمر الندب (برد، برص، ٤١٧، ٢)

- إذا ورد الخاص في النص الشرعي بصيغة النهي المجرّد عن القرائن أفاد التحريم عند الجمهور (برد، برص، ٤٢٠، ١٦)

- الخاص يدلّ على معناه قطعًا. - وأما العام، فقد اختلف في دلالته على معناه بين القطعية والظنّية (دري، نهج، ٥٥٣، ٥)

- الخاص لغة: مشتقّ من الخصوص، وهو الانفراد، وقطع الاشتراك. - فالخصوص يوجب الانفراد الذي ينافي العموم والاشتراك. الخاص أصوليًّا: - الخاص في اصطلاح الأصوليين هو: "اللفظ الموضوع للدلالة على معنى واحد على سبيل الإنفراد". - والمراد بالواحد أعمّ من أن يكون: ١- واحدًا بالشخص، مثل: علي - أحمد - إبراهيم، وسائر أسماء الأعلام. ٢- أو واحدًا بالنوع، مثل: رجل - امرأة - منزل - سيارة - شاة - قلم - جندي. ٣- أو واحدًا بالجنس، مثل: إنسان - حيوان. - وسواء أوضع للأعيان كما مثّلنا. - أم وضع للمعاني، مثل: الذكاء، الغباء، العلم، الجهل، الكفالة، الحوالة، العقد، التعسف (دري، نهج، ٦٥٨، ٢)

- يقصد بحكم الخاص، مدى قوة دلالته على معناه، أو أثره الثابت به. - فالخاص في ذاته - سواء في نصوص الشريعة أم القانون - يدلّ

على معناه قطعًا بالإجماع. وهو بيِّنٌ في نفسه، لا يفتقر إلى بيان، إذ لا إجمال فيه، ولا إشكال، ولا قام بجانبه قرينة قوية من كثرة التأويلات أورثته شبهة في دلالته على معناه.
. . . – فدلالة الخاص على معناه قطعية إجماعًا، ولا يصرف عن معناه الحقيقي الذي وضع له إلا بدليل (دري، نهج، ٦٦٠، ٤)

– المقيّد – بما اقترن به من قيد قلّل من شيوعه بحيث جعله خاصًّا ببعض ما يصدق عليه المطلق – يشبه الخاص (دري، نهج، ٦٩٢، ١٠)

– "الألفاظ" ليست بجميع "وجوهها" من خصوص وعموم مثلًا هي درجة واحدة من القوة في الدلالة على المقصود؛ فما كان التعبير عنه بلفظ خاص به مثلًا أي لا يشتمل غيره؛ كان المراد منه أوضح وأقوى في الدلالة على المقصود ممّا إذا عبّر عنه بلفظ غير خاص به؛ فمناداتك مثلًا لشخص من الناس باسمه الخاص معيّنة كزيد عمرو، هي أقوى في الدلالة على المقصود مما إذا ناديته بلفظ غير خاص بعينه كقولك: يا رجل مثلًا (دوا، دخل، ١١٩، ١٢)

– الخاص مأخوذ من قولهم: اختصّ فلان بكذا، أي انفرد به، وفلان خاص فلان، أي انفرد به. وهكذا فإن الخاص لغة هو عبارة عمّا يوجب الانفراد ويقطع الشركة. والمراد بالخاص في اصطلاح علم أصول الفقه: كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد، فإذا أريد خصوص الجنس قيل إنسان، لأنه خاص من بين سائر الأجناس، وإذا أريد خصوص النوع قيل رجل، وإذا أريد خصوص العين قيل زيد وعمرو (دوا، دخل، ١٢٨، ٧)

– الخاص، باعتباره قطعي الدلالة بيّن بنفسه لا يحتمل البيان والتغيير فيه؟ – أم أنه، رغم قطعيته في الدلالة على المراد منه، يحتمل البيان والتغيير فيه؟ لقد أخذ الأحناف بالمذهب الأول، وقالوا: إن الخاص ما دام قد وضع لمعنى واحد على الانفراد، فهو إذن بيّن وظاهر بموجب الوضع اللغوي، ولو أنه رغم بيانه وظهوره احتمل التصرّف والتغيير فيه ببيان آخر لكان في ذلك: إثبات الثابت أو نفي المنفي، وكلاهما فاسد. وكان لهذا المذهب عند أصحابه نتيجتان: الأولى – إنهم قرّروا في ذلك أن الخاص لا يحتاج إلى بيان في موضوعه، فلم يستعينوا في بيانه بأحاديث واردة في بيانه لأنه في نظرهم لا يحتاج إلى بيانها؛ الثانية – بما أن خاص القرآن قطعي في دلالته ولا يحتاج إلى بيان، فكل تغيير في حكمه بنص آخر هو نسخ له لا بيان، ولذلك كان لا بدّ للناسخ أن يكون في قوة المنسوخ، فإذا لم يكن في قوّته فلا عبرة به ولا يلتفت إليه، ولهذا لا ينسخ الخاص القطعي بما نقل من الأحاديث بواسطة الآحاد من الناس. وأخذ بالمذهب الثاني الشافعية ومن قال بقولهم، لأن الخاص، وإن كان قطعي الدلالة على ما وضع له، يحتمل التغيير عن أصل وضعه، فإذا وجد ذلك المغيّر من النصوص اعتبر مبيّنًا للمراد. وكان لهذا المذهب بالنسبة للمذهب الحنفي السابق نتيجتان أيضًا مخالفتان لما في المذهب الأول من نتائج: الأولى – إن النص الخاص يقبل البيان والتغيير؛ الثانية – إن خاص القرآن، بسبب قبوله للبيان والتغيير هو كالمجمل، ولذلك يمكن التصرّف فيه عن طريق البيان ولو بما هو دونه في القوة من حيث الثبوت،

كالأحاديث المنقولة بواسطة الآحاد من الناس لا بواسطة التواتر والشهرة (دوا، دخل، ١٧٧، ٩)

- القائلون بأن العام ظنّي يذهبون إلى أن: الخاص مقدّم على العام عند التعارض (دوا، دخل، ٢٣٢، ٧)

- القائلون بأن العام قطعي يذهبون إلى أن: الخاص غير مقدّم على العام عند التعارض، وإنما يعتبر المتأخّر منهما ناسخًا للمتقدّم إن عُلِمَ التاريخ وإلا اعتبرا كأنهما وردا معًا؛ وجعل العام في حكمه مقصورًا على بعض أفراده تبعًا لدلالة الخاص (دوا، دخل، ٢٣٢، ٩)

- الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية: ١- أن يكون المعنى المتصوّر جزئيًّا والموضوع له نفس الجزئي، أي أن الموضوع له معنى متصوّر بنفسه لا بوجهه. ويسمّى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له خاص). ٢- أن يكون المتصوّر كليًّا والموضوع له نفس ذلك الكلي أي أن الموضوع له كلي متصوّر بنفسه لا بوجهه. ويسمّى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له عام). ٣- أن يكون المتصوّر كليًّا والموضوع له أفراد الكلّي لا نفسه، أي أن الموضوع له جزئي غير متصوّر بنفسه بل بوجهه، ويسمّى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له خاص). ٤- أن يكون المتصوّر جزئيًّا والموضوع له كليًّا لذلك الجزئي، ويسمّى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له عام). إذا عرفت هذه الأقسام المتصوّرة العقلية، فنقول: لا نزاع في إمكان الأقسام الثلاثة الأولى، كما لا نزاع في وقوع القسمين الأولين. ومثال الأول الأعلام الشخصية كمحمد وعلي وجعفر، ومثال الثاني أسماء الأجناس كماء وسماء ونجم وإنسان وحيوان. وإنما النزاع وقع في أمرين: الأول في إمكان القسم الرابع، والثاني في وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه. والصحيح عندنا استحالة الرابع ووقوع الثالث ومثاله الحروف وأسماء الإشارة والضمائر والاستفهام ونحوها (مظ، مصف١، ١١، ١١)

- نفرض أن الخاص يصحّ أن يكون وجهًا من وجوه العام وجهة من جهاته حتى يكون تصوّره كافيًا عن تصوّر العام بنفسه ومغنيًا عنه، لأجل أن يكون تصوّرًا للعام بوجه. ولكن الصحيح الواضح لكل مفكر أن الخاص ليس من وجوه العام بل الأمر بالعكس من ذلك، فإن العام هو وجه من وجوه الخاص وجهة من جهاته (مظ، مصف١، ١٢، ١١)

- (الخاص): الحكم الذي لا يشمل إلا بعض أفراد موضوعه أو المتعلّق أو المكلّف، أو أنه اللفظ الدالّ على ذلك (مظ، مصف١، ١٢٩، ٨)

- الدوران بين التخصيص والنسخ إعلم أن العام والخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معًا أو بتأريخ أحدهما، أو الجهل بهما معًا: فقد يقال في بعض الأحوال بتعيين أن يكون الخاص ناسخًا للعام أو منسوخًا له، أو مخصّصًا إيّاه. وقد يقع الشكّ في بعض الصور ولتفصيل الحال نقول: إن الخاص والعام من ناحية تأريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات، فأما أن يكونا معلومي التأريخ؛ أو مجهولي التأريخ، أو أحدهما مجهولًا والآخر معلومًا. هذه ثلاث صور. ثم المعلوم تاريخهما: أما أن يعلم

تقارنهما عرفًا أو يعلم تقدّم العام أو يعلم تأخّر العام. فتكون الصور خمسًا (مظ، مصف١، ١٥٠، ٢٤)

- (العام والخاص) إذا كانا معلومي التاريخ مع تقدّم العام، فهذه على صورتين: ١- أن يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام. والظاهر أنه لا إشكال حينئذٍ في حمله على التخصيص بغير كلام، أما لأن النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل، وأما لأن الأولى فيه التخصيص . . . ٢- أن يكون وروده بعد وقت العمل بالعام. وهذه الصورة هي أشكل الصور، وهي التي وقع فيها الكلام في أن الخاص يجب أن يكون ناسخًا، أو يجوز أن يكون مخصّصًا ولو في بعض الحالات. ومع الجواز يتكلّم حينئذٍ في أن الحمل على التخصيص هو الأولى، أو الحمل على النسخ. فالذي يذهب إلى وجوب أن يكون الخاص ناسخًا فهو ناظر إلى أن العام لما ورد وحل وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصّصًا ومبيّنًا لعموم العام يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح من الحكيم، لأن فيه إضاعة للأحكام ولمصالح العباد بلا مبرّر. فوجب أن يكون ناسخًا للعام، والعام باق على عمومه يجب العمل به إلى حين ورود الخاص، فيجب العمل ثانيًا على طبق الخاص. وأما من ذهب إلى جواز كونه مخصّصًا، فلعلّه ناظر إلى أن العام يجوز أن يكون واردًا لبيان حكم ظاهري صوري لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي، ولو مصلحة التقيّة، أو مصلحة التدرّج في بيان الأحكام، كما هو المعلوم من طريقة النبي (ص) في بيان أحكام الشريعة، مع أن الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية إنما هو على طبق الخاص. فإذا جاء الخاص يكون العام الذي ثبت أولًا ظاهرًا وصورة إن كان قد ارتفع وانتهى أمده، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه وليس هو من باب النسخ (مظ، مصف١، ١٥١، ١٣)

- (العام والخاص) إذا كانا معلومي التاريخ مع تقدّم الخاص، فهذه على صورتين: ١- أن يرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ينبغي الإشكال في كون الخاص مخصّصًا. ٢- أن يرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهّم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة، ولا قبح فيه أصلًا. ومع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ، ولعلّ نظر هذا القائل إلى أن أصالة العموم جارية، ولا مانع منها إلا احتمال أن يكون الخاص المتقدّم مخصّصًا وقرينة على العام، ولكن أيضًا يحتمل أن يكون منسوخًا بالعام، فلا يحرز أنه من باب القرينة. ولا شكّ أن الخاص المنفصل إنما يقدّم على العام لأنه أقوى الحجّتين وقرينة عليه. ومع هذا الاحتمال لا يكون الخاص المنفصل أقوى في الظهور من العام (مظ، مصف١، ١٥٣، ٨)

- الخاص في اللغة مأخوذ من الاختصاص أو الخصوص وهو الانفراد. يقال: اختصّ فلان بكذا إذا انفرد به فالخصوص يوجب الانفراد فلا شركة فيه ولا عموم. وفي الاصطلاح: هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنى واحد على الانفراد سواء أكان واحدًا بالشخص كمحمود وأحمد أم بالنوع كرجل وامرأة أم بالجنس

كإنسان، فإن كل واحد من هذه الألفاظ وضع لمعنى واحد، فإنسان موضوع للحيوان الناطق، ورجل موضوع لإنسان ذكر جاوز حدّ الصغر، ولفظ امرأة موضوع للأنثى التي جاوزت حدّ الصغر من بني آدم. وسواء أكان هذا المعنى الواحد يتحقّق في عدّة أفراد في الخارج أم لا يتحقّق إلا في فرد واحد كشمس وقمر فإن كلًّا منهما لا يوجد إلا في فرد واحد. وسواء أكانت الوحدة حقيقة كما تقدّم أم كانت اعتبارية كالمثنى وأسماء العدد من ثلاثة وأربعة وعشرة ومائة وألف.. إلخ فإن ما دلّ عليه اسم العدد وإن كان متعدّدًا إلا أنه يجمعها وحدة اعتبارية (شل، شلص، ٣٧٢، ٩)

- الخاص من حيث هو خاص يفيد مدلوله قطعًا. أي أن اللفظ الخاص من حيث أنه لفظ موضوع للدلالة على معنى معيّن - بصرف النظر عن القرائن الصارفة له عن حقيقته - يفيد مدلوله الذي وضع له على وجه يقطع احتمال دلالته على غيره (شل، شلص، ٣٧٣، ١٥)

- إذا ورد لفظ خاص في نصّ من النصوص الشرعية فإنه يراد به مدلوله قطعًا ولا يحتاج إلى بيان لأنه بيّن في نفسه ولا يصرف عن هذا المعنى إلا بدليل صارف عنه، كأن يدلّ دليل على تأويله وإرادة معنى آخر (شل، شلص، ٣٧٤، ١)

- إذا ورد عام وخاص يخالفه في مسألة معيّنة تحقّق التعارض بينهما في القدر الذي دلّ عليه الخاص عند القائلين بقطعية دلالة العام لتساوي دلالتهما في القطعية. فيجري حكم التعارض بينهما (شل، شلص، ٤١٨، ١٦)

- الخاص لغويًّا من القول: اختصّ فلان بكذا أي انفرد به، فالخاص يوجب الانفراد ويقطع الشركة. ويراد بالخاص في علم الأصول كل لفظ وُضع لمعنى واحد على الانفراد. فإذا أريد خصوص الجنس قيل إنسان، لأنه خاص من بين سائر الأجناس. وإذا أريد خصوص النوع قيل رجل، وخصوص العين قيل زيد وعمرو (عج، أصل، ١٦٤، ٤)

- إذا ورَدَ خبران: عامٌّ وخاصٌّ واقترنا، كان الخاصّ مُخصِّصًا للعام. وكذا إن وردَ الخاص متأخرًا قبلَ حضور وقت العمل بالعام. وإن كان بعده كان نسخًا. وإن تأخّر العام: فعند أبي الحُسين، يُبنى العام على الخاص؛ لِأنَّ الخاص أقوى دلالة. وعند أبي حنيفة: العام ناسخٌ، لِأنَّ مع التعارض يُعمَل بالأخير. وإن جُهِلَ التأريخ: توقَّف أبو حنيفة؛ لِتردُّد الخاصّ، بين كونه منسوخًا وتخصيصًا وناسخًا (ح، مبا، ١٥٠، ٢)

خاص الجنس

- الخاص. وهو لغة: مأخوذ من اختصّ. واصطلاحًا: لفظ وضع لمعنى واحد معلوم على الانفراد. وأقسامه ثلاثة: خاص العين إن كان معناه شخصيًّا، أي جزئيًّا منطقيًّا نحو زيد، وخاص النوع إن صدق على كثيرين متّفقين بالأحكام، وهو صنف منطقي، وخاص الجنس إن صدق على كثير مختلفين بالأحكام نحو الإنسان، لاختلاف الأحكام بين الرجال والنساء، وهو نوع منطقي (سو، حصل، ٦٣، ٣)

خاص العين

- الخاص. وهو لغة: مأخوذ من اختصّ. واصطلاحًا: لفظ وضع لمعنى واحد معلوم

على الانفراد. وأقسامه ثلاثة: خاص العين إن كان معناه شخصيًا، أي جزئيًّا منطقيًا نحو زيد، وخاص النوع إن صدق على كثيرين متّفقين بالأحكام، وهو صنف منطقي، وخاص الجنس إن صدق على كثير مختلفين بالأحكام نحو الإنسان، لاختلاف الأحكام بين الرجال والنساء، وهو نوع منطقي (سو، حصل، ٦٣، ١)

خاص في الإسم

- الخاص في الإسم على ثلاثة أنواع خصوص العيني كزيد وخصوص النوعي كرجل ومائة وخصوص الجنسي كإنسان (مل، مرق١، ١٢٩، ١٩)

خاص النوع

- الخاص. وهو لغة: مأخوذ من اختصّ. واصطلاحًا: لفظ وضع لمعنى واحد معلوم على الانفراد. وأقسامه ثلاثة: خاص العين إن كان معناه شخصيًا، أي جزئيًّا منطقيًا نحو زيد، وخاص النوع إن صدق على كثيرين متّفقين بالأحكام، وهو صنف منطقي، وخاص الجنس إن صدق على كثير مختلفين بالأحكام نحو الإنسان، لاختلاف الأحكام بين الرجال والنساء، وهو نوع منطقي (سو، حصل، ٦٣، ٢)

خاصة

- (الإسم) إما أن يكون ذاتيًا للمشتركان فيه، أو عَرَضيًا. فإن كان ذاتيًا، فالمشتركات فيه إما أن تكون مختلفة بالذوات، أو بالعَرَض: فإن كان الأول، فإما أن يُقال عليها في جواب "ما هي"، فهو الجنس، أو لا يقال كذلك، فهو ذاتي مشترك إما جنس جنس، أو فصل جنس. وإن كانت مختلفة بالعَرَض، فإما أن يُقال عليها في جواب "ما" أو لا. والأوّلُ هو النوع، والثاني هو فصلُ النوع. وإن كان عَرَضيًا، فإن كانت المشتركات مختلفة بالذوات، فهو العرض العامّ، وإلّا، فهو الخاصة (أمد، حكم١، ٢٢، ١٣)

- أحكام الشريعة عامّة لا خاصّة. بمعنى أنّها عامّة في كل مكلّف، لا خاصّة ببعض المكلّفين دون بعض (شط، وفق١، ٣٥٤، ١٠)

- المقول في جواب ما هو إنّما هو الأول (تمام الماهية)، لأنّه سؤال عمّا به هوية الشيء وهو تمام الماهية، وأما الكلّي الذي هو جزء الماهية فهو المسمّى بالذاتي على رأي الأكثرين، فتمام المشترك هو الجنس، وتمام التمييز هو الفصل. وأما الخارج فإن اختصّ بنوع واحد لا يوجد في غيره فهو الخاصة، وإن لم يختصّ فهو العرض العام (زر، بحر٢، ٥٤، ١٠)

خبر

- الخبر على ثلاثة أقسام: قسم صحّ من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وثبتَ منه بلا شبهة وهو المتواتر. وقسم فيه ضرب الشبهة، وهو المشهور. وقسم فيه احتمال وشبهة وهو الآحاد (شش، ششا، ٢٦٩، ٧)

- الفرق بين الأمر والخبر أن الأمر يجوز فيه النسخ ولا يجوز في الخبر (جص، فص١، ١٣٤، ٥)

- الصحابي إذا روى خبرًا ثم عمل بخلافه قال أبو بكر رحمه الله: هذا على وجهين: إن كان الخبر يحتملُ التأويل لم يلتفت إلى تأويل

الصحابي ولا غيره، وأمضى الخبر على ظاهره، إلا أن تقوم الدلالة على وجوب صرفه إلى ما يؤوله الراوي. والوجه الآخر: أن يرويه ثم يقول بخلافه فيما لا يحتمل التأويل، ولا يصلح أن يكون اللفظُ عبارةً عنه. فهذا يدلّ عندنا من قوله: أنه قد علم نسخَ الخبر، أو عقل من ظاهر حاله: أن مراده كان الندب، دون الإيجاب (جص، فص٣، ٢٠٣، ٥)

- قال قوم من أهل الجهل والغباوة: لا مدخل للعقل في تصحيح شيء ولا إفساده، وإنما تُعرف صحة المذاهب وفسادها من طريق الخبر، ومشهور عن داود الأصفهاني: أنه كان يقول: بُل على العقول (جص، فص٣، ٣٦٩، ٧)

- "خبر"، فواقع على قول مخصوص. وليس بواقع على سبيل الحقيقة، على الإشارة والدلالة. لأن من وصف غيره بأنه "مخبِر"، وبأنه "فاعل للخبر"، لم يسبق إلى فهم السامع له إلا أنه متكلم بصيغة مخصوصة (بص، مع٢، ٥٤١، ١٦)

- الخبر يرجَّح على الخبر بما يرجع إلى سنده، وبما يرجع إلى متنه (بص، مع٢، ٦٧٤، ١٥)

- (خبر) ما نقله الواحد عن الواحد. فهذا إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجب العمل به ووجب العلم بصحته أيضًا (حز، حكا١، ١٠٨، ١٩)

- الخبر: الوصف للمُخبَر عنه (بج، حكف١، ٥١، ٢)

- حقيقة الخبر: الوصف، وهذا حَدٌّ صحيحٌ يَطَّرِدُ وينعكس (بج، حكف١، ٢٣٤، ٣)

- الخبر ينقسم إلى قسمين: خبر تواتر وخبر آحاد (بج، حكف١، ٢٣٥، ١٢)

- الذي يمنع من وجوب العمل بالخبر ثلاثة معان: أحدها: أن يكون الرَّاوي فاسقًا، أو كثير الغَفْلَةِ والخطأ والسَّهْوِ مشهورًا بذلك، أو مجهولًا (بج، حكف١، ٢٩٣، ٦)

- إذا تضمَّن الخبر معنَيَيْنِ، كلٌّ واحد منهما مستقل بنفسه، وغير مرتَبِطٍ بالآخر، جاز للرَّاوي رواية أحد المعنيين دون الآخر كالخَبَرين، وإن كان المتروك نقله من الخبر شرطًا في صِحَّةِ الحكم، أو بيانًا له، أو ما لا يَتِمُّ إلّا به، فلا يجوزُ نقل سائر الخبر دونه، وقال بعض أصحاب الأُصول: لا يجوز ذلك على وجه، وقال بعضهم: يجوز ذلك على كُلِّ وجه (بج، حكف١، ٣١٣، ١٤)

- تجوز رواية الرَّاوي في الخبر على المعنى دون اللَّفظِ إذا كان الرَّاوي عالمًا حافظًا، وعَلِمَ المقصد بالخبر عِلْمًا بَيِّنًا، وأتى باللَّفظ مطابقًا للفظ الخبر (بج، حكف١، ٣١٤، ١٤)

- للخبر صيغة تدلّ عليه بنفسه في اللغة. وقالت الأشعرية: ليس للخبر صيغة تدلّ عليه بنفسه. وقالت المعتزلة: الخبر إنما يصير خبرًا بشرط أن ينضم إلى اللفظ قصد المخبر إلى الإخبار به، كما قالوا في الأمر والنهي. لنا: هو أن أهل اللسان قسّموا الكلامم فقالوا: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار. فالأمر قولك: افعل. والنهي، قولك: لا تفعل. والخبر، قولك: زيد في الدار. والاستخبار، قولك: أزيد في الدار؟ وهذا يدلّ على أن هذا اللفظ موضوع للخبر، يدلّ عليه بنفسه (شي، تبص، ٢٨٩، ٣)

- إذا روى الخبر اثنان، وتفرّد أحدهما بزيادة، قبلت الزيادة. وقال بعض أصحاب الحديث: لا تقبل الزيادة أصلًا. لنا: هو أن هذه الزيادة

لا تُنافي المزيد عليه، فهو كما لو انفرد أحدهما بزيادة حديث لا يرويه الآخر. ولأنه يجوز أن يكون أحدهما سمعَ الحديث من أوله إلى آخره، والآخر سمع بعضه، أو أحدهما ذكر الحديث كله، والآخر نسي بعضه، فلا يجوز ردّ الزيادة بالشك. ولأن الخبر كالشهادة، ثم في الشهادة: لو شهد شاهدان على رجل أنه أقرّ بألف: وشهد آخران أنه أقرّ بألف وخمسمائة، فإنه تثبت الزيادة، فكذلك في الخبر (شي، تبص، ٣٢١، ٢)

- كلّ أمر: نهيٌ وخبر. وكلّ نهي: أمر. وكلّ خبر: أمرٌ ونهي (جون، جهك، ٣٢، ١٦)

- الخبر: ما به يخبر المُخبِر. وقد قيل: ما يحتمل فيه الصدق والكذب (جون، جهك، ٣٣، ١٨)

- اشتراط العقل: فلأن الخبر الذي يرويه كلام منظوم له معنى معلوم، ولا بد من اشتراط العقل في المتكلم من العباد ليكون قوله كلامًا معتبرًا، فالكلام المعتبر شرعًا ما يكون عن تمييز وبيان، لا عن تلقين وهذيان (سر، صوس١، ٣٤٥، ٩)

- الضبط: فلأن قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه ولا يتحقّق ذلك إلا بحسن ضبط الراوي من حين يسمع إلى حين يروي (سر، صوس١، ٣٤٥، ١٩)

- العدالة: فلأن الكلام في خبر من هو غير معصوم عن الكذب فلا تكون جهة الصدق متعيّنًا في خبره لعينه، وإنما يترجّح جانب الصدق بظهور عدالته؛ لأن الكذب محظور عقله فنستدل بانزجاره عن سائر ما نعتقده محظورًا على انزجاره عن الكذب الذي نعتقده محظورًا، أو لما كان منزجرًا عن الكذب في أمور الدنيا فذلك دليل انزجاره عن الكذب في أمور الدين وأحكام الشرع بالطريق الأولى (سر، صوس١، ٣٤٥، ٢٢)

- الخبر إما أن يكون مُحكمًا له معنى واحد معلوم بظاهر المتن، أو يكون ظاهرًا معلوم المعنى بظاهره على احتمال شيء آخر كالعام الذي يحتمل الخصوص والحقيقة التي تحتمل المجاز، أو يكون مشكلًا، أو يكون مشتركًا يعرف المراد بالتأويل، أو يكون مُجملًا لا يعرف المراد به إلا ببيان، أو يكون متشابهًا، أو يكون من جوامع الكلم (سر، صوس١، ٣٥٦، ١١)

- المحكم (من الخبر) يجوز نقله بالمعنى لكل من كان عالمًا بوجوه اللغة؛ لأن المراد به معلوم حقيقة، وإذا كساه العالم باللغة عبارة أخرى لا يتمكن فيه تهمة الزيادة والنقصان (سر، صوس١، ٣٥٦، ١٦)

- المشكل والمشترك (من الخبر) لا يجوز فيهما النقل بالمعنى أصلًا؛ لأن المراد بهما لا يعرف إلا بالتأويل، والتأويل يكون بنوع من الرأي كالقياس فلا يكون حجة على غيره (سر، صوس١، ٣٥٧، ١)

- المجمل (من الخبر) فلا يتصور فيه النقل بالمعنى لأنه لا يوقف على المعنى فيه إلا بدليل آخر، والمتشابه كذلك لأنا ابتلينا بالكف عن طلب المعنى فيه فكيف يتصور نقله بالمعنى (سر، صوس١، ٣٥٧، ٤)

- الخبر: ما جاز أن يدخله الصدق والكذب (كلو، تم١، ٦٢، ١٤)

- حدّ الخبر عند أهل اللغة: كلام يدخله الصدق والكذب (كلو، تم٣، ٩، ٩)

- حدُّ الخبر هو الذي يتطرّق إليه التصديق أو التكذيب وهو قسمان: تواتر وآحاد (قد،

روض، ٨٥، ٨)

- الخبر قد يُطلَقُ على الإشارات الحالية والدلائل المعنوية، كما في قولهم "عيناكَ تخبرُني بكذا؛ والغرابُ يُخبر بكذا" . . . وقد يُطلقُ على قولٍ مخصوص، لكنَّهُ مجازٌ في الأوَّل، وحقيقةٌ في الثاني، بدليلِ تبادرهِ إلى الفهم من إطلاق لفظ الخبر والغالبُ إنما هو اشتهارُ استعمال اللفظِ كقول القائل: قام زيدٌ، وقعد عمرٌو. وقد يُطلَقُ على المعنى القائم بالنفس المعبَّر عنه بالصيغةِ كما قرَّرناهُ في الكلاميَّات. والأشبَهُ أنَّهُ في اللغةِ حقيقةٌ في الصيغة، لتبادرها إلى الفهم من إطلاق لفظِ الخبر (أمد، حكم٢، ٢، ٩)

- تعريفُ الخبر بما يدخلهُ الصدقُ والكذبُ يُفضي إلى الدور، لأنَّ تعريفَ الصدقِ والكذبِ متوقِّفٌ على معرفةِ الخبر من حيث أنَّ الصدقَ هو الخبرُ الموافِقُ للمُخبَر، والكذب بضدِّهِ، وهو ممتنعٌ (أمد، حكم٢، ٧، ١٤)

- الخبرُ عبارةٌ عن اللفظِ الدالّ بالوضعِ على نسبة معلومٍ إلى معلوم أو سلبها على وجهٍ يحسنُ السكوتُ عليهِ من غير حاجةٍ إلى تمام مع قصدِ المتكلّم بِهِ الدلالة على النسبة أو سلبِها (أمد، حكم٢، ١٢، ١١)

- الخبر ينقسمُ إلى صادقٍ وكاذبٍ، لأنهُ لا يخلو إما أن يكونَ مطابقًا للمخبرِ بِهِ، أو غيرَ مُطابقٍ فإن كان الأوّل، فهو الصادقُ وإن كان الثاني، فهو الكاذبُ (أمد، حكم٢، ١٣، ١٤)

- الخبر ينقسمُ إلى ما يُعلَمُ صدقهُ، وإلى ما يُعلم كذبهُ، وإلى ما لا يعلمُ صدقهُ ولا كذبهُ (أمد، حكم٢، ١٧، ١١)

- ما يُعلم صدقهُ (من الخبر) فمنهُ ما يُعلم صدقهُ بمجرّدِ الخبر، كخبر التواتُرِ ومنهُ ما يُعلَمُ صدقهُ لا بنفسِ الخبر، بل بدليلٍ يدلُّ على كونهِ صادقًا، كخبر الله، وخبر الرسول، فيما يُخبر بِهِ عن اللهِ تعالى، وخبر أهل الإجماع، وخبرِ من أخبر اللهُ تعالى عنهُ أو رسولهُ أو أهل الإجماع أنَّهُ صادق، وخبر من وافق خبرهُ خبر الصادقِ أو دليل العقل (أمد، حكم٢، ١٧، ١٣)

- ما يُعلَمُ كذبهُ، (من الخبر) فما كان مُخالفًا لضرورةِ العقلِ أو النظر أو الحسّ أو أخبار التواتُر أو النصّ القاطع أو الإجماع القاطع أو ما صرَّحَ الجمعُ الذين لا يتصوَّر تواطئُهم على الكذبِ بتكذيبِهِ (أمد، حكم٢، ١٨، ٣)

- ما لا يُعلَمُ صدقهُ وَلا كذبُه (من الخبر)، فمنهُ ما يُظَنُّ صدقهُ ككثيرٍ من الأخبارِ الواردة في أحكام الشرائع والعادات ممَّن هو مشهورٌ بالعدالةِ والصدقِ؛ ومنهُ ما يظنُّ كذبهُ كخبر من اشتهر بالكذب ومنهُ ما هو غير مظنونِ الصدقِ ولا الكذبِ، بل مشكوكٌ فيهِ، مخبر مَنْ لم يُعلم حاله ولم يشتهر أمرهُ بصدقٍ ولا كذب (أمد، حكم٢، ١٨، ١٣)

- الخبر ينقسمُ إلى متواترٍ، وآحادٍ (أمد، حكم٢، ٢٠، ٢)

- اتَّفق الأُصوليُّون على أنَّ اسمَ الأمرِ، حقيقةٌ في القول المخصوص، وهو قسمٌ من أقسامِ الكلامِ. ولذلك قسَّمتِ العربُ الكلامَ إلى أمرٍ ونهيٍ، وخبرٍ واستخبارٍ، ووعدٍ ووعيدٍ ونداء (أمد، حكم٢، ١٨٨، ١٤)

- السند الإخبار عن طريق المتن، والخبر قول مخصوص للصيغة والمعنى فقيل لا يحدّ لعسره وقيل لأنه ضروري من وجهين: الأول أن كل واحد يعلم أنه موجود ضرورة فالمطلق أولى والاستدلال على أن العلم ضروري لا ينافي كونه ضروريًا بخلاف الاستدلال على حصوله ضرورة، ورد بأنه يحصل ضرورة ولا نتصوّره

أو يتقدّم تصوّره، والمعلوم ضرورة ثبوتها أو نفيها غير تصوّرها. الثاني التفرقة بينه وبين غيره ضرورة (حا، تلو٢، ٤٥، ١)

- الخبر حقيقة في القول المخصوص لسبق الفهم إليه عند الإطلاق ومجاز في غيره كقوله: (تخبرني العينان ما القلب كاتم) (رم، تحص٢، ٩١، ٢)

- (الخبر) هو المحتمل للصدق والكذب لذاته، احترازًا من خبر المعصوم والخبر عن خلاف الضرورة (قر، نقح، ٣٤٦، ٦)

- (الخبر) في اصطلاح خبر أقوام عن أمر محسوس يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة (قر، نقح، ٣٤٩، ٩)

- الأداء نوعان (في الخبر): عزيمة، ورخصة. فالعزيمة: أن يتمسّك باللفظ المسموع فيؤدّى على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه، والرخصة: أن يؤدّى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه (نس، كشف٢، ٧٢، ٨)

- الخبر ينقسم إلى صدقٍ وكذب، فالصدق: ما تَعَلَّقَ بالمخبر على ما هو به، والكذب: ما تعلّق بالمخبر على ضدّ ما هو به (تي، سود، ٢٣٢، ٥)

- ذكر القاضي أنَّ الخبر يُرَدُّ من جهة المخبر بخمسة أشياء: إما أن يخالف مُوجبات العقول، وإما أن يخالف الكتاب والسنة المتواترة، وإما أنْ يخالف الإجماع، فقد يكون دليلًا على نسخه، قال: الرابع أن يروي ما يجب على الكافة عِلْمه، مثل أن يروىَ أن النبي صلى الله عليه وسلم عهد إلى أبي بكر أو إلى عمر أو إلى عثمان أو عَلِيّ، فإذا انفرد الواحدُ بنقل مثل هذا كان مردودًا . . . قال: الخامسُ أن ينفرد بما جَرَت العادة بنقلِهِ بالتواترِ (تي، سود، ٢٦٨، ٤)

- الخبر فيه حجة وذلك خَمسة أنواع: ما يخلص حقًّا لله تعالى مِن شرائِعه مما ليس بعقوبة. والثاني: ما هو عقوبة من حُقوقه. والثالث: مِن حقوق العِباد ما فيه إلزام مَحْض. والرَّابع من حُقوق العِباد ما ليسَ فيه إلزام. والخامس: من حقوق العباد ما فيه إلزام من وجه دون وجه (بخ، بزد٣، ٥٧، ٢)

- صيغ العقود، كبعت واشتريت، والفسوخ، كفسخت وطلّقت والإلتزامات؛ كقول القاضي: حكمت، إخبارات في أصل اللغة، وقد تستعمل في الشرع أيضًا كذلك، فإن استعملت لإحداث حكم؛ كانت منقولة إلى الإنشاء عندنا. وقالت الحنفية: إنّها إخبارات عن ثبوت الأحكام، وبذلك بتقدير وجودها قبل التلفّظ. والفرق بين الإنشاء والخبر، أنّ الإنشاء لا يكون معناه إلّا مقارنًا للفظه، بخلاف الخبر، فقد يتقدّم، وقد يتأخّر. وأيضًا، فالإنشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب، بخلاف الخبر (اس، مهد، ٢٠٤، ١٢)

- الخبر هو الكلام الذي يحتمل التصديق والتكذيب كقولنا: قام زيد، ولم يقم، بخلاف قولنا: زيد أضربه ونحوه، وإنّما عدلنا عن الصدق والكذب إلى ما ذكرناه، لأنّ الصدق مطابقة الواقع، والكذب عدم مطابقته، ونحن نجد من الأخبار ما لا يحتمل الكذب كخبر الله تعالى وخبر رسوله (اس، مهد، ٤٤٣، ٥)

- الجمهور على أنّ الخبر إمّا صدق أو كذب، فالصدق: هو المطابق للواقع، والكذب: غير المطابق، وجعل الجاحظ بينهما واسطة فقال:

الصدق: هو المطابق مع اعتقاد كونه مطابقًا، والكذب: هو الذي لا يكون مطابقًا مع اعتقاد عدم المطابقة، فأمّا الذي ليس معه اعتقاد فإنّه لا يوصف بصدق ولا كذب، مطابق كان أو غير مطابق (اس، مهد، ٤٤٤، ١٣)

- الفرق بين الإنشاء والخبر من وجود أحدها أنّ الإنشاء لا يتحمّل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر. والثاني أنّ الإنشاء لا يكون معناه إلّا مقارنًا للفظ بخلاف الخبر فقد يتقدّم وقد يتأخّر. الثالث الإنشاء هو الكلام الذي ليس له متعلّق خارجي يتعلّق الحكم النفساني به بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف الخبر، الرابع الإنشاء سبب لثبوت متعلّقه، وأمّا الخبر فمظهر له (اس، مهس١، ٣٥٤، ١)

- يرجّح (الخبر) الفصيح لا الأفصح، والخاص وغير المخصَّص. والحقيقة والأشبه بها، فالشرعيَّة ثم العرفيَّة، والمستغْني عن الإضمار، والدال على المرادِ من وجهين، وبغير وسط، والمومئُ إلى علّة الحكم، والمذكورُ معارضه معه. والمقرون بالتهديد (اس، مهس٣، ٢٣٨، ٥)

- الخبر المشتمل على الحقيقة الشرعية يرجّح على الخبر المشتمل على الحقيقة العرفية، أو اللغوية (اس، مهس٣، ٢٣٩، ١٢)

- الترجيح بالحكم، وهو بأمور، الأول يرجّح الخبر المبقي لحكم الأصل. أي المقرّر لمقتضى البراءة الأصلية، على الخبر الناقل لذلك الحكم. أي الرافع (اس، مهس٣، ٢٤٢، ٤)

- للخبر لفظًا هي الأصوات والحروف المخصوصة ومعنى ثانيًا في نفس المتكلّم يدلّ عليه اللفظ فيرتسم في نفس السامع هو مفهوم الطرفين والحكم ومتعلّقًا لذلك المعنى هو النسبة بين الطرفين يشعر اللفظ بوقوعه في الخارج، لكن الإشعار بوقوعه لا يستلزم وقوعه بل قد يكون واقعًا فيكون الخبر صادقًا، وقد لا فيكون الخبر كاذبًا. وفي هذا إشارة إلى أنّ مدلول الخبر إنّما هو الصدق والكذب احتمال عقلي، ومثل هذا المعنى لا يختصّ بالكلام الدالّ عليه إذ قد يعلم وقوع متعلّقه بطريق آخر كالإحساس في المحسوسات والضرورة والاستدلال في المعقولات والإلهام مثلًا في المغيبات (تف، نهي١، ٢٢٤، ٧)

- الخبر كلام يفيد بنفسه إضافة أمر إلى أمر إثباتًا أو نفيًا ومعنى الإثبات والنفي إيقاع النسبة أو انتزاعها على ما هو المشهور (تف، نهي٢، ٤٨، ٨)

- الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف النهي فإنّه يرد التحقير ونحوه (تف، نهي٢، ٩٥، ٣)

- المركّب التام المحتمل للصدق والكذب يسمّى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرًا ومن حيث إفادته الحكم أخبارًا ومن حيث كونه جزأ من الدليل مقدّمة ومن حيث أنّه يطلب بالدليل مطلوبًا من حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة، فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الإعتبارات (تف، وضح١، ٢٠، ٢٦)

- مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم أو نفيه عنه، فالمحكوم به في خبر الشارع إن كان هو الحكم الشرعي، مثل كتب عليكم الصيام، وأحلّ الله البيع وحرّم الربا، فلا يخفى أنّه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير أن يجعل مجازًا عن الإنشاء، وإن لم يكن كذلك فوجه

إفادته للحكم الشرعي أن يجعل الإثبات مجازًا عن الأمر والنفي مجازًا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بأبلغ وجه، لأنّه إذا حكم بثبوت الشيء أو نفيه فإن لم يتحقّق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال، بخلاف الأمر فإنّه لا يلزم من عدم الإتيان بالمأمور به كذب الشارع (تف، وضح١، ١٤٩، ١٣)

- مشتقّ من الخَبار، وهي الأرض الرخوة، لأنّ الخبر يثير الفائدة، كما أنّ الأرض الخبار تثير الغبار إذا قرعها الحافر. ويطلق في اصطلاح العلماء على أمور: أحدها: المحتمل التصديق والتكذيب، وهو اصطلاح الأصوليين. وثانيها: على مقابل المبتدأ نحو قائم، من زيد قائم، فإنّه خبر نحوي. ولا يقال: إنّه محتمل للتصديق والتكذيب، لأنّ المفرد من حيث هو مفرد لا يحتملهما، والذي يحتمل التصديق والتكذيب إنّما هو المركّب قسيم الإنشاء لا خبر المبتدأ، ويدلّ لذلك اتّفاقهم على أنّ أصل خبر المبتدأ الإفراد، واحتمال الصدق والكذب إنّما هو من صفات الكلام، ولهذا ضعّف مَنْع ابن الأنْبَاري وبعض الكوفيين كون الجملة الخبرية طلبية، نظرًا إلى أنّ الخبر ما احتمل الصدق والكذب، والطلب ليس كذلك، والصحيح الجواز. وما علّل به باطل بما ذكرناه. وثالثها: على ما هو أعمّ من الإنشاء والطلب، وهذا كقولك المحدِّثين: أخبار الرسول، مع اشتمالها على الأوامر والنواهي (زر، بحر٤، ٢١٥، ٦)

- يطلق الخبر على الصيغة، كقولنا: قام زيد، ويطلق على المعنى القائم بذات المتكلِّم الذي هو مدلول اللفظ، ثم قال ابن الحاجب: هو حقيقة فيهما. وقيل: حقيقة في النفساني، مجاز في اللساني. وقيل عكسه كالخلاف في الكلام، لأنّ الخبر قسم من أقسامه. ونقل عن الأشعرية أنّه لا صيغة للخبر. وعن المعتزلة أنّه إنّما يصير خبرًا إذا انضمّ إلى اللفظ قصد المتكلّم إلى الإخبار به، كما قالوا في الأمر. والصحيح أنّ له صيغة تدلّ عليه في اللغة، وهي قوله: زيد قائم وما أشبهه (زر، بحر٤، ٢١٦، ٦)

- إن عني بالخبر الصدق ما يكون مطابقًا للمخبر عنه كيفما كان، وبالكذب لا يكون مطابقًا كيفما كان، فالعلم باستحالة حصول الواسطة بينهما ضروري. وإن عني بهما ما يكون مطابقًا وغير مطابق، لكن مع العلم بهما، فإمكان حصول الواسطة بينهما معلوم أيضًا بالضرورة. وهو ما لا يكون معلومًا لمطابقته وعدم مطابقته، فثبت أنّ الخلاف لفظي (زر، بحر٤، ٢٢٣، ١٢)

- الإنشاء سبب لمدلوله، وليس الخبر سببًا لمدلوله، فإنّ العقود إنشاءات مدلولاتها ومنطوقاتها بخلاف الأخبار (زر، بحر٤، ٢٢٧، ٨)

- الإنشاء يقع منقولًا غالبًا عن أصل الصيغ في صيغ العقود، والطلاق والعتاق ونحوها، ولهذا لو قال لامرأتيه: إحداكما طالق مرّتين يجعل الثاني خبرًا لعدم الحاجة إلى النقل، وقد يكون إنشاء بالوضع الأول كالأوامر والنواهي، فإنّها للطلب بالوضع اللغوي، والخبر يكفي فيه الوضع الأول في جميع صوره (زر، بحر٤، ٢٢٧، ١٨)

- إجماعهم على العمل على وفق الخبر، فلا يقتضي صحّته فضلًا عن القطع به، فقد يعملون على وفقه بغيره. جزم به النووي في "الروضة"

في كتاب القضاء (زر، بحر٤، ٢٤٦، ١٩)

- إذا كان في الخبر لفظ لا يفيد إلّا التأكيد لم يجز للراوي إسقاطه، لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم ما ذكره إلّا لفائدة (زر، بحر٤، ٣٦٤، ٢٣)

- الخبر إما مطابق للواقع مع الاعتقاد للمطابقة أو مطابق للواقع مع عدمه أي عدم اعتقادها أو غير مطابق للواقع كذلك أي مع اعتقاد المطابقة ومع عدم اعتقادها (أم، قرر٢، ٢٢٨، ٣٤)

- الكلام الأزلي معنى واحد قائم بذاته تعالى في الأزل لا تعدّد فيه ولا تكثّر أصلًا وإنّما يتكثّر فيما لا يزال باعتبار تعلّقه، فإن تعلّق بما حسن فعله فهو أمر وإن تعلّق بما قبح فعله فهو نهي وإن تعلّق بما يخبر عنه فهو خبر وإن تعلّق بما يُستفهم عنه فهو استفهام وكذا الحال في كونه ماضيًا ومضارعًا، فأول مرتبة ظهرت باعتبار هذه التعلّقات من أنواع هذه المراتب هي مرتّبة الأمر. فإنّ ذلك الكلام الأزلي يتعلّق ابتداء بوجود زيد بخطاب كن وهو أمر ثم يتعلّق بعد وجوده تعلّق النهي والاستفهام والإباحة والإخبار بحسب الاقتضاء (مل، مرق١، ١٥٤، ١٩)

- صدق الخبر هو ثبوت مدلوله معه وكذبه تخلف مدلوله عنه فإن قيل فهل يجوز تخلف مدلول الكلام عنه قلنا نعم ولا استحالة فيه لأنّ دلالة الجملة الخبرية على النسبة الذهنية وضعية لا عقلية ودلالة النسبة الذهنية على حصول النسبة الأخرى بطريق الأشعار بلا استلزام عقلي، ومن المعلوم أن تخلف الجملة الخبرية عن مدلولها بلا واسطة جائز لكون دلالتها عليه وضعية لا عقلية فجواز تخلف مدلولها بالواسطة عنها أولى (مل، مرق٢، ٢٣٧، ٤)

- الإنشاء ما أي كلام (يحصل به مدلوله في الخارج) كأنت طالق وقم ولا تقم فإنّ مدلولها من إيقاع الطلاق وطلب القيام وعدمه يحصل به لا بغيره، فالإنشاء بهذا المعنى أعمّ منه بالمعنى الأول لشموله الطلب بأقسامه السابقة بخلافه بالمعنى الأولى، فإنّه قسيم للطلب بالوضع وللخبر فلا يشمل الاستفهام والأمر والنهي (والخبر خلافه)، أي ما يحصل بغيره مدلوله في الخارج بأن يكون له خارج صدق أو كذب نحو قام زيد فإنّ مدلوله أي مضمونه من قيام زيد يحصل بغيره وهو محتمل لأن يكون واقعًا في الخارج فيكون هو صدقًا وغير واقع فيكون هو كذبًا (ولا مخرج له)، أي للخبر من حيث مضمونه (عن الصدق والكذب لأنّه إما مطابق للخارج) فالصدق (أو لا) فالكذب (فلا واسطة) بينهما (نص، لب، ٩٤، ١٦)

- حذف بعض الخبر الذي لا تعلّق له بالمذكور جائز عند الأكثر (بخلاف) ما له تعلّق به مخلّ بالمعنى حذفه (با، يسر٣، ٧٥، ٧)

- الخبر لغة واصطلاحًا. أما معناه لغة فهو مشتقّ من الخبار وهي الأرض الرخوة لأن الخبر يثير الفائدة كما أن الأرض الخبار تثير الغبار إذا قرعها الحافر ونحوه وهو نوع مخصوص من القول وقسم من الكلام اللساني وقد يستعمل في غير القول كقول الشاعر: تخبر العينان ما القلب كاتم. وقول المعرّي: نبي من الغربان ليس على شرع يخبرنا أن الشعوب إلى صدع. ولكنه استعمال مجازي لا حقيقي لأن من وصف غيره بأنه أخبر بكذا لم يسبق إلى فهم السامع إلا القول. وأما معناه اصطلاحًا فقال الرازي في المحصول ذكروا في حدّه أمورًا ثلاثة: (الأول) أنه الذي يدخله الصدق أو الكذب، (والثاني) أنه الذي يحتمل التصديق

والتكذيب، (والثالث) ما ذكره أبو الحسين البصري أنه كلام مفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفيًا أو إثباتًا. قال واحترزنا بقولنا بنفسه عن الأمر فإنه يفيد وجوب الفعل لكن لا بنفسه لأن ماهية الأمر استدعاء الفعل والصيغة لا تفيد إلا هذا القدر ثم إنها تفيد كون الفعل واجبًا تبعًا لذلك وكذلك القول في دلالة النهي على قبح الفعل (شو، فح، ٤٠، ١٣)

- الحكم إما مطابق للخارج أو لا والأول الصدق والثاني الكذب، وأثبت الجاحظ الواسطة بينهما فقال الخبر إما مطابق للخارج أو لا مطابق والمطابق إما مع اعتقاد أنه مطابق أو لا وغير المطابق إما مع اعتقاد أنه غير مطابق أو لا، والثاني منهما وهو ما ليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب (شو، فح، ٤٢، ١٥)

- السنّة في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الأدلة وهو المراد هنا ما ذكره الشارح بقوله هي المروي الخ، والمراد به غير القرآن والمروي من أقواله صلى الله عليه وسلم يسمّى حديثًا وخبرًا. (قوله وتقريرًا) وهو سكوته صلى الله عليه وسلم عند أمر يعاينه من مسلم (عا، نسم، ١٢٢، ٩)

- الخبر لغةً واصطلاحًا، أما لغةً فهو مشتقّ من الخبار وهي الأرض الرخوة لأن الخبر يثير الفائدة كما أن الأرض الخبار تثير الغبار إذا قرعها الحافر ونحوه، وهو نوع مخصوص من القول وقسم من الكلام اللساني وقد يستعمل في غير القول كقول الشاعر. وتخبرك العينان ما القلب كاتم. ولكنه استعمال مجازي لا حقيقي لأن من وصف غيره بأنه أخبر بكذا لم يسبق إلى فهم السامع إلا القول. وأما اصطلاحًا فالأولى أن يقال هو ما يصحّ أن يدخله الصدق والكذب لذاته وهذا الحدّ لا يرد عليه شيء مما يرد على سائر الحدود المذكورة في كتب الأصول، واختلف هل الخبر حقيقة في اللفظي والنفسي أم حقيقة في اللفظي مجاز في النفسي أم العكس وما لا يكون كذلك ليس بخبر ويسمّونه إنشاء وتنبيهًا ويندرج فيه الأمر والنهي والاستفهام والنداء والتمنّي والعرض والترجّي والقَسَم (صد، أمل، ٥٣، ٧)

- الخبر لا يتّصف بالصدق إلّا إذا جمع بين مطابقة الواقع والاعتقاد فإن خالفهما أو أحدهما فكذب فيقال في تعريفهما هكذا الصدق ما طابق الواقع والاعتقاد والكذب ما خالفهما أو أحدهما، ولا يلزم على هذا ثبوت واسطة لأن المعتبر كلام العقلاء (صد، أمل، ٥٤، ١)

- الخبر من حيث احتمال الصدق والكذب وهو ثلثة أقسام: الأول المقطوع بصدقه. الثاني المقطوع بكذبه وهما ضروب. الثالث ما لا يقطع بصدقه ولا كذبه وذلك كخبر المجهول فإنه لا يترجّح صدقه ولا كذبه وقد يترجّح صدقه ولا يقطع كخبر العدل وقد يترجّح كذبه ولا يقطع كخبر الفاسق (صد، أمل، ٥٤، ٦)

- الخبر ينقسم باعتبار آخر إلى متواتر وآحاد (صد، أمل، ٥٤، ١١)

- الخبرُ بأنّه ما صَحَّ فيه الصِّدقُ أوِ الكذبُ، لأنَّ حدّه بما يَمْضي في الكتبِ بأنَّه ما صَحَّ فيهِ الصّدقُ والكذبُ يَنْتَقِضُ بالأخبارِ الّتي لا تَكونُ إلّا صدقًا (م، ذر٢، ٤٧٧، ٥)

خبر الآحاد

- المتّصل السند ينقسم إلى ثلاثة أقسام من حيث

عدد رواته، متواتر، ومشهور، وخبر آحاد (زه، زهص، ١٠٧، ١٦)

- حَدُّ خَبَرِ الآحاد عند أهل الأُصولِ: ما لم يقع العِلْمُ لمخبره ضرورة من جهة الإخبار به، وإن كان الناقلون له جماعة (بج، حكف١، ٢٣٥، ١٤)

- خبرُ الآحادِ ما كان من الأخبارِ غير مُنتهٍ إلى حدِّ التواتُر. وهو مُنقسِمٌ إلى ما لا يُفيدُ الظنَّ أصلًا، وهو ما تقابلتْ فيهِ الاحتمالاتُ على السواءِ، وإلى ما يُفيدُ الظنَّ، وهو: ترجُّحُ أحد الاحتمالين الممكنين على الآخر في النفس من غيرِ قطع. فإنْ نقلَهُ جماعةٌ تَزيدُ على الثلاثةِ والأربعةِ سُمِّيَ مُستفيضًا مشهورًا (أمد، حكم٢، ٤٩، ١)

- خبر الآحاد، ويسمّيه الشافعي رضي الله عنه، خبر الخاصة، وهو كل خبر يرويه الواحد أو الإثنان أو الأكثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا يتوافر فيه شرط المشهور. وحديث الآحاد يفيد العلم الظنّي الراجح، ولا يفيد العلم القطعي، إذ الاتّصال بالنبي فيه شبهة، ويقول صاحب كشف الأسرار فيه. الاتّصال فيه شبهة صورة ومعنى، أما ثبوت الشبهة فيه صورة، فلأن الاتّصال بالرسول لم يثبت قطعًا، وأما معنى فلأن الأمة تلقّته بالقبول (أي في الطبقة التي تلي التابعين) (زه، زهص، ١٠٨، ٢١)

خبر التواتر

- خبر التواتر: كل خبر وقّع العلم لمخبره ضرورة من جهة الإخبار به (بج، حكف١، ٢٣٥، ١٣)

- خبر تواتر، وهو ما نقلته كافة بعد كافة حتى تبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم. وهذا خبر لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به، وفي أنه حق مقطوع على غيبه (حز، حكا١، ١٠٤، ٨)

خبر خاص

- يرجّح الخبر الخاص على العام (بد، بدخ٣، ٢٣٧، ٧)

خبر الخاصة

- ما تقومُ به الحجة على أهلِ العلم، حتَّى يَثبتَ عليهم خبرُ الخاصَّة. فقلتُ: خبرُ الواحدِ عن الواحدِ حتى يُنتَهى به إلى النبيِّ أو مَن انْتَهى به إليه دونَه (شف، رس، ٣٦٩، ٥)

- أن يكونَ مَن حَدَّثَ به (خبر الواحد) (خبر الخاصة) ثقةً في دينه، معروفًا بالصدقِ في حديثه، عاقلًا لما يُحدِّثُ به، عالمًا بما يُحِيلُ مَعانِيَ الحديث مِن اللفظِ، وأن يكونَ ممَّن يُؤَدِّي الحديثَ بحروفه كما سمع، لا يُحدِّث به على المعنى، لأنه إذا حدَّث به على المعنى وهو غيرُ عالمٍ بما يحيلُ معناه -: لم يَدْرِ لعلَّه يُحيلُ الحلالَ إلى الحرامِ. وإذا أدَّاهُ بحروفه فلم يَبْقَ وجهٌ يُخافُ فيه إحالَتُهُ الحديثَ، حافظًا إنْ حَدَّث بهِ مِن حفظه، حافظًا لكتابهِ إنْ حَدَّث مِن كتابه. إذا شَرِكَ أهلَ الحفظِ في الحديثِ وافَقَ حديثَهم، بَرِيًّا من أن يكونَ مُدلِّسًا: يُحَدِّثُ عن مَّن لَقِيَ ما لم يَسْمعْ منه، ويحدِّث عن النبيِّ ما يُحدِّثُ الثقاتُ خلافَهُ عن النبيِّ (شف، رس، ٣٧٠، ٣)

- ما كان من سنةٍ مِن خبرِ الخاصَّةِ الذي قد يَختلف الخبرُ فيه، فيكونُ الخبرُ محتمِلًا للتأويل، وجاء الخبرُ فيه من طريقِ الانفرادِ -: فالحجةُ فيه عندي أن يَلْزَمَ العالِمَينَ، حتى لا

يكونَ لهم رَدُّ ما كَان منصوصًا منه، كما يلزمُهم أن يقبلوا شهادةَ العدولِ، لَا أنّ ذلك إحاطةٌ كما يكونُ نصُّ الكتابِ وخبرُ العامَّةِ عن رسول الله (شف، رس، ٤٦١، ١)

- عِلْمُ الخاصةِ سنةٌ من خبر الخاصةِ يعرفُها العلماء، ولم يُكَلَّفْها غيرُهم، وهي موجودةٌ فيهم أو في بعضهم، بصدقِ الخاصِّ المخبِرِ عن رسول الله بها. وهذا اللازمُ لأهل العلم أن يصيروا إليه، وهو الحقُّ في الظاهر، كما نَقْتُل بشاهدين. وذلك حقٌّ في الظاهر، وقد يمكنُ في الشاهدين الغلطُ (شف، رس، ٤٧٨، ١٢)

خبر رسول الله

- خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنزلة الكتاب في حقّ لزوم العلم والعمل به (شش، ششا، ٢٦٩، ٢)

خبر صحيح

- القرآن والخبر الصحيح بعضها مضاف إلى بعض وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى؛ وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما (حز، حكا١، ٩٨، ١٠)

خبر فصيح

- يرجّح الخبر الفصيح على غير الفصيح، ولا يرجّح الأفصح على الفصيح (بد، بدخ٣، ٢٣٧، ٢)

خبر متضمّن للتخفيف

- الخبر المتضمّن للتخفيف متقدّم على المتضمّن للتغليظ، لأنّه أظهر تأخّرًا (اس، مهس٣، ٢٣٦، ١٠)

خبر المتواتر

- خبر المتواتر يُفيد العلم الضروري، خلافًا للسيد المرتضى حيثُ: وقف؛ ولأبي الحُسين حيثُ قال: إنه نظريّ (ح، مبا، ٢٠١، ٥)

- العلم الذي يقع بالخبر المتواتر ضرورة وقال البلخي من المعتزلة: العلم الذي يقع به، اكتساب، وهو قول الدقّاق. لنا: هو أن ما يعلم الإنسان بذلك من أخبار البلاد النائية، والأمم السالفة، يعلمه علمًا لا يمكنه نفيه بالشك والشبهة، فصار بمنزلة العلم الواقع بالحواس (شي، تبص، ٢٩٣، ٢)

- الخبر المتواتر الذي اتّصل بك عن رسول الله عليه السلام بتتابع النقل إتصالًا ليس فيه شبهة الانقطاع حتى صار كالمعاين المسموع منه (نس، كشف٢، ٦، ٦)

- خبر الواحد لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم بنفسه أصلًا أو أفاد بالقرائن الزائدة فلا يكون تعريفًا للشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء فعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد (تف، نهي٢، ٥٥، ٣٧)

خبر مجهول

- الخبرُ المجهول: ما لا يعرف حال رواته أو حقيقتهم. والتدليس فيه: أن يطلقه الراوي عمن عاصره ولم يسمعه منه. وهو مثلُ أن تقول: حدث فلان، أو عن فلان أنّه أخبر أو قال: ولا يقول: أخبرني أو حدّثني أو سمعته يقول. فهذا لا يمكن تكذيبُه قطعًا، وفيه اتّهام أنّه سمعه ممن يجهل خباياه (جون، جهك، ٥٦، ١٤)

خبر مؤرَّخ بتاريخ مضيّق

- يُرجّح الخبر المؤرّخ بتاريخ مضيّق أي وارد في

آخر عمره عليه السلام على الخبر المطلق، لأنّه أظهر تأخّرًا (اس، مهس٣، ٢٣٧، ١٠)

خبر مرسل

- الخبر المرسَل هو أن يسمع الرجل الحديث من زيد عن عمرو؛ فإذا رواه قال: "قال عمرو"، وأضرب عن ذكر زيد (بص، مع٢، ٦٢٨، ١٦)

- قد يرد خبر مرسل إلا أن الإجماع قد صحّ بما فيه، متيقّنًا منقولًا جيلًا فجيلًا، فإن كان هذا علمنا أنه منقول نقل كافة كنقل القرآن، فاستغنى عن ذكر السند فيه، وكان ورود ذلك المرسل وعدم وروده سواء ولا فرق (حز، حكا٢، ٧٠، ٢)

- الخبر المرسَلِ، وصورته، ما إذا قال من لم يلقَ النبيَّ، صلى اللّهُ عليهِ وسلَّم، وكان عدلًا "قال رسولُ اللهِ" فقبلَهُ أبو حنيفة، ومالك، وأحمدُ بن حنبل في أشهَرِ الروايتين عنهُ، وجماهيرُ المعتزلةِ، كأبي هاشم. وفصَّل عيسى بُن أبَان، فقبل مراسيلَ الصحابةِ، والتابعين، وتابعي التابعين، ومن هو من أئمة النقل مطلقًا، دون من عدا هؤلاءِ. وأمَّا الشافعيَّ، رضِيَ اللهُ عنهُ، فإنَّهُ قال: إنْ كان المرسَلُ من مراسيلَ الصحابة أو مرسلًا قد أسندهُ غير مرسِلهُ أو أرسلَهُ راوٍ آخر يروى عن غيرِ شيوخِ الأوَّل، أو عضدهُ قولُ صحابيٍ، أو قول أكثرِ أهلِ العلم، أو أن يكونَ المرسِلُ قد عُرِفَ من حالهِ أنهُ لا يرسِلُ عمن فيهِ علَّةٌ من جهالةٍ أو غيرها، كمراسيلِ ابن المسيَّب، فهو مقبولٌ؛ وإلا فلا. ووافقهُ على ذلك أكثرُ أصحابهِ، والقاضي أبو بكر وجماعةٌ من الفقهاءِ. والمختارُ قبولُ مراسيلِ العدل مُطلقًا. ودليلهُ الإجماعُ، والمعقول (أمد، حكم٢، ١٧٧، ١٦)

- حكى ابن حزم عن أبي حنيفة أنّ الخبر المرسل والضعيف أولى من القياس، ولا يحلّ القياس مع وجوده، قال: والرواية عن الصاحب الذي لا يعرف له مخالف منهم أولى من القياس، وقال الشافعي رحمه الله تعالى: لا يجوز القياس مع نص القرآن أو خبرٍ مسنَد صحيح، وأما عند عدمهما فإنّ القياس واجب في كل حكم (زر، بحر٥، ٣٤، ٨)

خبر مستغنٍ عن الإضمار

- يرجّح الخبر المستغني عن الإضمار على المحتاج إليه، إذا الأصل عدم الإضمار (بد، بدخ٣، ٢٣٨، ١٠)

خبر مستفيض

- الخبرُ المستفيض: كل خبر منتشر عن عدد خرجوا عن حدّ القلّة، عن مخبّر علموه ضرورة. وقيل: كل خبر عن عدد يجب العلم عنه بمخبره استدلالًا. وقيل: كل خبر عن قوم كثروا أمكن حصرهم جملة لا تفصيلًا. ومعنى تفصيلًا: أنّه لا يُدْرَى من جملتهم من الذي استفاض ذلك الخبر منه على التعيين والتفصيل، كأهل قافلة، أو قرية يُخبرون عن مُخبِر ينتشر ذلك عنهم (جون، جهك، ٥٥، ١٣)

خبر من طريق المعنى

- الخبر من طريق المعنى وهو خَمسة أقسام ما هو صِدْق لا شُبهة فيه وهو خَبر الرسول عليه السلام وذلك هو المُتواتر منه، وقسم فيه شُبهة وهو المشهور وقِسم محتمل ترجّح جانب صدقه وهو ... من أخبار الآحاد وقِسم محتمل عارَض دليل رَجحان الصدق منه ما

أوجب وقفه فلم تقم به الحجة ... والقسم الخامس الخبر المطعون الذي ردَّه السلف وأنكروه. وهذا القِسم نَوعان نوع لحقه الطَّعن والنكير من رَاوي الحديث ونوع آخر ما لحقه ذلك من جهة غير الراوي (بخ، بزد٣، ١٢٣، ١)

خبر الواحد

- ما تقومُ به الحجة على أهلِ العلم، حتَّى يَثبتَ عليهم خبرُ الخاصَّة. فقلتُ: خبرُ الواحِدِ عن الواحِدِ حتى يُنْتَهى به إلى النبيِّ أو مَن انْتَهى به إليه دونَه (شف، رس، ٣٦٩، ٦)
- أن يكونَ مَن حَدَّثَ به (خبر الواحد) (خبر الخاصة) ثقةً في دينه، معروفًا بالصدقِ في حديثه، عاقلًا لما يُحدِّثُ به، عالمًا بما يُحِيلُ مَعانِيَ الحديث مِن اللفظِ، وأن يكونَ ممَّن يُؤَدِّي الحديثَ بحروفه كما سمع، لا يُحدِّث به على المعنى، لأنه إذا حدَّث به على المعنى وهو غيرُ عالم بما يحيلُ معناه -: لم يَدْرِ لعلَّه يُحيلُ الحلالَ إلى الحرام. وإذا أدَّاهُ بحروفه فلم يَبْقَ وجهٌ يُخافُ فيه إحالَتُهُ الحديثَ، حافظًا إنْ حَدَّث بهِ مِن حفظه، حافظًا لكتابهِ إنْ حَدَّث مِن كتابه. إذا شَرِكَ أهلَ الحفظِ في الحديثِ وافَقَ حديثَهم، بَرِيًّا من أن يكونَ مُدلِّسًا: يُحَدِّثُ عن مَّن لَقِيَ ما لم يَسْمعْ منه، ويحدِّث عن النبيِّ ما يُحدِّثُ الثقاتُ خلافَهُ عن النبيِّ (شف، رس، ٣٧٠، ٣)
- الحجةَ في تثبيتِ خبرِ الواحدِ بِنَصِّ خبرٍ أو دِلالةٍ فيه أو إجماعٍ (شف، رس، ٤٠١، ٣)
- أجْمَعَ المسلمون قديمًا وحديثًا على تثبيتِ خبر الواحدِ والانتهاءِ إليه، بأنه لم يُعلَم من فقهاءِ المسلمين (أحدٌ إلّا وقد ثَبَّتَهُ -: جازَ لِي) (شف، رس، ٤٥٧، ٨)
- خبر الواحد هو ما نقله واحد عن واحد، أو واحد عن جماعة، أو جماعة عن واحد، ولا عبرة للعدد إذا لم تبلغ حد المشهور. وهو يوجب العمل به في الأحكام الشرعية (شش، ششا، ٢٧٢، ١٤)
- شرطُ العمل بخبر الواحد، أن لا يكون مخالفًا للكتاب والسنّة المشهورة، وأن لا يكون مخالفًا للظاهر (شش، ششا، ٢٨٠، ٣)
- خبر الواحد حجة في أربعة مواضع: خالصُ حقّ الله تعالى ما ليس بعقوبة. وخالصُ حق العبد ما فيه إلزام محض. وخالص حقّه ما ليس فيه إلزام. وخالص حقّه ما فيه إلزام من وجه. أما الأوّل فيُقبل فيه خبر الواحد فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الأعرابيّ في هلال رمضان. أما الثاني فيُشترط فيه العدد والعدالة، ونظيره المنازعات. وأمّا الثالث فيقبل فيه خبر الواحد عدلًا كان أوْ فاسقًا، ونظيره المعاملات. وأما الرابع فيشترط فيه إمّا العدد، أوْ العدالة عند أبي حنيفة (رض)، ونظيره العزل والحجر (شش، ششا، ٢٨٧، ٥)
- خبر الواحد فغيرُ موجب للعلم بمخبرِهِ وإنما هو مقبول اجتهادًا على جهة حُسن الظن بالراوي (جص، فص١، ١٦٣، ١٣)
- فلو جاز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لكان في إثبات تخصيصه رفع العلم بموجب العموم رأسًا لأن اللفظ يحصل مجازًا، ثم يكونُ الحكم فيما عدا المخصوص من طريق الاجتهاد وغالب الظن لا من جهة اليقين (جص، فص١، ١٦٧، ١)
- اتفاق المسلمين جميعًا على امتناع جواز (نسخ القرآن) بخبر الواحد، إذا كان ما ثبت بالكتاب

يُفضي (بنا) إلى حقيقة العلم، وخبر الواحد لا يوجب العلم وإنما يوجب العمل فكذلك التخصيص بهذه المثابة (جص، فص١، ١٦٨، ٧)

- خبر الواحد يُرَدُّ بالإجماع ولا يُرَدُّ الإجماعُ بخبر الواحد (جص، فص١، ١٧٥، ١٣)

- الإجماع لا يجوز وقوعُ الخطأ فيه، ويجوزُ وقوعُ الخطأ في خبر الواحد (جص، فص١، ١٧٧، ٧)

- (كل ما) لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد لا يجوز تخصيصه بالقياس. وذلك لأن خبر الواحد مقدّم على القياس (جص، فص١، ٢١١، ٤)

- لا يجوز نسخ القرآن ولا نسخ السنة الثابتة من جهة التواتر بخبر الواحد (جص، فص٢، ٣٢٤، ١)

- ما يدلّ على لزوم خبر الواحد من جهة السنة، فما روي عن النبي عليه السلام من الأخبار الموجبة لقبول خبر الواحد في الأحكام من وجوه مختلفة. فمنها: قوله عليه السلام "نضّر الله امرءًا سمع مقالتي فوعاها، ثم أدّاها إلى من يسمعها، فربَّ حامل فقه غير فقيه إلى من هو أفقَه منه" (الدارمي، سنن الدارمي، كتاب السير، باب الاقتضاء بالعلماء، ١/ ٧٥). وقوله عليه السلام في حجة الإسلام: "ليبلّغ الشاهد الغائب" (صحيح البخاري، كتاب العلم، باب ليبلغ الشاهد الغائب، (ح ٤٥)، ١/ ٦٢) فلعلّ بعض من تبلّغه أوعى له من بعض من سمعه (جص، فص٣، ٨١، ١٦)

- خبر الواحد عند قائليه موقوفٌ على حسن الظن براويه (جص، فص٣، ٨٩، ١٥)

- إن ما كانت مخالفته لنص الكتاب لا يوجب العلم بمقتضاه. وخبر الواحد لا يوجب العلم (جص، فص٣، ١١٤، ٢)

- خبر الواحد لا يقتضي العلم قال أكثر الناس: إنه لا يقتضي العلم. وقال آخرون: يقتضيه. واختلف هؤلاء. فلم يشرط قوم من أهل الظاهر اقتران قرينة بالخبر. وشرط أبو إسحاق النظّام، في اقتضاء الخبرِ العلمَ، اقتران قرائن به. وقيل إنه شَرَطَ ذلك في التواتر أيضًا (بص، مع٢، ٥٦٦، ٤)

- حكى قاضي القضاة رحمه الله عن الشيخ أبي عبدالله رحمه الله أنه كان يمنع من قبول خبر الواحد فيما ينتفي بالشبَه (بص، مع٢، ٥٧١، ١)

- خبر الواحد الثقة عن مثله مُسندًا حجة في الدين (حز، حكا١، ١١٨، ١٣)

- خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوجب العلم والعمل معًا (حز، حكا١، ١١٩، ٤)

- صفة كل خبر واحد هي أنه يجوز عليه الكذب والوهم فهو كما قالوا، إلا أن يأتي برهان حسيّ ضروريّ أو برهان منقول نقلًا يوجب العلم من نص ضروريّ على أن الله تعالى قد برأ بعض الأخبار من ذلك فيخرج بدليله عن أن يجوز فيه الكذب والوهم (حز، حكا١، ١١٩، ٢٠)

- أخبار الآحاد لا توجب العلم. وقال بعض أهل الظاهر: توجب العلم. وقال بعض أصحاب الحديث: فيها ما يوجب العلم، كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر، وما أشبهه. وقال النَّظَّام: فيها ما يوجب العلم، وهو ما قارنه سبب. لنا: هو أنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم، لأوجب خبر كل واحد، ولو كان

كذلك، لوجب أن يقع العلم بخبر من يدّعي النبوة، ومن يدّعي مالًا على غيره، ولما لم يقل هذا أحد، دلّ على أنه ليس فيه ما يوجب العلم. ولأنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم، لما اعتبر فيه صفات المخبر من العدالة، والإسلام، والبلوغ وغير ذلك، كما لم يعتبر ذلك في أخبار التواتر (شي، تبص، ٢٩٩، ٤)

- يجب العمل بخبر الواحد وإن انفرد الواحد بروايته. وقال أبو علي الجبائي: لا يجوز حتى يرويه اثنان عن اثنين إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وقال بعض الناس: لا يقبل أقل من أربعة. لنا: قوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ (الحجرات: ٦) فدلّ على أنهم إذا جاءهم عدل لم يتبيّنوا (شي، تبص، ٣١٢، ٢)

- يُقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى. وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يقبل. لنا: هو أن الصحابة - رضي الله عنهم - رجعت إلى حديث عائشة في التقاء الختانين وهو ممّا تعمّ به البلوى (شي، تبص، ٣١٤، ٢)

- يُقبل خبر الواحد وإن كان مخالفًا للقياس، ويقدّم عليه. وقال أصحاب مالك: إذا كان مخالفًا للقياس لم يُقدّم. وقال أصحاب أبي حنيفة: إن كان مخالفًا لقياس الأصول لم يُقبل. لنا: ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لمعاذ: "بِمَ تحكم؟ قال: بكتاب الله تعالى، قال فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فإن لم تجد؟ قال: أَجْتَهِدُ رأيي ولا آلو، فقال النبي عليه السلام: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يحبّه ويرضاه رسول الله" (مسند أحمد، ٥/ ٢٣٦) فرتّب العملَ بالقياس على السنّة، فدلّ على أن السنة مقدّمة (شي، تبص، ٣١٦، ٢)

- خبر الواحد ما انحط عن حدّ التواتر وهو ضربان: مسند ومرسل (شي، جا، ٣٨، ٢٦)

- خبر الواحد: كلّ خبر عمن لم يدخل في حدّ الكثرة، دخل فيه: الواحد والاثنان، إلى خمسة، وستة، وعشرة. وقيل: كلُّ خبر لا يَقطع السامعُ له بصدقة. وقيل: كل خبر لم يوجِب العلمَ. والمسنَدُ منه: كل خبر متّصل رواية بالمخبَر عنه. وهو في عرف العلماء: كل خبر متّصل بالنبي عليه السلام والمرسَل منه: كل خبر مطلق. وحقيقتُه في عرف العلماء: كل خبر أطلقه بعضُ الرواة عمّن لم يسمعه منه سواء عاصره أو لم يعاصره. شاهَدَه أو لم يشاهده (جون، جهك، ٥٦، ١)

- حقوق العباد التي فيها إلزام محض ويشترك فيها أهل الملل، وهذا لا يثبت بخبر الواحد إلا بشرط العدد، وتعيين لفظ الشهادة، والأهلية، والولاية لأنها تُبتنى على منازعات متحقّقة بين الناس بعد التعارض بين الدعوى والإنكار، وإنما شُرّعت مرجّحة لأحد الجانبين فلا يصلح نفس الخبر مرجّحًا للخبر إلا باعتبار زيادة توكيد من لفظ شهادة أو يمين، فهما للتوكيد (سر، صوس١، ٣٣٤، ١٢)

- المعاملات التي تجري بين العباد ممّا لا يتعلق بها اللزوم أصلًا، وخبر الواحد فيها حجة إذا كان المخبر مميّزًا عدلًا كان أو غير عدل صبيًّا كان أو بالغًا كافرًا كان أو مسلمًا (سر، صوس١، ٣٣٥، ١٩)

- قول الرسول عليه السلام ممّا علم صحته فلا يُسمّى خبر الواحد (غز، مس١، ١٤٥، ١٣)

- خبر الواحد إذا ورَد مخصّصًا لعموم القرآن اتفقوا على جواز التعبّد به لتقديم أحدهما على

الآخر، لكن اختلفوا في وقوعه على أربعة مذاهب: فقال بتقديم العموم قوم، وبتقديم الخبر قوم وبتقابلهما والتوقف إلى ظهور دليل آخر قوم. وقال قوم إن كان العموم ممّا دخله التخصيص بدليل قاطع فقد ضعف وصار مجازًا فالخبر أولى منه، وإلا فالعموم أولى (غز، مس٢، ١١٤، ٣)

- الدليل على قبول خبر الواحد من جهة العقل، أنه معلوم بالعقل، وجوب التحرّز من المضار وحسن اجتلاب المنافع، فإذا ظننّا صدق مَن أخبرنا بمضرّة إن لم تُقصد، أو إن لم نشرب الدواء، أو إن سلكنا في سفرنا طريقًا مخصوصًا، أو إن لم نقم من تحت هذا الحائط، لزمنا في العقل العمل على خبره، لأننا قد ظننا في التفصيل ما علمناه في الجملة من وجوب التحرّز من المضار، فكذلك في الشرع إذا علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي صلى الله عليه وسلم فيما يخبرنا به من مصالحنا، ووجوب التحرّز ممّا يخبرنا: بأنه من مضارنا (كلو، تم٣، ٧٠، ٢)

- يُقبل في العمل خبر الواحد الثقة خلافًا للجبائي: أنه لا يقبل أقل من اثنين عن اثنين إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وحكى عنه أنه: لا يقبل في خبر يوجب حدًا في الدنيا إلا أربعة (كلو، تم٣، ٧٥، ٢)

- يُقبل خبر الواحد في الحدود، وما يسقط بالشبهة. وحكى أبو سفيان عن أبي الحسن الكرخي: أنه لا يقبل. لنا: أن الحدود ممّا يثبت بغلبة الظن، ولهذا تثبت بالشهادة، فوجَب أن يُقبل فيها خبر الواحد كسائر أحكام الشرع، يوضّح ذلك أن خبر الواحد قد دلّ على وجوب العمل به دليل قاطع من الكتاب والسنة والإجماع كالشهادة فوجب أن يستويا (كلو، تم٣، ٩١، ٨)

- خبر الواحد مقدّم على القياس، وقد ترك أحمد رحمه الله القياس في كثير من مسائله. وبه قال: عامة الفقهاء. وقال أصحاب مالك: لا يقدم على القياس، وبعضهم حكاه عن مالك (كلو، تم٣، ٩٤، ٢)

- صفة من يقبل خبره (خبر الواحد)، فأن يكون مسلمًا بالغًا عاقلًا عدلًا ضابطًا، وسواء كان رجلًا أو امرأة أو عبدًا (كلو، تم٣، ١٠٥، ١٦)

- معارضة خبر الواحد للإجماع، ولا يقبل، لأن الإجماع دليل مقطوع به ولأن خبر الواحد إذا خالف الإجماع دلّ على بطلان سنده، أو نسخه، لأنه لو كان ثابتًا لم يخرج عن قول جميع الأمة (كلو، تم٣، ١٥٠، ٤)

- قال بعض العلماء: إنما يقول أحمد بحصول العلم بخبر الواحد فيما نقله الأئمة الذين حصل الاتفاق على عدالتهم وثقتهم وإتقانهم، ونقل من طرق متساوية وتلقّته الأمة بالقبول ولم ينكره منهم منكر (قد، روض، ٩١، ١٥)

- التعبّد بخبر الواحد سمعًا فهو قول الجمهور خلافًا لأكثر القدرية وبعض أهل الظاهر (قد، روض، ٩٣، ١٣)

- اختلفوا في ثبوت الإجماع بخبرِ الواحدِ، فأجازهُ جماعةٌ من أصحابنا وأصحابِ أبي حنيفة رحمهُ الله والحنابلة؛ وأنكرهُ جماعةٌ من أصحاب أبي حنيفة وبعضُ أصحابنا كالغزالي، مع اتّفاق الكلّ، على أنَّ ما ثبت بخبرِ الواحد لا يكونُ إلَّا ظنيًّا في سندهِ، وإن كان قطعيًّا في متنهِ (أمد، حكم١، ٤٠٤، ٢)

- العمل بخبرِ الواحدِ واتّباعهِ في الشرعيَّاتِ إنما كان بناءً على انعقادِ الإجماع على ذلك،

والإجماعُ قاطعٌ (أمد، حكم٢، ٥٥، ١١)

- أن يكونَ الراوي مكلَّفًا (للعمل في خبر الواحد) (أمد، حكم٢، ١٠١، ١)

- أَن يكونَ ضبطهُ لما يسمعهُ (الراوي للعمل في خبر الواحد)، أرجحَ من عدم ضبطهِ، وذكرهُ لهُ أرجحَ من سهوهِ، لحصول غلبةِ الظنّ بصدقهِ فيما يرويهِ (أمد، حكم٢، ١٠٦، ٥)

- اختلفوا في نقلِ حديثِ النَّبيّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، بالمعنى دونَ اللفظ (في خبر الواحد). والذي عليهِ اتفاقُ الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل والحسن البصري وأكثرِ الأئمة أنَّهُ يَحرُمُ ذلك على الناقلِ، إذ كان غيرَ عارفٍ بدلالاتِ الألفاظ واختلاف مواقعها؛ وإن كان عالمًا بذلك، فالأولى لهُ النقلُ بنفسِ اللفظِ إذ هو أبعدُ عن التغيير والتبديل وسوءِ التأويل. وإنْ نقلهُ بالمعنى من غير زيادةٍ في المعنى، ولا نقصان منهُ، فهو جائزٌ (أمد، حكم٢، ١٤٦، ٩)

- إما أن يكونَ متنُ خبر الواحدِ قطعيًا، أو ظنيًا: فإنْ كان متنهُ قطعيًا، فعلَّةُ القياسِ إمَّا أن تكونَ منصوصةً، أو مستنبطةً فإن كانت منصوصةً وقلنا إنَّ التنصيصَ على علَّةِ القياسِ لا يُخرجهُ عن القياس - فالنصُّ الدالُّ عليها إما أن يكونَ مساويًا في الدلالةِ لخبرِ الواحدِ، أو راجحًا عليهِ، أو مرجوحًا: فإن كان مُساويًا فخبرُ الواحدِ أولى لدلالتهِ على الحكم من غيرِ واسطةِ نصِّ العلةِ على حكمها بواسطةٍ. وإن كان مرجوحًا، فخبرُ الواحدِ أولى مع دلالتهِ على الحكم من غير واسطةٍ. وإن كان راجحًا على خبرِ الواحدِ، فوجودُ العلةِ في الفرع إمَّا أن يكونَ مقطوعًا بهِ أو مظنونًا: فإنْ كان مقطوعًا، فالمصيرُ إلى القياسِ أولى؛ وإن كان وجودُها فيهِ مظنونًا، فالظاهرُ الوقفُ؛ لأنَّ نصَّ العلةِ، وإن كان في دلالتهِ على العلَّة راجحًا، غير أنَّهُ إنَّما يدلُّ على الحكم بواسطةِ العلة، وخبرُ الواحدِ لا بواسطة، فاعتدلا. وأمَّا إن كانتِ العلَّةُ مستنبطةً، فالخبرُ مُقدَّمٌ على القياسُ مُطلَقًا. ودليلُهُ النصُّ، والإجماع، والمعقول (أمد، حكم٢، ١٧٠، ١٠)

- خبر الواحد وهو خبر العدل الواحد أو العدول المفيد للظن وهو عند مالك رحمة الله عليه وعند أصحابه حجة واتفقوا على جواز العمل به في الدنيويات والفتوى والشهادات، والخلاف إنما هو في كونه حجة في حق المجتهدين فالأكثرون على أنه حجة لمبادرة الصحابة رضوان الله عليهم إلى العمل به (قر، نقح، ٣٥٦، ٢٠)

- خبر الواحد يوجب العمل؛ وغلبة الظن دون القطع؛ في قول الجمهور (تي، سود، ٢٤٠، ١)

- خبر الواحد يُوجب العمل ولا يُوجب العِلْم يقينًا (بخ، بزد٢، ٦٧٨، ١٤)

- خبر الواحد إذ استند إلى قاعدة مقطوع بها فهو في العمل مقبول. وإلّا فالتوقّف وكونه مستندًا إلى مقطوع به راجع إلى أنّه جزئي تحت معنى قرآني كلّي (شط، وفق٤، ١١، ١)

- خبر الواحد لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم بنفسه أصلًا أو أفاد بالقرائن الزائدة فلا يكون تعريفًا للشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء فعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد (تف، نهي٢، ٥٥، ٣٦)

- خبر الواحد إذا صار إلى التواتر في العصر الثاني أو الثالث أو الرابع فهو مقطوع بصدقه (زر، بحر٤، ٢٤٣، ١٨)

- (ينقسم) خبر الواحد إذا خصّص عموم الكتاب والسنّة المتواترة أو قيّد مطلقهما إلى ثلاثة أقسام: أحدها: إلى ما لا يعلم مقارنته له، ولا تراخيه عنه. فقال القاضي عبد الجبار: يقبل، لأنّ الصحابة رفعت كثيرًا من أحكام القرآن، بأخبار الآحاد، ولم يسألوا أنّها هل كانت مقارنة أم لا. قال: وهو الأولى، لأنّ حمله على كونه مخصّصًا مقبولًا أولى من حمله على كونه ناسخًا مردودًا. الثاني: أن يعلم مقارنته له، فيجوز عند من يجوز تخصيص المقطوع بالمظنون. والثالث: أن يعلم تراخيه عنه، فمن لم يجوّز تأخير البيان عن وقت الخطاب لم يقبله، لأنّه لو قبله لقبل ناسخًا، وهو غير جائز. ومن جوّزه قبله إن كان ورد قبل حضور وقت العمل به؛ وأما إذا ورد بعده فلا يقبل بالاتفاق (زر، بحر٤، ٣٥٠، ٧)

- إذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لا جمع بينهما ممكن (قدّم الخبر مطلقًا عند الأكثر) منهم أبو حنيفة والشافعي وأحمد. (وقيل) قدّم (القياس) وهو منسوب إلى مالك إلّا أنّه استثنى أربعة أحاديث، فقدّمها على القياس (با، يسر٣، ١١٦، ٥)

- فرّق بين خبر الواحد والإجماع الآحادي (بإفادة نقل الواحد الظنّ في الخبر دون الإجماع لبعد انفراده) أي الواحد (بالاطلاع) على إجماع أهل عصر، وعدم بعد انفراده بالاطلاع على الخبر (ويدفع) هذا (الاستبعاد بعدالة الناقل) إذ صدور الكذب من العدل في أصل دينيّ أبعد من الانفراد، خصوصًا إذا كان خبر الآحاد متحقّقًا في جمع كثير فإنّ عدد المخبرين إذا كان دون عدد التواتر يقال له خبر الواحد (ولا يستلزم) نقل الواحد (الانفراد) في العلم بتحقّق ذلك الإجماع في نفس الأمر (بل) يستلزم (مجرّد علمه) أي الناقل مع تجويز أن يكون له شريكًا في العلم به، (فجاز علم من لم ينقله أيضًا، مثاله) أي الإجماع الآحادي (قول عبيدة) السلماني (ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر، والاسفار بالفجر، وتحريم نكاح الأخت في عدّة الأخت). قال الشارح: كذا توارده المشايخ رحمهم الله تعالى والله أعلم به (با، يسر٣، ٢٦١، ٢١)

- لم يشترط الإمام مالك في العمل بخبر الواحد إلا شرطًا واحدًا وهو ألا يخالف حديث الآحاد عمل أهل المدينة فإن خالف ردّه (برد، برص، ٢٠٤، ٢٠)

- اشترط الإمام الشافعي في العمل بخبر الواحد صحّة السند والاتصال فلا يعمل بالمرسل من الأحاديث - وهو ما سقط من سنده صحابي - إلا المرسل الذي توافرت فيه الشروط الآتية: ١- أن يعضد المرسل بحديث متّصل السند في معناه والحجّة هنا للمتّصل دون المرسل. ٢- أن يقوى المرسل بمرسل آخر قبله أهل العلم. ٣- أن يوافق المرسل قول الصحابي. ٤- أن يتلقى أهل العلم المرسل بالقبول (برد، برص، ٢٠٥، ٧)

- (المتواتر): ما أفاد سكون النفس سكونًا يزول معه الشكّ ويحصل الجزم القاطع من أجل أخبار جماعة يتمنّع تواطؤهم على الكذب. ويقابله (خبر الواحد) في اصطلاح الأصوليين، وإن كان المخبر أكثر من واحد، ولكن لم يبلغ المخبرون حدّ التواتر (مظ، مصف٢، ٦٢، ١٧)

- خبر الواحد - وهو ما لا يبلغ حدّ التواتر من الأخبار - قد يفيد علمًا وإن كان المخبر

شخصًا واحدًا، وذلك فيما إذا أحتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، ولا شكّ في أن مثل هذا الخبر حجّة. . . . وأما إذا لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه، وإن احتف بالقرائن الموجبة للاطمئنان إليه دون مرتبة العلم - فقد وقع الخلاف العظيم في حجّيته وشروط حجّيته - والخلاف في الحقيقة - عند الإمامية بالخصوص - يرجع إلى الخلاف في قيام الدليل القطعي على حجّية خبر الواحد وعدم قيامه، وإلا فمن المتّفق عليه عندهم أن خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظنّ الشخصي أو النوعي لا عبرة به لأن الظنّ في نفسه ليس حجّة عندهم قطعًا، فالشأن كل الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعي ومدى دلالته (مظ، مصف٢، ٦٣، ١٧)

- اشترط المالكية للعمل بخبر الواحد ألا يكون مخالفًا لعمل أهل المدينة. وحجّتهم في ذلك: أن أهل المدينة عاشوا مع رسول الله وشاهدوا أفعاله وتابعوه فيها، ونقله عنهم من جاء بعدهم طبقة بعد طبقة، فإذا جاء خبر الواحد مخالفًا لهذا العمل المتوارث كان ذلك دليلًا على عدم صحّته، لأن عملهم بمنزلة مرويهم فيكون خبر جماعة عن جماعة وهو أقوى في الاعتبار من خبر واحد عن واحد أو اثنين عن مثلهما (شل، شلص، ١٤٦، ١)

- خبرُ الواحد: هو ما يُفيد الظنَّ، وإنْ تعدَّدَ المُخبِر. وهو حُجَّة في الشرع، خلافًا للسيد المُرتَضى ولجماعة (ح، مبا، ٢٠٥، ٤)

- خبرُ الواحد إذا اقتضى علمًا، ولم يوجد في الأدلّة القاطعة ما يدلّ عليه، وجب ردّه؛ لأنه اقتضى التكليف بالعلم ولا يُفيده، فيلزم تكليف ما لا يطاق (ح، مبا، ٢١١، ٣)

خبران

- القول في الخبرين إذا كان كل واحد منهما عامًا من وجه وخاصًا من (وجه آخر) قال أبو بكر: الأصل فيما كان هذا وصفه من الأخبار أن يعتبر السبب الذي ورد فيه كل واحد منهما فنخبر عن سببه ولا يعترض به على الآخر ما أمكن استعماله غير مخصّص لصاحبه فيما ورد فيه، إلا أن تقوم الدلالة فيهما (على غير ذلك) فيصار إليها (جص، فص١، ٤٢٣، ٢)

- تعارض الخبرين يكون على ثلاثة أنحاء: منها: ما يكون من غلط الرواة، ونتيقّن معه وهم رواة أحد الخبرين. ومنها: - ما يحتمل أن يكونا صحيحين من جهة النقل. ولا يحتمل مع ذلك بقاء حكمهما بلا محالة، إن ثبتا، وصحّا، فأحدهما منسوخ متروك الحكم. ومنها: ما يحتمل أن يكونا صحيحين، ويكونا جميعًا مستعملين في حالين، أو في شيئين (جص، فص٣، ١٦١، ٤)

- إن وردَ خبران: أحدهما يوجب شيئًا، والآخر ينهي عنه، وكان حكم ذلك الشيء في الأصل الإباحة، فإنّا قد تيقّنا أنه قد نقل عن الإباحة: إما إلى إيجاب، أو إلى حظر. فجائز أن يقال حينئذٍ: إن الإباحة قد زالت، ولم يثبت حظر، ولا إيجاب، فيكون أمره موقوفًا، لا يجوز إثباته. وجائز أن يقال: يُطرح الخبران جميعًا، فيبقى الشيء على ما كان عليه حكمه من الإباحة (جص، فص٣، ١٧٠، ٣)

- متى ورد خبران متعارضان: في أحدهما فعل من النبي صلى الله عليه وسلم لشيء، وفي الآخر النهي عنه وتساويا، فالخبر الذي فيه النهي أولى (جص، فص٣، ١٧٠، ٩)

- إذا تعارضا (الخبران) على وجه لا يمكن

الجمع بينهما وعلم التاريخ، أُخِذَ بالأحدث؛ لما روي عن ابن عباس: كنّا نأخذ بالأحدث فالأحدث من فعله صلى الله عليه وسلم، ولأنها من سنن النبيِّ صلى الله عليه وسلم، فإذا ثبت بينهما التعارض على وجه لا يصح الجمع بينهما أُخِذَ بالأحدث كالأمرين، فإن جُهِلَ الأوَّلُ والآخَرُ تُرِكا، وعُدِلَ إلى سائر الأدلّة (بج، حكف١، ٢٣٠، ٧)

- إذا تعارض الخبران، فلا يخلو أن يمكن الجمع بينهما أو لا يمكن، فإن أمكن الجمع بينهما، فلا يخلو: أن يكون ذلك في وقت واحد أو في وقتين. فأما الجمع بينهما في وقت واحد، فبأن يحمل أحدهما لمكان الآخر على المجاز، إمّا بالتخصيص أو بغيره. وأما في وقتين، فبأن يعلم تقدّم أحدهما على الآخر، فيكون المتقدّم منسوخًا بالمتأخّر. وما لا يمكن الجمع بينهما فذلك على ضربين: أحدهما: لا يمكن لقرينة، أو لأنفسهما. فما لا يمكن للقرينة، مثل خبر ابن عباس: "لا ربا إلا في النسيئة" (صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الدينار بالدينار نَساءً، (ح ١٢٦)، ٣/ ١٥٥). وخبر أبي سعيد: "لا تبيعوا البُر بالبُر" (سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب الصرف وما لا يجوز متفاضلًا يدًا بيد، (ح ٢٠٥٤)، ٢/ ٧٥٧-٧٥٨. بلفظ "نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الورق بالورق والذهب بالذهب والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر. . . "). إلى قوله: "إلا يدًا بيد سواء بسواء"، هذان يمكن الجمع بينهما، فيُحمل خبر ابن عباس على الجنسين، وخبر أبي سعيد على الجنس الواحد، ولكن الأمة اتّفقوا على أن هذين الخبرين متعارضان، لكن الأكثر أخذَ بخبر أبي سعيد وتركَ حديث ابن عباس، والأقل أخذَ بخبر ابن عباس على عمومه. وما لا يمكن ذلك فيه لأنفسهما، مثل: أن يكون حكم أحدهما ضدّ حكم الآخر، أو يكون حكم أحدهما نفيًا لحكم الآخر على وجه لا يمكن فيه التأويل السائغ، مثل: أن يتعلّق كل واحد منهما بما تعلّق به الآخر، على الحدّ الذي تعلّق به الآخر، في الوقت الذي تعلّق به ولا يكون أحدهما عامًّا والآخر خاصًا، بل يكونان خاصين أو عامين، أو يكون كل واحد منهما خاصًا من وجه وعامًّا من وجه، ولا يكون أحدهما بأن يكون مخصّصًا للآخر أولى من العكس، ولا يعلم تقدّم أحدهما على الآخر. وإذا وجِدَ التعارض على هذا الوجه فيجب الترجيح والعمل على ما ترجّح به، لأنه يقوى بالترجيح، وتقديم الأقوى يجب (كلو، تم٣، ١٩٩، ٣)

- أن يقتضي أحد البرين الحظر والآخر بالإِباحة، فقال شيخنا: يقدّم الحظر، لأن أحمد قال: إذا اختلف الأمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعلم ناسخه من منسوخه، نصير في ذلك إلى قول على، تأخذ بالذي هو أهنأ وأهدى وأبقى (كلو، تم٣، ٢١٤، ٥)

خبران متضادان

- إذا روي خبران متضادان والناس على أحدهما فهو الناسخ، وإن اختلفوا ساغ الاجتهاد فيهما واستعمال أشبههما بالأصول، وإن عُلِمَ تاريخهما فالآخر ناسخ الأول إذا لم يحتمل الموافقة وإن احتمل الموافقة، ساغ الاجتهاد فيه (جص، فص٢، ٢٩١، ٨)

خراج

- كل ما خرج من شيء فهو خراجه؛ فخراج الشجر ثمره، وخراج الحيوان درّه ونسله (نج، نظر، ١٧٥، ٩)

- الخراج يعلّل قبل القبض بالملك وبعده وبه وبالضمان معًا. واقتصر في الحديث على التعليل بالضمان لأنّه أظهر عند البائع وأقطع لطلبه واستبعاده أنّ الخراج للمشتري (نج، نظر، ١٧٥، ١٧)

- الخراج على نوعين: خراج مقاسمة وهو يتعلّق بعين الخارج كالعشر ويكون الواجب فيه شيئًا معيّنًا من الخارج وليس لذلك الشيء حدّ معيّن بل الإمام مخيّر في تقديره بربع الخارج أو خمسه أو سدسه أو سبعه أو نصفه حين فتح بلده وضرب على أراضيهم شيئًا من الخارج. وخراج وظيفة وهو يتعلّق بالتمكّن من الانتفاع بالأرض لا بعين الخارج ويكون الواجب فيه شيئًا في الذمّة بتوظيف الإمام على كل جريب، ولا يزاد على ما وضعه عمر رضي الله تعالى عنه على أرض السواد لكل جريب ولا بدّ أن تكون الأرض صالحة للزراعة في النوعين حتى لو كانت سبخة أو انقطع ماؤها أو غلب عليها الماء لا خراج فيها أصلًا، وكذا لو أصابت الزرع آفة سماوية لا خراج فيها أصلًا لعدم النماء التقديري في بعض السنة وقد شرط بقاؤه في جميع السنة لبقاء الواجب كما في الزكاة (مل، مرق١، ٣٠٨، ٢٧)

خراج بضمان

- قاعدة "الخراج بالضمان" فالخراج تابع للأصل، فإذا كان الملك حاصلًا فيه شرعًا فمنافعه تابعة، سواء طرأ بعد ذلك استحقاق أو لا، فإن طرأ الإستحقاق بعد ذلك كان كانتقال الملك على الإستئناف (شط، وفق٣، ١٨٢، ٣)

خراج مقاسمة

- الخراج على نوعين: خراج مقاسمة وهو يتعلّق بعين الخارج كالعشر ويكون الواجب فيه شيئًا معيّنًا من الخارج وليس لذلك الشيء حدّ معيّن بل الإمام مخيّر في تقديره بربع الخارج أو خمسه أو سدسه أو سبعه أو نصفه حين فتح بلده وضرب على أراضيهم شيئًا من الخارج. وخراج وظيفة وهو يتعلّق بالتمكّن من الانتفاع بالأرض لا بعين الخارج ويكون الواجب فيه شيئًا في الذمّة بتوظيف الإمام على كل جريب، ولا يزاد على ما وضعه عمر رضي الله تعالى عنه على أرض السواد لكل جريب ولا بدّ أن تكون الأرض صالحة للزراعة في النوعين حتى لو كانت سبخة أو انقطع ماؤها أو غلب عليها الماء لا خراج فيها أصلًا، وكذا لو أصابت الزرع آفة سماوية لا خراج فيها أصلًا لعدم النماء التقديري في بعض السنة وقد شرط بقاؤه في جميع السنة لبقاء الواجب كما في الزكاة (مل، مرق١، ٣٠٨، ٢٨)

خراج وظيفة

- الخراج على نوعين: خراج مقاسمة وهو يتعلّق بعين الخارج كالعشر ويكون الواجب فيه شيئًا معيّنًا من الخارج وليس لذلك الشيء حدّ معيّن بل الإمام مخيّر في تقديره بربع الخارج أو خمسه أو سدسه أو سبعه أو نصفه حين فتح بلده وضرب على أراضيهم شيئًا من الخارج. وخراج وظيفة وهو يتعلّق بالتمكّن من الانتفاع

بالأرض لا بعين الخارج ويكون الواجب فيه شيئًا في الذمّة بتوظيف الإمام على كل جريب، ولا يزاد على ما وضعه عمر رضي الله تعالى عنه على أرض السواد لكل جريب ولا بدّ أن تكون الأرض صالحة للزراعة في النوعين حتى لو كانت سبخة أو انقطع ماؤها أو غلب عليها الماء لا خراج فيها أصلًا، وكذا لو أصابت الزرع آفة سماوية لا خراج فيها أصلًا لعدم النماء التقديري في بعض السنة وقد شرط بقاؤه في جميع السنة لبقاء الواجب كما في الزكاة (مل، مرق١، ٣٠٩، ١)

خرق

- الرفق وضدّه الخرق (كل، كف١، ٢١، ١٧)

خرق العادة

- خرق العادة فليس للعقل فيه إنكار، إذ قد ثبت في بعض الأنواع التي اختصّ الباري باختراعها والعقل لا يفرّق بين خلق وخلق، فلا يمكن إلّا الحكم بذلك الإمكان على كل مخلوق، ولذلك قال بعض المحقّقين من أهل الإعتبار: سبحان من ربط الأسباب بمسبّباتها وخرق العوائد ليتفطّن العارفون تنبيهًا على هذا المعنى المقرّر (شط، عصم٢، ٤٩١، ٢٠)

خصّ العام

- خصّ العام كان مجازًا في الباقي، الحنابلة حقيقة، الرازي إن كان غير منحصر، أبو الحسين إن خصّ بما لا يستقل من شرط أو صفة أو استثناء، القاضي إن خصّ بشرط أو استثناء، عبد الجبار إن خصّ بشرط أو صفة وقيل إن خصّ بدليل لفظي، الإمام حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه. لنا لو كان حقيقة لكان مشتركًا لأن الفرض أنه حقيقة في الاستغراق وأيضًا الخصوص بقرينة كسائر المجاز (حا، تلو٢، ١٠٦، ٩)

- إذا خصّ العامّ كان مجازًا في الباقي عند الجمهور من الأشاعرة ومشاهير المعتزلة (وبعض الحنفية) كصاحب البديع، وصدر الشريعة (إلّا أنّه لا تخصيص لأكثرهم) أي الحنفية (إلّا بمستقلّ على ما سبق) فهو بعد إخراج بعضه بغير مستقلّ حقيقة على قولهم كما صرّح به صدر الشريعة (وبعضهم) أي الحنفية (كالسرخسي والحنابلة) وأكثر الشافعية، بل جماهير الفقهاء على ما ذكر إمام الحرمين (حقيقة) في الباقي (وبعضهم) أي الحنفية (وإمام الحرمين حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصار) عليه، (والشافعية) نقلوا (عن الرازي من الحنفية، وهو) الشيخ الإمام أبو بكر أحمد (الجصاص إن كان الباقي كثرة يعسر ضبطها فحقيقة وإلّا) أي وإن لم يكن الباقي كذلك (فمجاز) (با، يسر١، ٣٠٨، ١٠)

خصوص

- الحكمُ بعموم اللفظ في الأخبار والأوامر جميعًا فلا يصرف شيء منها إلى الخصوص ولا يتوقف فيها إلا بدلالة. وأبَتْ طائفةٌ هذا القول، واختلفت فيما بينها (جص، فص١، ٩٩، ٧)

- قال: (منهم) قائلون بالخصوص في الأوامر والأخبار جميعًا وحكموا فيها بأقل ما يتناوله الإسم حتى تقوم دلالة الكل (جص، فص١، ٩٩، ٩)

- الخصوص متيقّن فوَجَبَ الحكم به، والوقوفُ

عنده حتى تقوم دلالة العموم (جص، فص١، ١٠٠، ١)

- بالقول بعموم اللفظ فيما لم تصحبه دلالة الخصوص في موضوع اللسان وأصل اللغة، هو مذهب السلف في الصدر الأول ومن بعدهم ممّن تابعهم متوارث ذلك عنهم بالفعل المستفيض. يبين ذلك محاجة الصحابة بعضهم بعضًا في الحوادث التي تنازعوا فيها بألفاظ عموم مجردة من دلالة غيرها (جص، فص١، ١٠٣، ١٦)

- إن قال قائل: إنما العموم والخصوص يتعلّق بقصد المتكلم دون اللفظ، قيل له: لو جاز ذلك جاز أن يُقال في الأمر والخبر والاستخبار أن جميع ذلك إنما يتعلق حكمه بقصد المتكلم (جص، فص١، ١١٦، ١)

- من سلّم (ورود) لفظ عموم يُراد به الخصوص فإنه يجعل إطلاق اللفظ في هذه الحال مجازًا لا حقيقة، والحقيقة استعماله للعموم وليس (في) أن اللفظ عدل به عن حقيقته واستعمل في غير موضعه في حال ما يمنع استعماله عند وروده مطلقًا على الحقيقة (جص، فص١، ١٢٠، ٨)

- إنما يجب على العموم أو الخصوص غير محسوس لأنه إنما يعرف بالرجوع إلى مواضعات أهل اللغة واصطلاحهم على حكم اللفظ (جص، فص١، ١٢٧، ١)

- قد يرد اللفظ الخاص والمراد به الخصوص، كقوله تعالى ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ (الفتح: ٢٩) وقوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ (المائدة: ٦٧) وقوله تعالى ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾ (الأحزاب: ٣٧) ونظائره (جص، فص١، ١٣٦، ٣)

- في جواز ورود اللفظ العام والمراد الخصوص، فقال كثير منهم هذا لا يمتنع وقد وجد ذلك في كتاب الله تعالى نحو قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ (آل عمران: ١٧٣) وعمومُه يقتضي دخول جميع الناس في اللفظين والمراد بعضهم لأن القائلين غير المقول لهم (جص، فص١، ١٣٧، ٧)

- قال بعض أصحابنا (الأحناف): لا يجوز ورود لفظ العام والمراد (به) الخصوص (جص، فص١، ١٣٧، ١٤)

- العموم متى أطلق والمراد الخصوص احتاج إلى دلالة في اعتبار عمومه في الباقي (جص، فص١، ٢٥١، ١٢)

- حكم العموم بعد قيام دليل الخصوص فيما لم يخص ويبقى حكم العلة إذا قامت دلالة تخصيصها فيما لم يخص منها (جص، فص١، ٢٩٩، ١٢)

- يكون العموم متقدمًا ويرد الخصوص بعد استقرار حكمه والتمكين من فعله، فإن ذلك نسخ لبعض ما اقتضاه بقدر ما قابله منه، ولا يكون ذلك تخصيصًا لأن التخصيص بمنزلة الاستثناء يُبيّن أن ما خصّ منه لم يكن مرادًا بلفظ العموم، ولا يجوز أن يتأخر بيان ما كان هذا سبيله لأنه يوجب اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه (جص، فص١، ٣٨٣، ٥)

- إذا تقدم لفظ الخصوص واستقر حكمه ثم ورد العموم بضد موجب حكم الخصوص فإن ذلك عندنا يوجب نسخ ما تضمّنه لفظ الخصوص من الحكم متى لم تقم دلالة من غيره على أن العموم مرتّب على الخصوص (جص، فص١، ٣٨٥، ٤)

- من حيث كان ورود الخصوص بعد استقرار حكم العموم ناسخًا لما قابله منه وجبَ أن يكون العموم الوارد بعد استقرار الخصوص ناسخًا له (جص، فص١، ٣٨٦، ١٠)

- إن بناء العام على الخاص ينقل لفظ العموم عن حقيقته إلى المجاز ويجعل وقوع العلم بموجبه فيما عدا الخصوص من طريق الاجتهاد بعد أن كان موجبًا (للعلم بمقتضاه)، وما اشتمل عليه لفظه، وفي وجوب حمل لفظ العموم على الحقيقة وامتناع صرفه إلى المجاز ما يوجب أن يكون ناسخًا للخصوص المتقدّم (جص، فص١، ٣٨٩، ١٤)

- الخصوص غير محتمل لكونه مبنيًا على العموم (جص، فص١، ٣٩٠، ٩)

- إذا ورد لفظ العموم والخصوص في (خطاب) واحد فإنهما يستعملان جميعًا لأن لفظ التخصيص إذا ورد مع العام فهو بمنزلة الاستثناء مع الجملة وهذا لا خلاف فيه (جص، فص١، ٤٠٦، ٤)

- المجمل لا يلزمنا فيه اعتقاد عموم ولا خصوص ولا يلزم به الفعل على الفور، بل عند ورود البيان، وأكثر ما يلزمنا فيه عند وروده إعلام حكم يبيّنه لنا في الثاني ويلزمنا ببيانه فعله وقبل بيانه توطين النفس عليه وتسهيله عليها، وينبّهنا على الفكر فيما حتّم فعله من الثواب وبتركه من العقاب فيصير حتمًا على المتمسك بما هو مفترض عليه لأن توطين النفس على المأمور به يسهّل فعله (جص، فص٢، ٧٤، ٦)

- وصف الكلام بأنّه "خاصّ"، وبأنّه "خصوص"، فمعناه أنّه وُضع لشيء واحد. نحو قولنا: "البصرة" و"بغداد" (بص، مع١، ٢٥١، ٤)

- الخصوص - حملُ اللفظ على بعض ما يقتضيه في اللغة دون بعض والقول فيه كما قلنا في التأويل آنفًا ولا فرق. والألفاظ إما دالة على واحد وإما على أكثر من واحد، فإن كانت ناقصة غير دالة كانت هدرًا (حز، حكا١، ٤٢، ١٢)

- لو كان للخصوص صيغة لما كان للاستثناء معنى، لأنه لم يكن يستفاد به فائدة أكثر مما يفهم من اللفظ قبل ورود الاستثناء (حز، حكا٣، ١٠٧، ٤)

- لو كان الخطاب على الوقف أو الخصوص حتى يقوم الدليل على العموم، لكان ذلك الدليل لا ينفك ضرورة من أحد وجهين لا ثالث لهما. إما أن يكون لفظًا بخطاب، أو معنى مستخرجًا من خطاب. فإن كان خطابًا، فالخطاب الثاني كالأول ولا فرق، إن كان يدلّ بنفسه على العموم، فالأول مثله، وإنْ كان الأول لا يدلّ بنفسه على أنه على العموم، فالثاني لا يدلّ على أيضًا. وإن كان معنى مستخرجًا من خطاب، فلا يجوز أن يكون المعنى المستخرج من الخطاب أقوى من الخطاب الذي منه استخرج، وهذا يقتضي وجود خطابات لا نهاية لها، وهذا ممتنع لا سبيل إليه، ويؤدّي أيضًا إلى إبطال فهم كل خطاب أصلًا (حز، حكا٣، ١١٥، ١٢)

- الكلام ينقسم ثلاثة أقسام: فمنه خصوص يُراد به الخصوص، كقولك: زيد وعمرو وما أشبه ذلك. وعموم يُراد به العموم، ومعنى ذلك حمله على كل ما يقتضيه لفظه، فمنه ما يكون اسمًا لجنس يعمّ أنواعًا كثيرة، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (الأنبياء: ٣٠). فيقع تحت الحي المذكور الأنس وأنواع

الطير كلها، وأنواع ذوات الأربع كلها ... والقسم الثالث: عموم دلّ نصُّ القرآن والسنة على أنه قد استثنى منه شيء، فخرج ذلك المستثنى مخصوصًا من الحكم الوارد بذلك اللفظ (حز، حكا٣، ١٢٧، ٢١)

- من أقسام الكلام خصوص يراد به العموم قال علي: وهذا خطأ، وليس هذا موجودًا في اللغة (حز، حكا٣، ١٣١، ٦)

- الخصوص: تعيينُ بعضِ الجملة بالدليل (بج، حكف١، ٤٨، ٧)

- الخصوص: فحدّه الإفراد، في الشريعة واللغة جميعًا، وهذا أيضًا: حدّ التخصيص. وقيل في حدّ التخصيص: إنّه التمييز؛ فيقع ذلك في حمله في جملة، وفي واحد في حَمْلِه (جون، جهك، ٥٠، ١٢)

- خاص وخصوص: عبارة عمّا وُضِعَ لشيء واحد. مثل قولنا: الكوفة ومكة (كلو، تم٢، ٧١، ٢)

- الألف واللام إذا لم يقم دليل على صرفها إلى المعهود المعيّن، فالظاهر كونها للعموم، ومن يرى الخصوص قد يأخذه من قرينة تصرّف العموم عن ظاهره (دق، عمدا، ٧٨، ١٠)

- ضدّ الخصوص العموم وضدّ النقض البناء والتأليف (بخ، بزد٤، ٥٩، ١٥)

- إذا كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه، وهما اللذان يجتمعان في صورة، وينفرد كل منهما عن الآخر في صورة، كالحيوان والأبيض، فيطلب الترجيح بينهما، لأنّه ليس تقديم خصوص أحدهما على عموم الآخر، بأولى من العكس، فإنّ الخصوص يقتضي الرجحان (اس، مهد، ٥٠٧، ٩)

- العموم والخصوص يرجعان إلى الكلام، ثم الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس، وهو الذي يعمّ ويخصّ، والصيغ والعبارات دالّة عليه، ولا تسمّى بالعموم والخصوص إلّا تَجَوُّزًا، كما أنّ الأمر والنهي يرجعان إلى المعنى القائم بالنفس دون الصيغ (زر، بحر٣، ٨، ٨)

- الخصوص: كون اللفظ متناولًا لبعض ما يصلح له لا لجميعه، وقد يقال: خصوصٌ في كون اللفظ متناولًا للواحد المعيّن الذي لا يصلح إلّا له، كتناول كل اسم من أسماء الله تعالى المختصّة به له تبارك وتعالى (زر، بحر٣، ٢٤٠، ٥)

- فرّق العسكري بين الخاص والخُصوص، فقال: الخاص يكون فيما يراد به بعض ما ينطوي عليه لفظه بالوضع، والخصوص ما اختصّ بالوضع لا بإرادة. وقيل: الخاص ما يتناول أمرًا واحدًا بنفس الوضع، والخصوص أن يتناول شيئًا دون غيره، وكان يصحّ أن يتناوله ذلك الغير (زر، بحر٣، ٢٤٠، ١٢)

- الخصوص التفرّد لا المخصوص من العام (مل، مرق٢، ٢٨٣، ٢٩)

- لفظ الخصوص وما يتفرّع منه أن يستعمل بإدخال الباء على المقصور عليه أعني ما له الخاصة، فيقال خصّ المال بزيد أي المال له دون غيره، لكن الشائع في الاستعمال إدخالها على المقصور أعني الخاصة (عا، نسم، ٥، ٥)

- الخاص هو اللفظ الدالّ على مسمّى واحد أعمّ من أن يكون فردًا أو نوعًا وصنفًا وقيل ما دلّ على كثرة مخصوصة ولا يخلو ذلك عن إيراد عليهما، والخصوص هو كون اللفظ متناولًا لبعض ما يصلح له لا لجميعه ويعترض عليه

بالعام الذي أريد به الخصوص وقيل هو كون اللفظ متناولًا للواحد المعيّن الذي لا يصلح إلا له ويعترض على تقييده بالوحدة، والفرق بين الخاص والخصوص بأن الخاص هو ما يراد به بعض ما ينطوي عليه لفظه بالوضع والخصوص ما اختصّ بالوضع لا بالإرادة (صد، أمل، ١١٢، ١٧)

- العموم والخصوص من عوارض الألفاظ على الراجح عند الحنفية، فتخصّ العبارة والإشارة لرجوعهما إلى الألفاظ، دون الدلالة ومفهوم المخالفة والاقتضاء لأنها من المعاني، وعند الشافعية: العموم والخصوص من عوارض الألفاظ والمعاني جميعًا، فعندهم يلحق التخصيص دلالة النص أي مفهوم الموافقة والمخالفة والاقتضاء (سو، حصل، ١٠٤، ٢)

- الاشتراك يتحقّق بتعدّد المعاني التي وضع لها اللفظ بأوضاع متعدّدة. والعموم يتحقّق بدلالة اللفظ على شمول جميع الأفراد التي يصدق عليها من غير حصر. والخصوص يتحقّق بدلالة اللفظ على الفرد أو الأفراد المحصورين التي يصدق عليها من غير شمول (خل، خلص، ١٧٨، ٨)

- عام يراد به قطعًا الخصوص. وهو العام الذي صحبته قرينة تنفي بقائه على عمومه وتبيّن أن المراد منه بعض أفراده (خل، خلص، ١٨٥، ١٦)

- العموم ما تناوَلَ لفظُه شيئَيْنِ فَصاعدًا، والخصوص ما تناوَلَ شيئًا واحدًا، وقد يكونُ اللَّفظُ عمومًا مِن وجهٍ وخصوصًا من وجهٍ آخَرَ، لأنَّ القائلَ إذا قالَ: ضَرَبْتُ غِلماني، وأَرادَ بعضَهم، فَقَولُه عمومٌ، لِشمولِه ما زادَ على الواحِدِ، وخصوصٌ، مِن حيثُ أرادَ به بعضَ ما يَصِحُّ أن يَتَناوَلَه هذا اللّفظُ (م، ذر١، ١٩٧، ٤)

- قد يَثْبُت أيضًا خصوصٌ لا عمومَ فيه، وهو الّذي يُراد به العينُ الواحدةُ، كَما يَثْبُتُ قليلٌ ليسَ بِكثيرٍ، وهو الواحدُ، وَكثيرٌ ليس بقليلٍ، وهو ما عَمَّ الكلَّ، وَمَعَ الإضافةِ في الأمرَيْنِ يَخْتَلِفُ الحالُ (م، ذر١، ١٩٨، ١)

خصوص الجنس

- خصوص الجنس قيل: إنسان لأنه خاص من بين سائر الأجناس، وإذا أُريد خُصوص النوع قيل: رَجُل، وإذا أُريد خصوص العين قيل: زَيْد وَعَمْرو (بخ، بزد١، ٩٢، ١)

خصوص السبب

- إنصرف اللفظ عمّا وضع له وتحقّق هناك مجازات ثلاثة: خصوص السبب مع سائر الخصوصيات والفرق بينه وبين العموم أنّه لا تعرض في العموم للخصوصيات، خصوص السبب مع بعض الخصوصيات، خصوص السبب وحده أي بدون الخصوصيات فالحمل على الأول تحكم بل ترجيح للمرجوح لرجحان الثالث بالنصوصية في خصوص السبب وتقريرات الشروح ههنا مضطربة، منها أنّ صورة السبب هي إحدى مجازات العام لأنّ كل بعض منه مجاز مراد من العام قطعًا لفوات الظهور أي احتمال إرادتها منه بسبب كون الخطاب نصًّا فيها فيكون تحكّمًا لعدم أولوية كونه نصًّا في البعض، والجواب أنّ عدم الأولوية بالنظر إلى العام لا ينافي النصوصية الخارجية بقرينة (تف، نهي٢، ١١١، ١٤)

خصوص العلة

- خصوص العلة ليس إلا امتناع ثبوت موجب

الدليل في بعض المواضع لمانع يمنع بطريق المعارضة وذلك مما لا يرده العقل ولا يكون دليل الفساد كما في العلة المحسوسة، فإن النار علة للإحراق ثم إنها لم تؤثّر في إبراهيم عليه السلام ولا في الطّلق لمانع وذلك لا يدلّ على أن النار ليست بمحرقة (بخ، بزد٤، ٥٨، ٢٣)

خصوص العين

- خصوص الجنس قيل: إنسان لأنه خاص من بين سائر الأجناس، وإذا أُريد خُصوص النوع قيل: رَجُل، وإذا أُريد خصوص العين قيل: زَيْد وَعَمْرو (بخ، بزد١، ٩٢، ٢)

خصوص لفظ

- خصوص لفظ في نوع يُرادُ به نوع آخر، فهذا خطأ لا سبيل إليه، وهو باطل بالطبيعة والشريعة واللغة (حز، حكا٣، ١٣٤، ١٠)

خصوص النوع

- خصوص الجنس قيل: إنسان لأنه خاص من بين سائر الأجناس، وإذا أُريد خُصوص النوع قيل: رَجُل، وإذا أُريد خصوص العين قيل: زَيْد وَعَمْرو (بخ، بزد١، ٩٢، ٢)

خصوصيات

- الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائدًا على ذلك المعنى العام، أو معاني كثيرة، وهذا واضح في المعقول؛ لأنّ ما به الإشتراك غير ما به الإمتياز، وإذ ذاك لا يتعيّن تعلّق الحكم الشرعي في ذلك الخاص بمجرّد الأمر العام دون التعلّق بالخاص على الإنفراد، أو بهما معًا، فلا يتعيّن متعلّق الحكم، وإذا لم يتعيّن لم يصحّ نظم المعنى الكلّي من تلك الجزئيات، إلّا عند فرض العلم بأنّ الحكم لم يتعلّق إلّا بالمعنى المشترك العام دون غيره، وذلك لا يكون إلّا بدليل (شط، وفق٣، ٣٠١، ٦)

خصوصيات المعاني

- خصوصيات المعاني كلّيات وملاحظة الألفاظ عند الوضع ليست باعتبار خصوصياتها بل باعتبار اندراجها تحت أمر كلّي (تف، نهي١، ١٨٨، ١٤)

خصوصية

- المفرد جزئي إن منع نفس تصوّر معناه من الشركة، (والمفرد) كلّي إن لم يمنع وهو إن دلّ على تمام الماهية كان مقولًا في جواب ما هو؟ بحسب الشركة والخصوصية إن صلح لذلك حالتي الجمع والإفراد بالسؤال كالنوع بالنسبة إلى أفراده. وبحسب الشركة فقط إن صلح له حالة الجمع فقط كالجنس بالنسبة إلى أنواعه. وبحسب الخصوصية فقط إن صلح له حالة الإفراد فقط كالحدّ بالنسبة إلى محدوده (رم، تحص١، ٢٠٠، ١٥)

خضوع

- الخضوع وضدّه التطاول (كل، كف١، ٢٢، ٥)

خطأ

- الخطأ - العدول عنه بغير قصد إلى ذلك (حز، حكا١، ٤٥، ١٧)
- الخطأ: هو تخطي المقصود (جون، جهك، ٥٩، ٥)

- الخطأ فعل أو قول يصدر عن الإنسان بغير قصده بسبب ترك التثبّت عند مباشرة أمر مقصود سواه (بخ، بزد٤، ٦٢٥، ٦)
- الخطأ ما لا يتنبّه صاحبه، أو يتنبّه بعد إتعاب، قاله السكاكي في "المفتاح" (زر، بحرا، ٨٠، ١٧)
- قَسَّمَ ابن القاص في كتاب "أدب الجدل" الباطل إلى خمسة: الإحالة والمناقضة، والفحش والغلط، قال: وهذه الأربعة خارجة عن الأصول فمن صار إليها فهو منقطع، والخامس يسمّى الخطأ، فعليه تدور المناظرات، وإلأيه يقصد بالمطالبات (زر، بحرا، ٣٢٤، ١٠)
- الخطأ: كل ملتبس قام فساده دليل (زر، بحرا، ٣٢٤، ١٣)

خطأ في البرهان

- الخطأ في البرهان لمادته وصورته، فالأول يكون في اللفظ للإشتراك أو في حرف العطف مثل الخمسة زوج وفرد ونحوه حلو حامض وعكسه طبيب ماهر ولاستعمال المتباينة كالمترادفة كالسيف والصارم، ويكون في المعنى لالتباسها بالصادقة كالحكم على الجنس بحكم النوع وجميع ما ذكر في النقيضين، وكجعل غير القطعي كالقطعي وكجعل العرضي كالذاتي وكجعل النتيجة منتجة بتغير مّا، ويسمّى المصادرة ومنه المتضايفة وكل قياس دوري. والثاني أن يخرج عن الأشكال (حا، تلوا، ١١٢، ١٤)

خطاب

- كل خطاب وردَ عن الله تعالى وعن الرسول صلى الله عليه وسلم فغير خالٍ من فائدة، فمنه ما يكون معناه معقولًا (من لفظه) ومنه ما يفيد حكمًا ومعنى يرد بيانه في الثاني (جص، فص١، ٢٨٩، ٥)
- مما يكون معناه (الخطاب) معقولًا من لفظه ما يُفيد من جهة الدلالة معنى ليس اللفظ موضوعًا له نحو قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (الإسراء: ٢٣) قد أفاد معنيين: أحدهما: النهي عن هذا القول بعينه. وأفاد من جهة الدلالة النهي عما فوقه من الشتم والضرب والقتل (جص، فص١، ٢٩٠، ٢)
- الخطاب بالأمر المجمل فمنفصل عن الخطاب بالنهي المجمل كانفصال الخطاب بالأمر المعلوم المعنى عن الخطاب بالنهي، لأن النهي المجمل يفيد توطين النفس على اجتناب ما يردُ بيانه، كما يفيد الخطاب بالأمر المجمل توطينها على فعله عند ورود البيان، فبان بذلك فساد قول من اعترض بمثله على جواز تأخير بيان المجمل (جص، فص٢، ٧٥، ١٣)
- تأخير البيان عن وقت الخطاب ذهب بعض الحنفية وبعض الشافعية إلى جواز تأخير بيان المجمَل والعموم عن وقت الخطاب. ومن الفقهاء من اختار تأخير بيان المجمل، دون بيان العموم. وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن رحمه الله. ومنهم من اختار تأخير بيان الأمر دون الخبر. ومنه شيخانا: أبو علي وأبو هاشم، وقاضي القضاة من تأخير بيان المجمل والعموم عن وقت الخطاب، أمرًا كان أو خبرًا؛ وأجازوا تأخير بيان النسخ (بص، مع١، ٣٤٢، ١٦)
- الأدلة التي هي الخطاب، فهو خطاب الله، وخطاب رسوله عليه السلام، وخطاب الأمّة (بص، مع٢، ٩٠٩، ١٤)

- الخطاب إذا كان يستعمل في شيء على سبيل الحقيقة، ويستعمل في شيء آخر على سبيل المجاز وتجرّد عن قرينة، فالواجب حمْله على حقيقته دون المجاز (بص، مع٢، ٩١٠، ١١)

- لو كان الخطاب على الوقف أو الخصوص حتى يقوم الدليل على العموم، لكان ذلك الدليل لا ينفك ضرورة من أحد وجهين لا ثالث لهما. إما أن يكون لفظًا بخطاب، أو معنى مستخرجًا من خطاب. فإن كان خطابًا، فالخطاب الثاني كالأول ولا فرق، إن كان يدلّ بنفسه على العموم، فالأول مثله، وإن كان الأول لا يدلّ بنفسه على أنه على العموم، فالثاني لا يدلّ على أيضًا. وإن كان معنى مستخرجًا من خطاب، فلا يجوز أن يكون المعنى المستخرج من الخطاب أقوى من الخطاب الذي منه استخرج، وهذا يقتضي وجود خطابات لا نهاية لها، وهذا ممتنع لا سبيل إليه، ويؤدّي أيضًا إلى إبطال فهم كل خطاب أصلًا (حز، حكا٣، ١١٥، ١٢)

- الخطاب إذا ورد كما ذكرنا لم يدل على أن ما عداه بخلافه، بل كان موقوفًا على دليل (حز، حكا٧، ٢، ١٢)

- كل خطاب وكل قضية فإنما تعطيك ما فيها، ولا تعطيك حكمًا في غيرها، لا أن ما عداها موافق لها، ولا أنه مخالف لها، لكن كل ما عداها موقوف على دليله (حز، حكا٧، ٢، ١٥)

- يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، في قول المزني، وأبي العباس، وعامة أصحابنا. وقال بعضهم: لا يجوز ذلك، وهو قول المعتزلة. وقال بعض شيوخنا: يجوز تأخير بيان المُجمل، ولا يجوز تأخير بيان العموم. وقال بعضهم: يجوز تأخير بيان العموم، ولا يجوز تأخير بيان المُجمل. ومن الناس من قال: يجوز ذلك في الأخبار دون الأمر والنهي. ومنهم من عكس ذلك: فأجاز في الأمر والنهي دون الأخبار (شي، تبص، ٢٠٧، ٢)

- إن ورد الخطاب مطلقًا لا مقيّد له حمل على إطلاقه، وإن ورد مقيّدًا لا مطلق له حمل على تقييده، وإن ورد مطلقًا في موضع ومقيّدًا في موضع آخر نظرت فإن كان ذلك في حكمين مختلفين مثل أن يقيّد الصيام بالتتابع ويطلق الإطعام لم يحمل أحدهما على الآخر بل يعتبر كل واحد منهما بنفسه لأنهما لا يشتركان في لفظ ولا معنى، وإن كان ذلك في حكم واحد وسبب واحد مثل أن يجعل الرقبة في كفارة القتل مقيّدة بالإيمان ثم يعيدها في القتل مطلقة كان الحكم للمقيّد. لأن ذلك حكم واحد استوفى بيانه في أحد الموضعين ولم يستوف في الموضع الآخر وإن كان في حكم واحد وشيئين مختلفين نظرت في المقيّد فإن عارضه مقيد آخر لم يحمل المطلق على واحد من القيدين (شي، جا، ٢٣، ٢٦)

- الكلام، والخطاب، والتكلّم، والتخاطب، والنطق - واحد في حقيقة اللغة - وهو ما به يصير الحيُّ متكلّمًا. وقد قيل: حقيقته ما يفهمُ منه الأمر والنهي والخبر، ومتى فُهِم منه أحد هذه؛ فقد فهم الكل (جون، جهك، ٣٢، ١٢)

- الخطاب ينقسم إلى: أمر ونهي. فيكون الأمر لفظًا ويكون فحوى ودليلَ لفظٍ. وكذا النهيُ. والأمرُ بالشيء لا يناقض النهي عمّا يصحّ الجمعُ بين متعلَّقَيْهما؛ لكن يُناقضه فيما يستحيل جمعهما فيه (جون، جهك، ٨٩، ٣)

- اختلفوا في المخاطِبِ: هل يُمكنُ دخولُهُ في عموم خطابِهِ لغةً، أو لا؟ والمختارُ دخولهُ؛ وعليهِ اعتمادُ الأكثرين، وسواءٌ كان خطابهُ العامُّ، أمرًا، أو نهيًا، أو خبرًا (أمد، حكم٢، ٤٠٣، ١٦)

- الخطاب إما أن يقتضي الفعل جازمًا وهو الإيجاب أو غير جازم وهو الندب، أو الترك جازمًا وهو التحريم، أو غير جازم وهو الكراهة، وإما أن لا يقتضيها وهو التخيير والإباحة (رم، تحص١، ١٧٢، ٨)

- يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب على الصحيح عند جمهور الأصوليين كالإمام، والآمدي، وغيرهما. وقالت المعتزلة: لا يجوز مطلقًا. وقال جماعة: إن كان مشتركًا؛ جاز، وإن لم يكن مشتركًا فلا يجوز إلّا إذا اقترن به بيان إجمالي، كقوله: اعلم أنّ هذا العام مخصوص، وأنّ المراد باللفظ مجازه لا حقيقته، وبالمطلق أو النكرة فرد معيّن، ونحو ذلك، لأنّ ترك البيان الإجمالي موقع في المحذور (اس، مهد، ٤٢٩، ٥)

- الخطاب هو التوجيه وخطاب الله تعالى توجيه ما أفاد إلى المستمع أو من في حكمه، لكن مرادهم هنا بخطاب الله تعالى هو ما أفاد وهو الكلام النفساني لأنّه الحكم الشرعي لا توجيه ما أفاد، لأنّ التوجيه ليس بحكم، فأطلق المصدر وأريد ما خوطب به على سبيل المجاز، من باب إطلاق المصدر على إسم المفعول، فالخطاب جنس، وبإضافته إلى الله تعالى خرج عنه الملائكة والجنّ والإنس (اس، مهس١، ٤١، ٦)

- الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون إلّا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام، فإنّه قد يقوم بذاته طلب التعلّم من ابن سيولد كما ستعرفه، وعلى هذا فلا يسمّى خطابًا إلّا إذا عبّر عنه بالأصوات بحيث يقع خطابًا لموجود قابل للفهم (اس، مهس١، ٤٢، ٩)

- الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ثم نقل إلى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الأزلي، ومن ذهب إلى أنّ الكلام لا يسمّى في الأزل خطابًا فسّر الخطاب بالكلام الموجّه للإفهام أو الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيّء لفهمه. ومعنى تعلّقه بأفعال المكلّفين تعلّقه بفعل من أفعالهم وإلّا لم يوجد حكم أصلًا إذ لا خطاب يتعلّق بجميع الأفعال (تف، وضح١، ١٣، ٢٣)

- (الخطاب) الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيّء للفهم. وعرّفه قومٌ بأنّه ما يُقصد به الإفهام أعمّ من أن يكون من قصد إفهامه متهيّئًا أم لا. قيل: والأولى أن يفسّر بمدلول ما يقصد به الإفهام، لأنّ الكلام عند الأشعري هو النفسي، والنفسي لا يقصد به الإفهام وفيه نظر. لأنّ قصد الخطاب مع النفس أو العين سواء، وفي وصف كلام الله في الأزل بالخطاب خلاف. الصحيح: وبه قال الأشعري: أنّه يسمّى خطابًا عند وجود المخاطب (زر، بحر١، ١٢٦، ٢)

- الخطاب إن اقتضى الفعل اقتضاءً جازمًا فإيجاب، أو غير جازم فندب. وإن اقتضى الترك جازمًا فتحريم أو غير جازم فكراهة؛ وإن اقتضى التخيير فإباحة. فالأحكام إذن خمسة هذا هو المشهور (زر، بحر١، ١٧٥، ٤)

- الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ثم نقل إلى ما يقع به التخاطب أو إلى الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيّء لفهمه

(مل، مرق١، ٣١، ٢٥)

- الخطاب لغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، ونقل إلى الكلام النفسي الذي يقع به التخاطب، وعند المراغي هو الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيّء للفهم، وهو تفسير المتقدّمين، والخنجي عرفه بما يقع به التخاطب وهو الكلام (بد، بدخ١، ٤٠، ٣)

- الكلام النفسي (في الأزل يسمّى خطابًا) حقيقة في الأصحّ بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الوجود وقيل لا يسمّاه حقيقة لعدم من يخاطب به إذ ذاك وإنما يسمّاه حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم وإسماعه إيّاه إما بلفظ كالقرآن أو بلا لفظ كما وقع لموسى عليه الصلاة والسلام خرقًا للعادة، وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات لذلك (و)الكلام النفسي في الأزل (يتنوّع) إلى أمر ونهي وخبر وغيرها (نص، لب، ٢١، ١٠)

- الخطاب: هو الكلام الموجّه للغير لقصد الإفهام حالًا إن كان المخاطب موجودًا ومآلًا إن كان المخاطب معدومًا، ولا مانع من طلب الفعل أو طلب الترك من المعدوم على تقدير وجوده إذ لا يعدّ ذلك سفهًا وإنما يعدّ سفهًا طلب الفعل من المعدوم حالًا. وقبل الخطاب الكلام الموجّه للغير المفهم بالفعل، وهذا الخطاب الموجود في التعريف شامل لخطاب الله وخطاب الملائكة وخطاب الإنس والجن بإضافة الخطاب إلى الله يخرج خطاب ما سواه فلا حكمًا عند الأصوليين. والمراد بخطاب الله كلامه تعالى مباشرة كالقرآن الكريم أو بالواسطة كالسنّة والإجماع والقياس وغير ذلك من الأدلّة الشرعية فهذه بعد التمحيص ترجع إلى كلامه تعالى (برد، برص، ٤٨، ١٣)

- الخطاب لغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، وفي الاصطلاح: يطلق على الكلام الذي يصحّ توجيهه للإفهام سواء أفهم بالفعل أو لا. فهو من شأنه الإفهام (شل، شلص، ٥٣، ٥)

- الخِطابُ هو الكلامُ إذا وَقَعَ على بعضِ الوجوهِ، وليسَ كُلُّ كلامٍ خِطابًا، وكُلُّ خِطابٍ كلامٌ. والخِطابُ يَفْتَقِرُ في كونِه كذلكَ إلى إرادةِ المخاطِبِ لِكونِه خِطابًا لِمَن هو خِطابٌ له ومُتوجِّهًا إليه، والّذي يَدُلُّ على ذلكَ أنّ الخِطابَ قد يُوافِقُه في جميعِ صفاتِه من وجودٍ وحدوثٍ وصيغةٍ وترتيبٍ ما ليسَ بخِطابٍ، فلا بُدَّ من أمرٍ زائدٍ بهِ كان خِطابًا، وهو قَصدُ المُخاطِبِ (م، ذر١، ٨، ٥)

- إذا وَرَدَ منه - تعالى - خِطابٌ، وليسَ فيهِ عرفٌ، ولا شرعٌ، وَجَبَ حملُه على وضعِ اللّغةِ، لِأنّهُ الأصلُ (م، ذر١، ١٥، ١٣)

خطاب الله

- خطاب الله أي كلامه النفسي الأزلي المسمّى في الأزل خطابًا حقيقة (سب، عطر١، ٦٦، ١)

- خطاب الله إذا اتّصل بالخَلْق على وجهين: أحدهما: بلا واسطة كموسى عليه السلام، والملائكة، ومن يحمّلهم الله وحيه، ولا طريق إلى العلم بكونه كلام الله إلّا الاضطرار، فإذا خاطبَ الله عبدًا خلق له علمًا ضروريًا بأنّ مخاطبه هو الله تعالى، وأنّ الله الذي يُسمِعُ كلامَ الله. وذلك لأنّ كلام الله يخالف الأجناس فلا يتوصّل إلى معرفته بمعرفة اللغات والعبارات، ولا تدلّ عليه دلالة عقلية. وقال القلانسي وعبد الله بن سعيد وغيرهما من سلفنا: إنّ نفس سماع كلام الله

يعقب العلم به لا محالة. قال القاضي: وهذا ممّا لا أرتضيه، وأجوز سماع كلام الله مع الذهول عن كونه كلامًا لله. والثاني: ممّا يتّصل بالمخاطب بواسطة. فهذا مرتّب على العلم بصدق الرسول عليه السلام أولًا، ووجوب عصمته عن الخلف، وإنّما يتبيّن ذلك بالمعجزة. وأمّا معرفة خطاب الرسول عليه السلام فينقسم أيضًا إلى شفاه ووجاه، وإلى ما يبلغ عنه (زر، بحر١، ١٣٣، ٤)

خطاب التكليف

- أفعال المكلّفين من حيث هم مكلّفون إمّا أن تكون بجملتها داخلةً تحت خطاب التكليف وهو الإقتضاءُ أو التخييرُ أو لا تكون بجملتها داخلةً فإن كانت بجملتها داخلة فلا زائدَ على الأحكام الخمسة وهو المطلوب. وإن لم تكن داخلة بجملتها لزم أن يكون بعض المكلّفين خارجًا عن حكم خطاب التكليف ولو في وقت أو حالة مّا. لكن ذلك باطل لأنّا فرضناه مكلّفًا فلا يصحّ خروجه فلا زائد على الأحكام الخمسة (شط، وفق١، ١٦٦، ١٧)
- خطاب الشرع قسمان: أحدهما: خطاب التكليف بالأمر والنهي والإباحة. ومتعلّقه الأحكام الخمسة: الوجوب والتحريم والندب والكراهة والإباحة، لأنّ لفظ التكليف يدلّ عليه، وإطلاق التكليف على الكل مجاز من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء. لأنّ التكليف في الحقيقة إنّما هو للوجوب والتحريم والنسيان يؤثّر في هذا القسم. ولهذا لا يأثم الناسي بترك المأمور، ولا بفعل المنهي. الثاني: خطاب الوضع: الذي أخبرنا أنّ الله وضعه، ويسمّى خطاب الأخبار. وهو خمسة أيضًا، لأنّ الوصف الظاهر المنضبط المتضمّن حكمة الذي ربط به الحكم إنّ ناسب الحكم فهو السبب والعلّة والمقتضي. وإن نافاه فالمانع، وتاليه الشرط، ثم الصحة، ثم العزيمة، وتقابلها الرخصة. فالأول: أوقات الصلاة ونصاب الزكاة. والثاني: كالدين في الزكاة، والقتل في الميراث، والنجاسة في الصلاة. والثالث: كالحول في الزكاة والطهارة في الصلاة. والرابع: الحكم على الشيء بالصحّة والفساد والبطلان. والخامس: كحل الميتة للمضطرّ (زر، بحر١، ١٢٧، ٥)

خطاب تكليفي

- (الخطاب التكليفي والخطاب الوضعي) يفترقان من وجوه: أحدها: أنّ التكليفي لا يتعلّق إلّا بفعل المكلّف، والوضعي يتعلّق بفعل غير المكلّف، فلو أتلفت الدّابة أو الصبي شيئًا ضمن صاحب الدّابة والولي في مال الصّبى. الثاني أنّ التكليفي لا يتعلّق إلّا بالكسب بخلاف الوضعي، ولهذا لو قتل خطأً وجبت الديّة على العاقلة، وإن لم يكن القتل مكتسبًا لهم. فوجوب الديّة عليهم ليس من باب التكليف، لاستحالة التكليف بفعل الغير، بل معناه أنّ فعل الغير سبب لثبوت هذا الحق في ذمّتهم. الثالث: أنّ الوضعي خاص بما رتّب الحكم فيه على وصف، أو حكمة إن جوّزنا التعليل بها، فلا يجري في الأحكام المرسلة الغير المضافة إلى الأوصاف. ولا في الأحكام التعبّدية التي لا يعقل معناها. ولهذا لو أحرم، ثم جنّ، ثم قتل صيدًا لا يجب الجزاء في ماله على الأصحّ (زر، بحر١، ١٢٨، ٩)

خطاب الشرع

- خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو

اقتضاء الترك أو التخيير بين الفعل والترك فإن ورد باقتضاء الفعل فهو أمر، فإما أن يقترن به الأشعار بعقاب على الترك فيكون واجبًا أو لا يقترن فيكون ندبًا، والذي ورد باقتضاء الترك فإن أشعر بالعقاب على الفعل فحظر وإلا فكراهية. وإن ورد بالتخيير فهو مباح (غز، مس١، ٦٥، ١٣)

- خطاب الشرع قسمان: أحدهما: خطاب التكليف بالأمر والنهي والإباحة. ومتعلّقه الأحكام الخمسة: الوجوب والتحريم والندب والكراهة والإباحة، لأنّ لفظ التكليف يدلّ عليه، وإطلاق التكليف على الكل مجاز من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء. لأنّ التكليف في الحقيقة إنّما هو للوجوب والتحريم والنسيان يؤثّر في هذا القسم. ولهذا لا يأثم الناسي بترك المأمور، ولا بفعل المنهي. الثاني: خطاب الوضع: الذي أخبرنا أنّ الله وضعه، ويسمّى خطاب الأخبار. وهو خمسة أيضًا، لأنّ الوصف الظاهر المنضبط المتضمّن حكمة الذي ربط به الحكم إنّ ناسب الحكم فهو السبب والعلّة والمقتضي. وإن نافاه فالمانع، وتاليه الشرط، ثم الصحة، ثم العزيمة، وتقابلها الرخصة. فالأول: أوقات الصلاة ونصاب الزكاة. والثاني: كالدين في الزكاة، والقتل في الميراث، والنجاسة في الصلاة. والثالث: كالحول في الزكاة والطهارة في الصلاة. والرابع: الحكم على الشيء بالصحّة والفساد والبطلان. والخامس: كحل الميتة للمضطرّ (زر، بحر١، ١٢٧، ٤)

خطاب عام

- الخطابُ العامُ لا يَخْرجُ عن ثَلثةِ أقسام: إمّا أن يَلْزَمَ كُلَّ واحدٍ، ولا يَتَعَلَّقُ فعلُه بِفعلِ غيرِه، وإمّا أن يَتَعَلَّقَ فرضُه بِفعلِ غيرِهِ في الصّحّةِ، فَيَكون الاجْتماعُ شرطًا، كصلوةِ الجمعةِ، وإمّا أن يَتَعَلَّقَ فرضيه بِفعلِ غيرِه، فَيَكونُ أداءُ الغيرِ له مُسقِطًا عنه، وهذا هو المُسَمَّى فرضَ الكفايةِ، ومِن أمثلتِهِ الجِهادُ (م، ذر١، ١٩٦، ٨)

خطاب كن

- خطاب كن إنّما هو عبارة عن سرعة الحصول بسهولة (مل، مرق١، ١٥٤، ٢٥)

خطاب المشافهة

- خطاب المشافهة نحو يا أيها الناس؛ ليس خطابًا لمن بعدهم، وإنّما يثبت الحكم بدليل آخر: كالإجماع أو القياس كذا قاله في "المحصول" وصحّحه أيضًا الآمدي وابن الحاجب ونقلوا عن الحنابلة أنّه يعمّهم. لنا: أنّه إذا لم يتناول الصبي والمجنون، فالمعدوم أولى (اس، مهد، ٣٦٣، ٤)

خطاب الوضع

- خطاب الوضع وهو جعل الشيء سببًا أو شرطًا أو مانعًا خارج عنه (اس، مهس١، ٤٦، ١٧)
- خطاب الوضع ستة الحكم بالسببية والشرطية والمانعية والصحّة والبطلان والسادس العزيمة والرخصة (تف، نهي٢، ٨، ٢٩)
- خطاب الشرع قسمان: أحدهما: خطاب التكليف بالأمر والنهي والإباحة. ومتعلّقه الأحكام الخمسة: الوجوب والتحريم والندب والكراهة والإباحة، لأنّ لفظ التكليف يدلّ عليه، وإطلاق التكليف على الكل مجاز من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء. لأنّ التكليف في الحقيقة إنّما هو للوجوب والتحريم والنسيان يؤثّر في هذا القسم. ولهذا لا يأثم

الناسي بترك المأمور، ولا بفعل المنهي. الثاني: خطاب الوضع: الذي أخبرنا أنّ الله وضعه، ويسمّى خطاب الأخبار. وهو خمسة أيضًا، لأنّ الوصف الظاهر المنضبط المتضمّن حكمة الذي ربط به الحكم إنّ ناسب الحكم فهو السبب والعلّة والمقتضي. وإن نافاه فالمانع، وتاليه الشرط، ثم الصحة، ثم العزيمة، وتقابلها الرخصة. فالأول: أوقات الصلاة ونصاب الزكاة. والثاني: كالدين في الزكاة، والقتل في الميراث، والنجاسة في الصلاة. والثالث: كالحول في الزكاة والطهارة في الصلاة. والرابع: الحكم على الشيء بالصحّة والفساد والبطلان. والخامس: كحل الميتة للمضطرّ (زر، بحرا، ١٢٧، ١٠)

- خطاب الوَضع قد عرفت أنّ الخطاب كما يرد بالاقتضاء والتخيير فكذا يرد بالحكم الوضعي، لكون الشيء سببًا وشرطًا ومانعًا ...، فعلى هذا لله في كل واقعة رتّب الحكم فيها على وصف أو حكمة حكمان: أحدهما: نفس الحكم المرتّب على الوصف. وثانيهما: سببية ذلك الوصف، والمغايرة بينهما ظاهرة، إذ صحّة القياس في الأول متّفق عليها بين القائسين، وفي الثاني مختلف فيها (زر، بحرا، ٣٠٥، ١)

- ملك النصاب سبب وجوب الزكاة، فالملك حكم شرعي، وهو ذات السبب وكونه سببًا عبارة عن خطاب الشارع: إني جعلت الملك أمارة وجوب الزكاة، ووجوب الزكاة عند وجود الملك، والحول حكم آخر، وهو الحكم الأصلي المقصود في نفسه ... (وهو الكلام على) خطاب الوضع، وأنّه في الحقيقة لا يخرج عن خطاب التكليف (زر، بحرا، ٣٠٥، ١٢)

خطاب وضعي

- (الخطاب التكليفي والخطاب الوضعي) يفترقان من وجوه: أحدها: أنّ التكليفي لا يتعلّق إلّا بفعل المكلّف، والوضعي يتعلّق بفعل غير المكلّف، فلو أتلفت الدّابة أو الصبي شيئًا ضمن صاحب الدّابة والولي في مال الصّبي. الثاني أنّ التكليفي لا يتعلّق إلّا بالكسب بخلاف الوضعي، ولهذا لو قتل خطأً وجبت الديّة على العاقلة، وإن لم يكن القتل مكتسبًا لهم. فوجوب الديّة عليهم ليس من باب التكليف، لاستحالة التكليف بفعل الغير، بل معناه أنّ فعل الغير سبب لثبوت هذا الحق في ذمّتهم. الثالث: أنّ الوضعي خاص بما رتّب الحكم فيه على وصف، أو حكمة إن جوّزنا التعليل بها، فلا يجري في الأحكام المرسلة الغير المضافة إلى الأوصاف. ولا في الأحكام التعبّدية التي لا يعقل معناها. ولهذا لو أحرم، ثم جنّ، ثم قتل صيدًا لا يجب الجزاء في ماله على الأصحّ (زر، بحرا، ١٢٨، ٩)

خطوة

- الخطوة - بضم الخاء - ما بين قدمي الماشي، وبفتحها: الفعلة (دق، عمدا، ١٩٢، ٢٣)

خفاء

- الخفاء، وهي: الخفي، والمشكل، والمجمل والمتشابه (سو، حصل، ٦١، ٨)
- (الخفاء) وهو أربعة أقسام. الخفي والمشكّل والمجمل والمتشابه (شل، شلص، ٤٦٢، ١٦)

خفة

- الوقار وضدّه الخفّة (كل، كفا، ٢٢، ١٧)

خفي

- ضدّ الظاهر الخفي (شش، ششا، ٨٠، ١٠)

- الخفي ما أخفي المراد به بعارض لا من حيث الصيغة، مثاله في قوله تعالى ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨) فإنّه ظاهرٌ في حق السارق، خفيٌّ في حق الطرّار والنّباش (شش، ششا، ٨٠، ١٤)

- الخفي فهو اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض في الصيغة يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب، مأخوذ من قولهم: اختفى فلان إذا استتر في وطنه وصار بحيث لا يوقف عليه بعارض حيلة أحدثه إلا بالمبالغة في الطلب من غير أن يبدّل نفسه أو موضعه، وهو ضد الظاهر (سر، صوس١، ١٦٧، ١)

- الخفي: فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب، يقال اختفى فلان أي: استتر في مصيره بعارض حيلة صنعها من غير تبدّل في نفسه واختلاط بين أشكاله فيعثر عليه بمجرّد الطلب (نس، كشف١، ٢١٤، ٥)

- الخفي اسم لكل "ما اشتبه معناه وخفي مرادُه بعارضٍ غير الصيغة لا ينال إلا بالطَلَب" وذلك مأخوذ من قولهم اختفى فلان أي استتر في مصره بحيلة عارضة من غير تبديل في نفسه، فصار لا يُدرك إلا بالطلب (بخ، بزدا١، ١٣٨، ٢)

- الخفي وهو المقابل للظاهر (عا، نسم، ٦٦، ٤)

- المشكل يقال أشكل على كذا إذا دخل في إشكاله يعني ما أشكل على السامع طريق الوصول إلى معناه في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الخفي الذي بعارض لأنه لا ينال إلا بالطلب والتأمّل إلى أن يتبيّن المراد بخلاف الخفي فإنه ينال بمجرّد الطلب، فالخفي بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيت فيوقف عليه بمجرّد الطلب، والمشكل بمنزلة من اختفى في بيت بين أمثاله ونظائره فلا يوقف عليه إلا بالطلب لمكان اختفى فيه، ثم التأمّل ليتميّز عن أشباهه وأمثاله؛ وفي التوضيح المشكل إما لغموضٍ في المعنى نحو، ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ (المائدة: ٦)، فإن غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الإشكال في الفم فإنه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين. فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الأصغر وهذا أولى من العكس (عا، نسم، ٦٧، ٣)

- الخفي: فهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة، لا ينال إلّا بالطلب، وحكمه النظر فيه ليعلم أن اختفاءه لمزية أو لنقصان، فيظهر المراد منه (سو، حصل، ١٤٤، ٨)

- الخفي: المراد بالخفي في اصطلاح الأصوليين: اللفظ الذي يدلّ على معناه دلالة ظاهرة، ولكن في انطباق معناه على بعض الأفراد نوع غموض وخفاء تحتاج إزالته إلى نظر وتأمل، فيعتبر اللفظ خفيًّا بالنسبة إلى هذا البعض من الأفراد. ومنشأ هذا الغموض أن الفرد فيه صفة زائدة على سائر الأفراد أو ينقص عنها صفة، أو له إسم خاص؛ فهذه الزيادة أو النص أو التسمية الخاصة تجعله موضع اشتباه، فيكون اللفظ خفيًّا بالنسبة إلى هذا الفرد، لأن تناوله له لا يفهم من نفس اللفظ، بل لا بدّ له من أمر خارجي (خل، خلص، ١٧٠، ١٠)

- الخفي هو ما خفي معناه في بعض مدلولاته، لعارض غير الصيغة، بل من تطبيقه على مدلولاته، ويقول فيه فخر الإسلام البزدوي هو ما اشتبه معناه، وخفي مراده بعارض خارج الصيغة لا ينال إلا بالطلب (زه، زهص، ١٢٤، ١٧)

- الخفي: وهو النص الذي لا غموض في دلالته على المراد منه وإنما الغموض في انطباق معناه على بعض الأفراد لوجود وصف زائد في الفرد أو نقص وصف فيه أو لأي سبب من أسباب الاشتباه (برد، برص، ٣٩٠، ٢٠)

- الخَفيّ هو اللفظ الدالّ على معناه دلالة واضحة، ولكن عرض لبعض أفراده، أو وقائعه، اسم خاص أو وصف، نشأ عنه شبهة أو غموض في دلالة اللفظ عليه، أو شموله له، أو تطبيقه عليه، لا يزول إلا باجتهاد". - فاللفظ الخفي إذن أقلّ مراتب الألفاظ خفاء، بل هو بيّن في ذاته، واضح الدلالة على معناه، وإنما نشأ الخفاء من تطبيقه على بعض ما يتناوله اللفظ من أفراد أو وقائع، بالنظر لأن ذلك الفرد اتّخذ اسمًا أو وصفًا خاصًّا أورث غموضًا في التطبيق. - فمنشأ الغموض إذن ليس من ذات الصيغة، بل من ذلك العارض. - وإزالة الاشتباه أو الغموض عند التطبيق، يكون بالاجتهاد في تحليل الواقعة التي يراد تطبيق النص عليها، أو تكييفها ليرى مدى انطباق معنى اللفظ عليها، وهذا مجال واسع لاختلاف وجهات نظر المجتهدين التي تنهض بها أدلّة، فيختلف "التكييف" تبعًا لذلك (دري، نهج، ٧١، ٢)

- حكم الخفي - لا يطبّق النص على الأفراد الذي اشتبه في دخولهم في مدلوله العام، حتى يُسفر الاجتهاد عن تحقّق معنى اللفظ فيه، فينطبق الحكم حينئذٍ عليه، وإن لم يتحقّق فيه معناه، فلا يدخل في مفهومه، وبالتالي لا يطبّق عليه حكمه. والاجتهاد في التكييف قد يستعان فيه بالنصوص الواردة في الوقائع المجتهد فيها، أو يستعان بحكمة التشريع، وفي ذلك مجال واسع لاختلاف وجهات النظر (دري، نهج، ٨٥، ١٢)

- الخفي: فما كان خفاؤه بعارض خارج عن اللفظ، ويعرف بأنه لفظ وضع لمفهوم له أفراد عرض لبعض أفراده عارض خفي بسببه كونه منها. كاختصاص ذلك البعض باسم خاص، ويزول ذلك الخفاء بقليل من النظر والتأمّل، وسمّي خفيًّا لاستتاره بسبب العارض يقال: اختفى فلان أي استتر عن الناس بحيلة من الحيل مثاله: لفظ السارق فإن معناه الشرعي ظاهر، وهو البالغ العاقل الآخذ مال الغير خفية من حزر لا شبهة فيه. خفي في بعض أفراده. وهو آخذ مال الغير من جيبه بعد شقه وهو يقظان، وآخذ الكفن من القبور. وسبب الخفاء فيهما اختصاص كل منهما باسم غير السارق فألأول يسمّى بالطرار من الطر وهو الشق، والثاني بالنباش (شل، شلص، ٤٦٣، ١٠)

خلاف

- الخلاف - هو التنازع في أي شيء كان وهو أن يأخذ الإنسان في مسلك من القول أو العقل ويأخذ غيره في مسلك آخر، وهو حرام في الديانة، إذ لا يحلّ خلاف ما أثبته الله تعالى فيها (حز، حكا١، ٤٦، ١٩)

- قاعدة مراعاة الخلاف وذلك أنّ الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلّف

سببًا في الحيف عليه بزائد على ما شرّع له من الزواجر أو غيرها؛ كالغصب مثلًا إذا وقع، فإنّ المغصوب منه لا بدّ أن يوفّى حقّه، لكن على وجه لا يؤدّي إلى إضرار الغاصب فوق ما يليق به في العدل والإنصاف (شط، وفق٤، ٢٠٢، ١٢)

- من الخلاف ما لا يعتدّ به في الخلاف، وهو ضربان: أحدهما ما كان من الأقوال خطأ مخالفًا لمقطوع به في الشريعة... والثاني ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك. وأكثر ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنّة، فتجد المفسّرين ينقلون عن السلف في معاني ألفاظ الكتاب أقوالًا مختلفة في الظاهر، فإذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى على العبارة كالمعنى الواحد، والأقوالُ إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل فلا يصحّ نقلُ الخلاف فيها عنه (شط، وفق٤، ٢١٤، ١١)

خلاف الأولى

- خلاف الأولى هذا النوع أهمله الأصوليون وإنّما ذكره الفقهاء وهو واسطة بين الكراهة والإباحة، واختلفوا في أشياء كثيرة هل هو مكروه، أو خلاف الأولى؟ كالنفض والتنشيف في الوضوء وغيرهما (زر، بحر١، ٣٠٢، ٢)

خلاف في التأويل

- الخلاف في التأويل وصرف الظاهر عن مقتضاه إلى ما دلّ عليه الدليل الخارجي؛ فإنّ مقصود كلّ متأولٍ الصرفُ عن ظاهر اللفظ إلى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل، وجميع التأويلات في ذلك سواء فلا خلاف في المعنى المراد وكثيرًا ما يتم هذا في الظواهر الموهمة للتشبيه (شط، وفق٤، ٢١٨، ١٩)

خلاف في السنّة

- الأساس في الخلاف في السنّة كأصل من أصول الشريعة إنما يقوم على مبدأ أجمع الفقهاء عليه ألا وهو: "ضرورة كون الشريعة معلومة أو في حكم المعلومة لتكون ملزمة للمكلّف"، وهذا هو ما يعبّر عنه اليوم في عرف الحقوق الحديثة بمبدأ علنية القوانين (دوا، دخل، ٢٤٠، ٧)

خلق

- في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة، في الكسب يقع المقدور في محل القدرة، مثلًا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحلّ الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد، والحاصل أنّ أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صنعه في محل قائم به (تف، وضح١، ١٨٨، ١٥)

خلى

- "الخلَى" بفتح الخاء والقصر: الحشيش إذا كان رطبًا (دق، عمد٢، ٦٤، ٧)

خوارج

- الخوارج فسبع فرق، وهم: المحكمة، والبيهسية، والأزارقة، والنجدات. والعبدية (شط، عصم٢، ٤٢٠، ٨)

خوارق

- الخوارق لا قدرة للإنسان على كسبها ولا على دفعها؛ إذ هي مواهب من الله تعالى يختصّ بها

من يشاء من عباده. فإذا وردت على صاحبها فلا حكم فيها للشرع وإن فرضنا أنّها غير موافقة له؛ كورود الآلام والأوجاع على الإنسان بغتة، أو ورود الأفراح عليه كذلك من غير اكتساب (شط، وفق٢، ٢٧٧، ٥)

خوف

- يتصوّر للعباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء؛ لأنّ حقيقة الإيمان دائرة بينهما (شط، وفق٣، ٣٦٥، ١٧)

خيال

- الخيال هو قوة مرتّبة في آخر التجويف المقدّم يجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحسّ المشترك فهي خزانته (تف، وضح٢، ١٥٩، ٨)

- الحسّ المشترك في مقدّم الدماغ، وهي قوة مرتّبة في مقدّم البطن الأول من الدماغ ومبادي عصب الحسّ يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها فيودعها أي الحسّ المشترك صورها خزانته أي الحسّ المشترك يعني الخيال ليحفظها، إذ هي قوة مرتّبة في مؤخّر البطن الأول من الدماغ يجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحسّ المشترك (أم، قرر٢، ١٦١، ١٢)

خيانة

- الأمانة وضدّها الخيانة (كل، كف١، ٢٢، ٧)

د

داعٍ

- سبب الإجماع (وهو نوعان: الداعي) أي السبب الذي يدعوهم إلى الإجماع ويحملهم عليه. (والناقل) أي السبب الناقل ويجوز أن يكون المراد منه الخبر أي الخبر الذي ينقل الإجماع إلينا ويكون الإسناد مجازيًا. ويجوز أن يكون المراد منه النقل ومن الناقل المعرّف أي النقل الذي يعرفنا الإجماع ولهذا سمّاه سببًا، لأن الإجماع يثبت في حقنا بواسطته كالكتاب والسنة فيكون النقل طريقًا إليه (بخ، بزد٣، ٤٨١، ٥)

- (العلّة) في اللغة إسم لما يتغيّر الشيء بحصوله أخذًا من العلّة التي هي المرض لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلّة في ذات المريض، يقال اعتلّ فلان إذا حال عن الصحّة إلى السقم. وقيل إنها مأخوذة من العلل بعد النهل وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر مرة بعد مرة. وأما في الاصطلاح فاختلفوا فيها على أقوال. (الأول) إنها المعرّفة للحكم بأن جعلت علمًا على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم قاله الصيرفي وأبو زيد من الحنفية وحكاه سليم الرازي في التقريب عن بعض الفقهاء، واختاره صاحب المحصول وصاحب المنهاج. (الثاني) إنها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله وهو قول المعتزلة بناءً على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين والعلّة وصف ذاتي لا يتوقّف على جعل جاعل. (الثالث) إنها الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها وبه قال الغزالي وسليم الرازي، قال الصفي الهندي وهو قريب لا بأس به. (الرابع) إنها الموجبة بالعادة واختاره الفخر الرازي. (الخامس) إنها الباعث على التشريع بمعنى أنه لا بدّ أن يكون الوصف مشتملًا على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم. (السادس) إنها التي يعلم الله صلاح المتعبّدين بالحكم لأجلها وهو اختيار الرازي وابن الحاجب. (السابع) إنها المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها. وللعلّة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات فيقال لها السبب والأمارة والداعي والمستدعي والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضى والموجب والمؤثّر (شو، فح، ١٩٣، ٢)

دال

- الدال - هو المعرِّف بحقيقة الشيء وقد يكون إنسانًا معلِّمًا وقد يُعَبَّر به عن الباري تعالى الذي علّمنا كل ما نعلم، وقد يُسمّى الدليل دالًّا على المجاز ويُسمّي الدال دليلًا أيضًا كذلك في اللغة العربية (حز، حكا١، ٣٩، ١٢)

- الدَّالُّ: هو الناصِبُ للدليل (بج، حكف١، ٤٧، ١٠)

- الدال فهو الناصب للدليل وهو الله عزّ وجل وقيل هو والدليل واحد كالعالم والعليم وإن كان أحدهما أبلغ (شي، جا، ٣، ٢٢)

- قال الأستاذ أبو منصور البغدادي في كتاب "عيار النظر": قال أبو الحسن الأشعري:

معنى الدليل مظهر الدلالة، ومنه دليل القوم، وقال: إنّ تسمية الدلالة دليلًا مجاز وإن كان إذا قيل له: لو كان الدليل مظهر الدلالة، لوجب على المسؤول عن الدلالة إذا قيل له: ما الدليل؟ أن يقول: أنا، لأنّه هو المظهر للدلالة. أجاب بأنّه لو قيل: مَن الدليل؟ قال: أنا. وإذا وقع السؤال بحرف "ما" عرف أنّ المراد به السؤال عن الدلالة، لأنّ "ما" إنّما يسأل به عمّا لا يوصف بالتميز. وقال عامة الفقهاء وأكثر المتكلّمين: إنّ الدليل هو الدلالة، وهو ما يتوصّل به إلى معرفة ما لا يدرك بالحسّ والضرورة، وعلى هذا فتسمية الدالّ على الطريق دليلًا مجاز. وقال القاضي أبو الطيّب: الدلالة مصدر قولك: دلّ يدلّ ودلالة ويسمّى دليلًا مجازًا من باب تسمية الفاعل باسم المصدر. كقولهم: رجل صوم. وأما الدالّ: فاختلف أصحابنا فيه، فقيل: هو الدليل، وقيل: هو الناصب للدليل، وهو الله تعالى الذي نصّب أدلّة الشرع والعقل. قال الإمام: وليس للدليل تحصيل سوى تجريد الفكر من ذي فكرة صحيحة إلى جهة يتطرّق إلى مثلها تصديق، أو تكذيب (زر، بحرا، ٣٦، ١٤)

درء المفاسد أولَى

- درء المفاسد أولى من جلب المصالح. فإذا تعارضت مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالبًا لأنّ اعتناء الشرع بالمنهيّات أشدّ من اعتنائه بالمأمورات (نج، نظر، ٩٩، ١٩)

دعاء

- الدعاء وضدُّه الاستنكاف (كل، كف١، ٢٣، ١)
- يُستجاب الدّعاء في أربعة مواطن: في الوِتر وبعد الفجر وبعد الظهر وبعد المغرب (كل، كف٢، ٤٧٧، ٤)
- اغتنموا الدّعاء عند أربع: عند قراءة القرآن وعند الأذان، وعند نزول الغيث، وعند التقاء الصفين للشهادة (كل، كف٢، ٤٧٧، ٧)
- الدعاء بتلك الهيئة ليظهر وجه التشريع في الدعاء (شط، عصم١، ٢٦٨، ٢١)
- الإمام يجمعهم على الدعاءِ ليكون باجتماعهم أقرب إلى الإجابة (شط، عصم١، ٢٦٩، ١)
- الإجتماع على الدعاءِ تعاونًا على البر والتقوى، وهو مأمور به (شط، عصم١، ٢٦٩، ٢٢)
- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم، والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالًا، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ﴿أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (مل، مرق١، ١٥٦، ١٢)

دعوة القرآن

- قامت دعوة القرآن على أساسين: أولًا - الثورة على التقاليد غير المعقولة، ثانيًا - إصلاح المجتمع إصلاحًا شاملًا، سواء في عقائده الدينية أو في صلاته الاجتماعية (دوا، دخل، ٢٢، ٣)

- اجتمعت (دعوة القرآن) في المبادئ التالية: أولًا - الدعوة إلى "الحياة"، ثانيًا - الدعوة إلى "الخير"، ثالثًا - الأمر "بالمعروف"، رابعًا - النهي عن "المنكر"، خامسًا - الاحتكام في كل ذلك إلى "العلم والعقل" (دوا، دخل، ٢٣، ١)

- الأساس في دعوة القرآن إنما هو إصلاح المجتمع إصلاحًا كاملًا، شاملًا لجميع نواحيه في العقائد والواجبات والأخلاق والحقوق (دوا، دخل، ٢٧، ٧)

دفع بالحكم

- الدفع بالحكم وهو منع تخلّف الحكم عن العلة في صورة النقض (عا، نسم، ١٥٨، ٢٦)

دفع بالفرض

- الدفع بالفرض وهو أن يقول الفرض التسوية بين الأصل والفرع، فكما أن العلّة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما أن ظهور الحكم قد يتأخّر في الفرع فكذا في الأصل فالتسوية حاصلة بكل حال (عا، نسم، ١٥٨، ٢٦)

دفع بالشبهة

- القصاص كالحدود في الدفع بالشبهة فلا يثبت إلّا بما تثبت به الحدود (نج، نظر، ١٤٤، ٨)

دفع الضرر

- (من) دفع الضرر القواعد التالية: أولًا - الضرر يزال شرعًا، ومن فروع هذه القاعدة إيجاب أخذ العلاجات الواقية من الأمراض المعدية في حالة ظهور وباء؛ ثانيًا - الضرر لا يزال بالضرر، ومن فروعها أنه لا يجوز للإنسان أن يدفع الغرق عن أرضه بإغراق أرض غيره؛ ثالثًا - بتحمّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، ومن فروعها مصادرة أرباب الصناعات كالفلاحين وغيرهم، وإجبارهم على العمل بأجر المثل إذا احتاج الناس إلى ذلك ... وتسعير أثمان الأشياء إذا غلا أربابها في أثمانها؛ رابعًا - يرتكب أخفّ الضررين لاتّقاء أشدّهما، ومن فروعها تطليق الزوجة للضرر والإعسار؛ خامسًا - دفع المضار مقدّم على جلب المنافع، ومن فروعها منع المالك من التصرّف في ملكه تصرّفًا يضرّ بغيره؛ سادسًا - الضرورات تبيح المحظورات، ومن فروعها أخذ الدَّيْن من مال المدين بغير إذنه إذا امتنع من أداء دينه، سابعًا - الضرورات تقدّر بقدرها، وما جاز لعذر يبطل بزواله (دوا، دخل، ٤٢٩، ١٥)

دفع المفسدة

- جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذونًا فيه على ضربين: أحدهما أن لا يلزم عنه إضرار الغير. والثاني أن يلزم عنه ذلك. وهذا الثاني ضربان: أحدهما أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار؛ كالمرخِّص في سلعته قصدًا لطلب معاشه، وصحبه قصد الإضرار بالغير. والثاني أن لا يقصد إضرارًا بأحد (شط، وفق٢، ٣٤٨، ٢)

دفع المناقضة

- دفع المناقضة والخروج عنها أن المجيب متى أمكنه الجمع بين ما ذكره علة وبين ما يتصوّر مناقضة لم يكن ذلك نقضًا لأن الجمع بين النقيضين غير متصوّر ومتى لم يمكنه الجمع لزمه النقض (بخ، بزد٤، ١١٧، ٧)

دفع النقض

- أقوى أنواع دفع النقض: أن تبيّن من لفظ اعتلاله ما به يقع الاحتراز عن النقض فتكون العلّة بأوصافها، أو بنقض أوصافها مفارقًا لموضع النقض؛ فيكون موضع النقض عَرِيًّا من تلك الأوصاف، أو عن ذلك الوصف الواحد (جون، جهك، ٢١١، ١٨)
- طريق دفع النقض أمور ثلاثة: لأنّ النقض إبداء الوصف بدون الحكم فدفعه تارة بمنع وجود الوصف في مادة التخلّف، وتارة بمنع عدم تحقّق الحكم، وأخرى بإبداء المانع على القول بأنّ التخلّف لمانع غير قادح (بد، بدخ٣، ١٠٧، ٤)

دلائل

- العلم يحيطُ أن مَن توجَّهَ تِلقاءَ المسجدِ الحرام ممن نأَتْ دارُه عنه -: على صَوابٍ بالاجتهادِ للتوجُّه إلى البيت بالدلائل عليه، لأن الذي كُلِّفَ التوجُّهُ إليه، وهو لا يَدْرِي أصابَ بتوجُّهه قصدَ المسجدِ الحرامِ أم أخطأه، وقد يَرَى دلائلَ يعرِفُها فيتوجَّهُ بقدر ما يعرفُ، (ويعرِفُ غيرُه دلائلَ غيرَها فيتوجهُ بقدرِ ما يَعْرِفُ) وإن اخْتَلَف توجُّههما (شف، رس، ٤٨٨، ٥)
- الاجتهادُ أبَدًا لا يكونُ إلَّا على طلبِ شيءٍ، وطلبُ الشيء لا يكونُ إلَّا بدلائلَ، والدلائلُ هي القياسُ (شف، رس، ٥٠٥، ٧)

دلائل النص

- الاجتهاد بعد النبي صلى الله عليه وسلم تنقسم طرقه إلى ثمانية أقسام: أحدها - ما كان الاجتهاد مستخرجًا من معنى النص: كاستخراج علّة الربا من البُرّ، فهذا صحيح عند القائلين بالقياس. ثانيها - ما استخرجه من شبه النص: كالعبد في ثبوت ملكه، لتردّد شبهه بالحرّ في أنّه يملك لأنّه مكلّف، وشبهه بالبهيمة في أنّه لا يملك لأنّه مملوك، فهو صحيح غير مدفوع عند القائلين بالقياس والمنكرين له، غير أنّ المنكرين له جعلوه داخلًا في عموم أحد الشبهين. ومن قال بالقياس جعله ملحقًا بأحد الشبهين. ثالثها - ما كان مستخرجًا من عموم النص: كالذي بيده عقدة النكاح في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ (البقرة: ٢٣٧) يعمّ الأب والزوج والمراد به أحدهما. وهذا صحيح يتوصّل إليه بالترجيح. رابعها - ما استخرج من إجمال النص: كقوله تعالى في المتعة: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ (البقرة: ٢٣٦) فيصحّ الاجتهاد في قدر المتعة باعتبار حال الزوجين. خامسها - ما استخرج من أحوال النص: كقوله تعالى في المتمتّع ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ (البقرة: ١٩٦) فاحتمل صيام الثلاثة قبل عرفة، واحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه، وإذا رجع إلى بلده، فصحّ الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى. سادسها - ما استخرج من دلائل النص: كقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ الآية (الطلاق: ٧) فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر، فإنّه أكثر ما جاءت به السنّة في فدية الأذى، في أنّ لكل مسكين مدين، فاستدللنا على تقدير نفقة

المعسر بمدّ، فإنّه أقلّ ما جاءت به السنّة في كفارة الوطء أنّ لكل مسكين مدًّا. سابعها - ما استخرج من أمارات النص: كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه، مع قوله تعالى: ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (النحل: ١٦) مع الاجتهاد في القبلة بالأمارات والدلالة عليها من هبوط الرياح ومطالع النجوم. ثامنها - ما استخرج من غير نص ولا أصل: قال: واختلف أصحابنا في صحّة الاجتهاد بغلبة الظنّ على وجهين: (أحدهما) - لا يصحّ حتى يقترن بأصل، فإنّه لا يجوز أن يرجع في الشرع إلى غير أصل، وهو ظاهر مذهب الشافعي. ولهذا كان ينكر القول بالاستحسان، لأنّه تغليب ظنّ بغير أصل. و(الثاني) يصحّ الاجتهاد به، لأنّه في الشرع أصل، فجاز أن يستغني عن أصل (زر، بحر٦، ٢٣١، ١٩)

دلالات

- كان عليهم تكَلُّف الدِّلالات بما خَلَقَ لهم من العقول التي رَكَّبها فيهم، ليَقْصِدُوا قَصْدَ التوجُّه للعَيْن التي فَرَض عليهم استقبالَها (شف، رس، ٥٠٢، ١٠)

- حجّة الشرع في الدلالات إذن مشتقّةٌ من أوضاع اللغة، وأساليبها في البلاغة والبيان، والعرف الاستعمالي لأهلها في التخاطب والفهم (دري، نهج، ٣٣٩، ١)

دلالات النصوص

- الأصل في التشريع، أنه تعبير عن إرادة المشرّع، وهذه الإرادة طريق تبيّنها دلالات النصوص، ومن هذه الدلالات يتكوّن منطق التشريع وروحه (دري، نهج، ٥٤٠، ١٤)

دلالة

- كلُّ حكم لله أو لرسوله وُجِدَتْ عليهِ دِلالَةٌ فيه أو في غيرهِ من أحكام الله أو رسولِه بأنَّه حُكِمَ بِه لمعنًى من المعاني، فنَزلتْ نَازِلَةٌ ليس فيها نَصُّ حُكم -: حُكِمَ فيها حُكْمَ النازلةِ المحكوم فيها، إذا كانت في معناها (شف، رس، ٥١٢، ٤)

- الأمة لا تجتمع إلا عن دلالة أو أمارة، ولا تجتمع عبثًا (بص، مع٢، ٥٢٠، ١٦)

- الأمارة طريق إلى الحكم، كما أن الدلالة طريق إلى الحكم. ولا مانع من انعقاد الإجماع عنها كما لا مانع من انعقاد الإجماع عن الأدلة، خفيّها وجليّها (بص، مع٢، ٥٢٤، ١٤)

- الدلالة - فعل الدال وقد تُضاف إلى الدليل على المجاز (حز، حكا١، ٣٩، ١٧)

- القياس على ضَرْبَين: قياس علَّةٍ، وقياس دلالة، وإنّما فَرَّقنا بينهما، وإن كانا جميعًا في الحقيقة قياس دلالة وعلامة، لأنّ أحدهما علَّق الحكم فيه على العلامة تعليقه على العلَّةِ، وفي الآخر لم نعلل به، وإنّما جعل بمنزلة الدلالة، وذلك أن قول صاحب الشَّرع: صلُّوا؛ لأنّ الشمس قد زالت، جعل زوال الشمس بمثابة العلَّة للصَّلاة، ولو قال: إذا زالت الشَّمس فصَلِّ، لكانَ قد جعل ذلك علامة على وقت الصَّلاة، ولم يجعلِ الزَّوال علَّةً للصَّلاة (بج، حكف٢، ٥٤٩، ١١)

- الدلالة: فهي ما يتوصّل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لم يُعْلم. أو إلى معرفة المدلول. وهي: المُسْتَدَلُّ بها (جون، جهك، ٤٦، ١٩)

- الدلالة هي فعل الدليل لأنها مصدر له يُقال: دلَّ، يدل، دلالة (كلو، تم١، ٦١، ١٧)

- أصل "الدلالة" الإرشاد. واصطلاحًا قيل ما

يتوصّل به إلى معرفة ما لا يُعلم في مستقرّ العادة اضطرارًا علمًا أو ظنًّا (حن، قعد، ١٤، ٣)

- الدلالة قد تكون بالمنطوق، وقد تكون بالمفهوم قال ابن الحاجب المنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، والمفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق (اس، مهس١، ٤١٩، ٥)

- الدلالة هي كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى (اس، مهس٢، ١٠٩، ٢)

- الدلالة صفة اللفظ والفهم ليس كذلك (مل، مرق٢، ٧١، ٢٣)

- الألفاظ أي العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء (تطلق) على النظم وعلى الحكم (مل، مرق٢، ٧٤، ٨)

- في الإشارة النظم والمعنى جميعًا وفي الدلالة المعنى فقط (مل، مرق٢، ٧٩، ٦)

- الدلالة كون الشيء بحيث (متى فهم فهم) منه (غيره فإن كان التلازم) أي لزوم فهم الغير لذلك فهم الشيء، وملزومية ذلك الشيء لفهم الغير المستفاد من قوله متى فهم فهم الخ، والمراد عدم الانفكاك لا إمتناعه (بعلّة الوضع) بسبب كون ذلك الشيء موضوعًا لذلك الغير، أو لما هو جزؤه أو لازمه (با، يسرا، ٧٩، ٢٢)

- الدلالة اللفظية ... أربعة أقسام: (عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء) وجه الضبط إما ثابتة بنفس اللفظ أو لا، والأولى إما مقصودة وهي العبارة أو لا، وهي الإشارة، والثانية إن فهم مدلولها لغة فهي الدلالة، وإلّا فإن توقّف عليه صدق اللفظ أو صحّته فهو الاقتضاء، وإلّا فهي من التمسّكات الباطلة (با، يسرا، ٨٦، ١٧)

- الوقوف على المعنى المراد: وهو أربعة أيضًا، لأن المفهوم إن استفيد من المنظوم، فإن كان مسوقًا له فهو الاستدلال بعبارة النص، وإلّا فإن لم يتوقّف صحّة النص عليه فهو بالإشارة، وإن توقّفت فبالاقتضاء، وإن استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة، وإلّا فهو الاستدلالات الفاسدة، وكذلك الاستقراء (سو، حصل، ٢٢١، ٣)

- قسّموا (العلماء) الدلالة إلى قسمين: التصورية والتصديقية: ١- (التصورية) وهي أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرّد صدوره من لافظ، ولو علم أن اللافظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي، مع أن المعنى الحقيقي ليس مقصودًا للمتكلّم، وكانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي أو النائم أو الغالط. ٢- (التصديقية) وهي دلالة اللفظ على أن المعنى مراد للمتكلّم في اللفظ وقاصد لاستعماله فيه. وهذه الدلالة متوقّفة على عدّة أشياء (أولًا) على إحراز كون المتكلّم في مقام البيان والإفادة، و(ثانيًا) على إحراز أنه جاد غير هازل، و(ثالثًا) على إحراز أنه قاصد لمعنى كلامه شاعر به، و(رابعًا) على عدم نصب قرينة على إرادة خلاف الموضوع له وإلا كانت الدلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوبة. والمعروف أن الدلالة الأولى (التصورية) معلولة للوضع، أي أن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية. وهذا هو مراد من يقول: "إن الدلالة غير تابعة للإرادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع" (مظ، مصف١، ١٨، ٧)

- الدلالة: كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، ويسمّى الأول دالًّا والثاني

مدلولًا. وهي إما وضعية أو غير وضعية. طبيعية أو عقلية، والوضعية إما لفظية أو غير لفظية، وكلامنا هنا في الدلالة الوضعية اللفظية نسبة إلى الوضع، وهو تعيين اللفظ بإزاء المعنى ليدلّ عليه (شل، شلص، ٣٦٧، ١٤)

دلالة الأدلة

- طرق الاستثمار هي وجوه دلالة الأدلة وهي أربعة إذ الأقوال إما أن تدلّ على الشيء بصيغتها ومنظومها أو بفحواها ومفهومها وباقتضائها وضرورتها أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها (غز، مس١، ٧، ١٦)

دلالة الاستدعاء

- دَلالة الاستدعَاء ... إنحصار الدلالات في الثلاث هو المشهور، وزاد الجزولي من النحويين دلالة رابعة وسمّاها: بالاستدعاء، وجعل دلالة الفعل على المحل وهو المفعول به، وعلى الباعث يعني الذي بعث على الفعل، وهو المفعول لأجله، وعلى المصاحب وهو المفعول معه من قبيل هذه الدلالة، وأنكره الآمدي، وقال: دلالة الفعل على المحل والباعث والمصاحب من قبيل دلالة الالتزام عندنا إلّا أنّ المكان يلزم جميع الأفعال متعدّيها ولازمها ما وقع فيها عمدًا وسهوًا، والمحل إنّما يلزم من الأفعال المتعدّي خاصة، والباعثة إنّما تلزم من الأفعال ما ويوقعه القاصد للإيقاع، ولا يلزم فعل الساهي والنائم، والمصاحب إنّما يلزم ما يشرك فيه الفاعل غيره (زر، بحر٢، ٤٥، ١٠)

دلالة الإشارة

- دلالة إشارة أي فدلالة اللفظ على ذلك المعنى الذي لم يقصد به تسمّى دلالة إشارة كدلالة قوله تعالى ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٧) على صحّة صوم من أصبح جنبًا للزومه للمقصود به من جواز جماعهن في الليل الصادق بآخر جزء منه والمفهوم ما، أي معنى دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق من حكم (سب، عطر١، ٣١٦، ٧)

- دلالة الإشارة حيث لا يكون مقصودًا للمتكلّم (صد، أمل، ١٤٢، ١٠)

- يقسم فقهاء الحنفية طرق الدلالة إلى أربعة أقسام، دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء، وزاد جمهور الفقهاء دلالة خامسة هي مفهوم المخالفة (زه، زهص، ١٣٩، ٨)

- تعارض دلالة العبارة ودلالة الإشارة: إذا تعارضت هاتان الدلالتان قدّمت دلالة العبارة على الإشارة (برد، برص، ٣٦٩، ٨)

- دلالة الإشارة قسمان: واضحة وخفية. - على أن دلالة الإشارة منها الخفيُّ الذي لا يدرك إلا بفضل تأمّل، ودقّة نظر، ولهذا لا يستوي المجتهدون بالرأي في استنباط الأحكام عن طريق الإشارة؛ لأنها ... لوازم عقلية أو عرفية في معظمها، تتفاوت في استخلاصها أنظار المجتهدين وأفهامهم؛ لذا كانت هذه الدلالة مجالًا واسعًا للاجتهاد بالرأي. - ومن دلالة الإشارة ما يكون ظاهرًا يمكن أن يفهم بيسرٍ وأدنى تأمّل (دري، نهج، ٣٠٤، ١)

- دلالة الإشارة ويشترط - فيها - على عكس الدلالتين السابقتين - ألا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزومًا غير بيّن أو لزومًا بيّنًا بالمعنى الأعمّ، سواء استنبط

المدلول من كلام واحد أم من كلامين. . . . ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته، لأنه لازم لوجوب ذي المقدمة باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ. ولذلك جعلوا وجوب المقدّمة وجوبًا تبعيًا لا أصليًا، لأنه ليس مدلولًا للكلام بالقصد، وإنما يفهم بالتبع، أي بدلالة الإشارة (مظ، مصف١، ١٢٤، ٧)

- رتّب الحنفية . . . حسب قوة الدلالة وضعفها فقالوا: إن دلالة العبارة أقوى من دلالة الإشارة، لأن العبارة تدلّ بنفسها على حكم مقصود من سوق النص، والإشارة تدلّ على حكم غير مقصود من سوقه. والإشارة أقوى من الدلالة، لأن في الإشارة اللفظ يدلّ بنفسه وصيغته بدون واسطة، وفي الدلالة اللفظ يدلّ بواسطة المعنى الذي شرع الحكم لأجله، وما يدلّ بنفسه أقوى مما يدلّ بواسطة. ودلالة النص أقوى من الاقتضاء، لأن الثابت بالاقتضاء ثابت بالضرورة (شل، شلص، ٤٨٨، ٣)

- دلالة الإشارة، وهي ما يدلّ عليه اللفظ بغير عبارته، مثل العدل في تعدّد الأزواج وأنه لا يحلّ أن يتزوّج أكثر من واحد، لعجزه عن العدل بين الأزواج (عج، أصل، ١٤٦، ١٣)

دلالة أصلية

- للّغةِ العربية – من حيث هي ألفاظٌ دالةٌ على معانٍ – نظران: أحدهما من جهة كونها ألفاظًا وعبارات مطلقة، دالّة على معانٍ مطلقة. وهي الدلالة الأصلية. والثاني من من جهة كونها ألفاظًا وعبارات مقيّدة، دالّة على معانٍ خادمة، وهي الدلالة التابعة. فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلّمين، ولا تختصّ بأمّة دون أخرى؛ فإنّه إذا حصل في الوجود فعلٌ لزيد مثلًا كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسانِ الإخبارَ عن زيد بالقيام، تأتّى له ما أراد من غير كلفة. ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأوّلين – ممّن ليسوا من أهل اللغة العربية – وحكاية كلامهم. ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها. وهذا لا إشكال فيه. وأمّا الجهة الثانية فهي التي يختصّ بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار؛ فإنّ كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورًا خادمة لذلك الإخبار، بحسب المُخبِر، والمُخبَر عنه، والمُخبَر به، ونفس الإخبار، في الحال والمساق، ونوع الأسلوب: من الإيضاح والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وغير ذلك (شط، وفق٢، ٦٦، ١٤)

دلالة الاقتران

- (دلالة الاقتران) أنكرها الجمهور فيقولون: القِران في النظم لا يوجب القِران في الحكم، وصورته أن يدخل حرف الواو بين جملتين تامّتين، كل منهما مبتدأ وخبر، أو فعل وفاعل، بلفظ يقتضي الوجوب في الجميع أو العموم في الجميع، ولا مُشاركة بينهما في العلّة، ولم يدلّ دليل على التسوية بينهما، كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (الأنعام : ١٤١) (زر، بحر٦، ٩٩، ٦)

- دلالة الاقتران وقد قال بها جماعة من أهل العلم فمن الحنفية أبو يوسف ومن الشافعية المزني وابن أبي هريرة. قال الباجي ورأيت ابن نصر يستعملها كثيرًا ومن ذلك استدلال مالك

على سقوط الزكاة في الخليل بقوله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ (النحل:٨) قال فقرن بين هذه والبغال والحمير لا زكوة فيها إجماعًا فكذلك الخيل. وأنكر دلالة الاقتران والجمهور فقالوا إن الاقتران في النظم لا يستلزم الاقتران في الحكم (صد، أمل، ١٨٠، ١٢)

دلالة الاقتضاء

- دلالة اقتضاء أي فدلالة اللفظ الدّال على المنطوق على معنى ذلك المضمر المقصود تسمّى دلالة اقتضاء (سب، عطر١، ٣١٦، ١)
- دلالةُ الاقتضاءِ وهي ما كان المدلولُ فيهِ مُضمرًا، إمَّا لضرورةِ صدقِ المتكلّم، وإمَّا لصحَّةِ وقوعِ الملفوظِ بهِ. فإنْ كان الأوّل، فهو كقولهِ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم "رُفع عن أُمَّتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليهِ" وقوله عليه السلام "لا صيام لمن لم يبيِّت الصيام من الليل" . . . وإمَّا إن كان لصحة الملفوظ بهِ فإمَّا أن تتوقّف صحته عليهِ عقلًا أو شرعًا. فإنْ كانَ الأوّل، فكقولهِ تعالى ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ فإنَّهُ لا بُدَّ من إضمارِ أهلِ القريةِ لصحَّةِ الملفوظِ بهِ عقلًا. وإنْ كان الثاني، فكقولِ القائلِ لغيرهِ "اعتقْ عبدَك عني على ألفٍ"، فإنَّهُ يستدعي تقديرَ سابقةِ انتقالِ الملكِ إليهِ ضرورة توقُّفِ العتقِ الشرعيّ عليهِ (أمد، حكم٣، ٩١، ١)
- دلالة الاقتضاء هي إذا توقّف الصدق أو الصحّة العقلية أو الشرعية عليه مع كون ذلك مقصود المتكلّم (صد، أمل، ١٤٢، ٧)
- يقسم فقهاء الحنفية طرق الدلالة إلى أربعة أقسام، دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء، وزاد جمهور الفقهاء دلالة خامسة هي مفهوم المخالفة (زه، زهص، ١٣٩، ٩)
- دلالة الاقتضاء: . . . وهي دلالة اللفظ على كل أمر لا يستقيم المعنى إلا بمتقديره (زه، زهص، ١٤٣، ١١)
- دلالة الاقتضاء. - الأصل أن الحقيقة اللغوية للفظ هي مقصود المتكلّم، فيجب أن يُنزل كلامه على الأوضاع اللغوية الأصلية، ولا يحمل على المجاز، لأنه خلاف الأصل، إذ المفروض أنّ المتكلّم لم يقصد غير المعنى الحقيقي في وضع اللغة، إلا إذا قامت قرينة دالّة على عدم إرادته للمعنى الأصلي. والمشرّع كذلك، يجب - مبدئيًا - أن ينزل خطابه ونصوصه على الحقيقة اللغوية، أو العرف الاستعمالي، حتى إذا كان للفظ حقيقة لغوية، وحقيقة شرعية مثلًا، وجب حمله حينئذٍ على "الحقيقة الشرعية" لأنَّ الظاهر أن الشارع إنما يخاطبُنا بهذه الألفاظ قاصدًا حقائقها في عرفه هو، لا معانيها اللغوية الأصلية. فالأصل أيضًا أن يحمل كلامه على ما قَصَد منه، وعبّر عن ذلك بألفاظ ذات معانٍ خاصة بعد أن سلخها عن معانيها اللغوية، واستعمل كلًّا منها باصطلاحه الشرعي الخاص في معنى جديد، لا يمتّ إلى المعنى اللغوي؛ حتى أضحت تلك المعاني اللغوية الأصلية إزاء المعاني الاصطلاحية المحدثة، مجازًا لا يحمل عليها الاصطلاح إلا بقرينة ترشد إلى أن المشرّع قد عاد فتوخّاها من جديد (دري، نهج، ٣٤٧، ٣)
- دلالة اللفظ على معنى لازم متقدّم مقصود للمتكلّم، يتوقّف عليه صدق معناه، أو صحّته عقلًا أو شرعًا، هو ما نسمّيه بدلالة الاقتضاء (دري، نهج، ٣٥٠، ١٥)

- دلالة الاقتضاء . . . عناصرها التكوينية ثلاثة: أولًا: النّصُّ أو الكلام الذي يتطلّب أو يستلزم معنًى مقدّرًا ومقدَّمًا على المعنى العباريّ المنطوق؛ ضرورة استقامة معناه، وهو ما يسمّى بالمقتضي. ثانيًا: المعنى الضروري المقدَّر مقدّمًا الذي تطلّبه الكلام لتصحيحه، ويسمّى بالمقتضَى. ثالثًا: استدعاء المعنى المنطوق نفسه لذلك المقدّر؛ لحاجته إليه ويسمّى بالاقتضاء (دري، نهج، ٣٥١، ٢)

- دلالة الاقتضاء هي: "دلالة اللفظ على معنى مقدّر لازم للمعنى المنطوق، متقدّم عليه، مقصود للمتكلّم، يتوقّف على تقديره، صدق الكلام، أو صحّته، عقلًا أو شرعًا (دري، نهج، ٣٥١، ١٢)

- الحكم الثابت بدلالة الاقتضاء، كالثابت بالعبارة والإشارة، ودلالة النص، وكل أولئك يثبت به الحكم قطعًا في نظر الشرع، غير أنّها تتفاوت في قوة الحجّية، ويظهر أثر ذلك عند التعارض. - فالثابت بالعبارة أو الإشارة أو الدلالة، مقدّم على الثابت بدلالة الاقتضاء، لأن الثابت لها لم يدلّ عليه اللفظ بصيغته، ولا بمفهومه، وإنما استدعته الضرورة لاستقامة معناه (دري، نهج، ٣٧٦، ١٢)

- دلالة الاقتضاء التي تتبدّى لنا من خلال تحليلها، وأقسامها . . . باعتبار المعنى اللازم المقدَّر، تقوم في أساسها الأصولي على ضرورة "التوفيق" بين مؤدّى عبارة النص، وما يقتضيه منطق الواقع، أو منطق العقل والشرع. - ويُلاحظ، أنّ الأصوليين قد عبّروا عن هذا "التوفيق" بقولهم: صدق الكلام، أو صحّته عقلًا أو شرعًا؛ وهو في حقيقته نوع من التصرُّف العقلي في المعاني، بعد الارتقاء من مستوى المعنى العباري الظاهر، إلى ما يقتضيه المنطق الواقعي، أو العقلي، أو الشرعي، . . . - وإذا كان المنطق التشريعي هو ما يُعنى به الأصولي بوجه خاص - ولذا قَصَرَ المتأخّرون من أصوليي الحنفية وغيرهم هذه الدلالة على المقتضى الشرعي دون الواقعي والعقلي . . . فإن صلة دلالة الاقتضاء بالاجتهاد بالرأي تبدو واضحة، ولا سيّما إذا واجه الاجتهادَ عمومُ التقادير، ولا دليل من نصٍّ قاطع، أو إجماع يعيِّن أحدها، ليتسق المعنى المستفاد عبارةً، فيغلب على ظنّ المجتهد أنه مراد الشارع (دري، نهج، ٣٧٧، ٧)

- التعارض الذي يتصوّر وقوعه بين دلالة الاقتضاء، وبين غيرها من سائر الدلالات، إنما هو تعارض بين هذا اللفظ الذي صحّحه الاقتضاء، والنص الآخر. - وقد يكون ذلك اللفظ عامًّا، واللفظ الآخر خاصًّا (دري، نهج، ٤٧٦، ١٢)

- دلالة الإقتضاء وهي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلّم بحسب العرف، ويتوقّف صدق الكلام أو صحّته عقلًا أو شرعًا أو لغة أو عادةً عليها (مظ، مصف١، ١٢١، ١٤)

- المناط في دلالة الإقتضاء شيئان: الأول أن تكون الدلالة مقصودة، والثاني أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصحّ بدونها. ولا يفرّق فيها بين أن يكون لفظًا مضمرًا، أو معنى مرادًا: حقيقيًّا أو مجازيًّا (مظ، مصف١، ١٢٢، ٢٢)

- دلالة الاقتضاء: وهي دلالة اللفظ على كل أمر لا يستقيم المعنى إلا بتقديره واقتضائه (عج، أصل، ١٤٦، ١٦)

دلالة إلتزام

- دلالة التزام لالتزام المعنى أي استلزامه للمدلول كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق في الأول، وعلى الحيوان أو الناطق في الثاني، وعلى قابل العلم في الثالث اللازم خارجًا أيضًا. وكدلالة العمى أي عدم البصر عما من شأنه البصر على البصر اللازم للعمى ذهنًا المنافي له خارجًا لوجود كل منهما فيه بدون الآخر ودلالة العام على بعض أفراده (نص، لب، ٣٦، ٣٠)

دلالة الالتزام

- دلالةُ الالتزام، وهي أن يكون اللفظُ لهُ معنًى، وذلك المعنى له لازم من خارج، فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ، ينتقلُ الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمِه، ولو قُدِّر عدمُ هذا الانتقال الذهني، لما كان ذلك اللازم مفهومًا. ودلالة الالتزام، وإن شاركت دلالة التضمُّن في افتقارهما إلى نظر عقلي، يعرّف اللازم في الالتزام، والجزء في دلالة التضمُّن، غير أنهُ في التضمُّن لتعريف كون الجزء داخلًا في مدلول اللفظ، وفي الالتزام لتعريف كونهِ خارجًا عن مدلول اللفظ. فلذلك كانت دلالة التضمُّن لفظية، بخلاف دلالة الالتزام. ودلالة الالتزام مساوية لدلالة المطابقة ضرورة امتناع خلوّ مدلول اللفظ المطابق عن لازم، وأعمّ من دلالة التضمُّن، لجواز أن يكون اللازم لما لا جزء له (أمد، حكم١، ١٩، ٩)

- دلالة الالتزام وهي فهم السامع من كلام المتكلّم لازم المسمّى البيّن وهو اللازم له في الذهن، فالأول كفهم مجموع الخمستين من لفظ العشرة. والثاني كفهم الخمسة وحدها من اللفظ. والثالث كفهم الزوجية من اللفظ (قر، نقح، ٢٤، ٤)

- دلالة الإلتزام أيضًا لالتزم المعنى أي استلزامه للمدلول كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق في الأول وعلى الحيوان في الثاني وعلى قابل العلم في الثالث اللازم خارجًا أيضًا وكدلالة العمى أي عدم البصر عمّا من شأنه البصر على البصر اللازم للعمى ذهنًا المنافي له خارجًا (سب، عطر١، ٣١٣، ١)

- دلالة المطابقة لموافقة المعنى اللفظ (ومع الثاني) أي ولها مضافة إلى جزء ما وضع له اللفظ من حيث هو جزؤه اسم هو دلالة التضمّن لتضمّن المعنى الموضوع له إيّاه، وكذا الالتزام أي وكذا لها مضافة إلى اللازم الخارج عن المعنى الموضوع له اللفظ من حيث هو لازمه اسم هو دلالة الإلتزام لاستلزامه له (أم، قرر١، ١٠٠، ٢٠)

دلالة الالتزام حجة

- دلالة الالتزام حجّة وإن لم يكن من قسم المفاهيم، وذلك مثل أن تتوقّف دلالة اللفظ على المعنى على شيء آخر، كقوله: أعتق عبدك عني، فإنّه يستلزم سؤال تمليكه، حتى إذا أعتقه تبيّنّا دخوله في ملكه، لأنّ العتق لا يكون إلّا في مملوك (اس، مهد، ٢٤٢، ٢)

دلالة إلتزامية

- الدلالة الإلتزامية فهي دلالة اللفظ على لازم عقلي أو عرفي لمعناه. - فثبوت الملك، ووجوب التسليم مثلًا، معنيان أو حكمان خارجان عن المعنى المطابقي للبيع، وهو الإيجاب والقبول، ولكنهما لازمان ذاتيان،

لذلك المعنى، ومتأخّران (دري، نهج، ٢٧٠، ٢)

دلالة الألفاظ

- دلالة الألفاظ على المعنى تنحصر في المطابقة والتضمّن واللزوم، كدلالة لفظ البيت على معنى البيت، والتضمّن كدلالته على السقف، ودلالة لفظ الإنسان على الجسم، واللزوم كدلالة لفظ السقف على الحائط إذا ليس جزءًا من السقف لكنه لا ينفكُّ عنه فهو كالرفيق الملازم (قد، روض، ١٩، ١١)

- دلالة الألفاظ على معانيها لو كانت لمناسبة ذاتية بينهما لما صحّ وضع اللفظ الدالّ على الشيء بالمناسبة الذاتية لنقيض ذلك الشيء أو ضدّه، لأنّا لو وضعناه لمجرّد النقيض أو الضدّ لما كان له في ذلك الإصطلاح دلالة على ذلك الشيء. فيلزم تخلّف ما بالذات وهو محال، ولو وضعناه لذلك الشيء ولنقيضه أو ضدّه فدلّ عليهما لزم اختلاف ما بالذات بأن يناسب اللفظ بالذات للشيء ولنقيضه أو ضدّه وهما مختلفان (تف، نهي١، ١٩٣، ٢)

- ليست دلالة الألفاظ على معانيها إلا بالجعل والتخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها. ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعية (مظ، مصف١، ٩، ١٠)

- دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها أن تكون ناشئة من الجعل والتخصيص ويسمّى الوضع حينئذٍ (تعيينيًا). وقد تنشأ الدلالة من اختصاص ويسمّى بالمعنى الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة في الاستعمال على درجة من الكثرة أنه تألفه الأذهان بشكل إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى. ويسمّى الوضع حينئذٍ (تعيُّنيًا) (مظ، مصف١، ١٠، ١٢)

دلالة الإلهام

- دلالة الإلهام ذكرها بعض الصوفية وقال: ما وقع في القلب من عمل الخير فهو إلهام، أو الشرِّ فهو وسواس. وقال بها بعض الشيعة فيما حكاه صاحب "اللباب" قال القفال: ولو ثبتت العلوم بالإلهام لم يكن للنظر معنى، ولم يكن في شيء من العالم دلالة ولا عبرة، وقد قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣) فلو كانت المعارف إلهامًا لم يكن لإراءة الأمارات وجه (زر، بحر٦، ١٠٣، ١)

- دلالة الإلهام ذكرها بعض الصوفية وحكى الماوردي والروياني في كتاب القضاء في حجّية الإلهام خلافًا وفرعًا عليه أن الإجماع هل يجوز انعقاده لا عن دليل وإلا فلا (شو، فح، ٢٣١، ١٩)

- دلالة الإلهام واختاره جماعة من المتأخّرين منهم الإمام في تفسيره في أدلّة القبلة وابن الصلاح في فتاواه قال ومن علامته أن ينشرح له الصدر ولا يعارضه معارض آخر، وقال إلهام خاطر الحق من الحق واحتجّ بعض الصوفية على الإلهام بقوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ (الأنفال: ٢٩) أي ما تفرّقون به بين الحق والباطل (صد، أمل، ١٨٠، ١٨)

دلالة الأولى

- دلالة النص: وتسمّى مفهوم الموافقة، كما تسمّى دلالة الأَوْلى، وبعض الفقهاء يسمّيها القياس الجلي، وتكون دلالة النص إذا كانت عبارة النص تدلّ على الحكم في واقعة بعبارته،

ويفهم من النص هذا الحكم في واقعة أخرى لتحقّق موجب الحكم فيه (زه، زهص، ١٤١، ٢٠)

دلالة آيات القرآن والأحاديث

- دلالة آيات القرآن وأحاديث الرسول على الأحكام لم تكن كلها في درجة واحدة، بل منها ما دلالته قطعية لا يحتاج أخذ الحكم منها إلى بذل جهد من المستدلّ، وهذا قليل، ومنها ما دلالته ظنّية لوجود الاحتمال في دلالته، وهذا النوع يحتاج إلى إعمال الرأي وبذل الوسع للوصول إلى مراد الشارع فيكون الاجتهاد (شل، شلص، ٣٣، ١٩)

دلالة الإيماء

- دلالة الإيماء أن يقترن اللفظ بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدًا (صد، أمل، ١٤٢، ٩)
- دلالة الإيماء، فهي دلالة اللفظ على لازم مقصود للمشرّع أيضًا، ولكن تتوقّف عليه بلاغة الكلام، لا صدقه، أو صحّته عقلًا أو شرعًا (دري، نهج، ٤٦٥، ٧)
- (دلالة الايماء) (أو دلالة التنبيه) وهي . . . في اشتراط القصد عرفًا ولكن من غير أن يتوقّف صدق الكلام أو صحّته عليها، وإنما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادة ذلك اللازم أو يستبعد عدم إرادته (مظ، مصف١، ١٢٣، ٢)

دلالة باللفظ

- الدلالة باللفظ هي استعمال اللفظ إما في موضوعه وهو الحقيقة أو في غير موضوعه وهو المجاز. والفرق بينهما أن هذه صفة للمتكلم وألفاظ قائمة باللسان وقصبة الرئة، وتلك صفة للسامع وعلم أو ظن قائم بالقلب، ولهذه نوعان وهما الحقيقة والمجاز لا يعرضان لتلك (قر، نقح، ٢٦، ١٦)

دلالة تابعة

- للّغةِ العربية - من حيث هي ألفاظٌ دالةٌ على معان - نظران: أحدهما من جهة كونها ألفاظًا وعبارات مطلقة، دالّة على معانٍ مطلقة. وهي الدلالة الأصلية. والثاني من من جهة كونها ألفاظًا وعبارات مقيّدة، دالّة على معانٍ خادمة، وهي الدلالة التابعة. فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلّمين، ولا تختصّ بأمّة دون أخرى؛ فإنّه إذا حصل في الوجود فعلٌ لزيد مثلًا كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسانِ الإخبارَ عن زيد بالقيام، تأتّى له ما أراد من غير كلفة. ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأوّلين - ممّن ليسوا من أهل اللغة العربية - وحكاية كلامهم. ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها. وهذا لا إشكال فيه. وأمّا الجهة الثانية فهي التي يختصّ بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار؛ فإنّ كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورًا خادمة لذلك الإخبار، بحسب المُخبِر، والمُخبَر عنه، والمُخبَر به، ونفس الإخبار، في الحال والمساق، ونوع الأسلوب: من الإيضاح والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وغير ذلك (شط، وفق٢، ٦٦، ١٦)

دلالة التخصيص

- دلالة التخصيص في معنى الاستثناء المتّصل باللفظ لا فرق بينهما، فلما لم يمنع الاستثناء من بقاء دلالة اللفظ في الباقي وُجَبَ أن يكون

كذلك حكم دلالة التخصيص في بقاء دلالة اللفظ معه فيما عداه (جص، فص١، ٢٤٨، ٦)

دلالة التخصيص بالوصف

- دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالجزم بأنّ لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائمًا فيلزم انتفاء المشروط دائمًا، أمّا الإشتراط فظاهر وأمّا انتفاء الشرط دائمًا فلأنّ فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصًا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام فإنّه يجوز أن يكون لكلمة واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن إدراكها فهم العقلاء، وإذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم عمّا عداه (تف، وضح١، ١٤٤، ١٣)

دلالة تصديقية

- الظهور قسم واحد، وليس هو إلا دلالة اللفظ على مراد المتكلّم. وهذه الدلالة هي التي نسمّيها الدلالة التصديقية. وهي أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلّم العلم بمراده من اللفظ، أو يلزم منه الظن بمراده. والأول يسمّى (النص)، ويختصّ الثاني باسم (الظهور) (مظ، مصف٢، ١٢٩، ٥)

دلالة التضمن

- دلالة التضمُّن، كدلالة لفظ الإنسان على ما في معناه من الحيوان، أو الناطق (أمد، حكم١، ١٩، ٦)
- دلالةُ الالتزام، وهي أن يكون اللفظُ لهُ معنًى، وذلك المعنى له لازم من خارج، فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ، ينتقلُ الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمِه، ولو قُدِّر عدمُ هذا الانتقال الذهني، لما كان ذلك اللازم مفهومًا. ودلالة الالتزام، وإن شاركت دلالة التضمُّن في افتقارهما إلى نظر عقلي، يعرّف اللازم في الالتزام، والجزء في دلالة التضمُّن، غير أنهُ في التضمُّن لتعريف كون الجزء داخلًا في مدلول اللفظ، وفي الالتزام لتعريف كونهِ خارجًا عن مدلول اللفظ. فلذلك كانت دلالة التضمُّن لفظية، بخلاف دلالة الالتزام. ودلالة الالتزام مساوية لدلالة المطابقة ضرورة امتناع خلوّ مدلول اللفظ المطابق عن لازم، وأعمّ من دلالة التضمُّن، لجواز أن يكون اللازم لما لا جزء له (أمد، حكم١، ١٩، ١٣)
- دلالة التضمن وهي فهم السامع من كلام المتكلّم جزء المسمّى (قر، نقح، ٢٤، ٣)
- دلالة تضمن أيضًا لتضمّن المعنى لجزئه المدلول ولازمه أي لازم معناه الذهني سواء لزمه في الخارج أيضًا أم لا (سب، عطر١، ٣١٢، ١)
- دلالة المطابقة لموافقة المعنى اللفظ (ومع الثاني) أي ولها مضافة إلى جزء ما وضع له اللفظ من حيث هو جزؤه اسم هو دلالة التضمّن لتضمّن المعنى الموضوع له إيّاه، وكذا الالتزام أي وكذا لها مضافة إلى اللازم الخارج عن المعنى الموضوع له اللفظ من حيث هو لازمه اسم هو دلالة الالتزام لاستلزامه له (أم، قرر١، ١٠٠، ١٩)
- دلالة تضمن لتضمّن المعنى لجزئه المدلول (نص، لب، ٣٦، ٢٨)

دلالة تضمنية

- الدلالة التضمنية - دلالة "التضمّن" فهي دلالة

اللفظ على جزء معناه الذي وضع له، كأن يستعمل لفظ البيع مثلًا، للدلالة على الإيجاب فقط، أو أن يستعمل لفظ "الصلاة" للدلالة على الركوع، أو يُستعمل لفظ الأصابع للدلالة على الأنامل. - فإذا فهم السامع هذه المعاني الجزئية من ألفاظها، كانت الدلالة عليها تضمنية، لأن كلًّا من هذه المعاني ليس هو تمام المعنى الذي وضع له لفظه (دري، نهج، ٢٦٩، ١١)

دلالة التنبيه

- (دلالة الايماء) (أو دلالة التنبيه) وهي . . . في اشتراط القصد عرفًا ولكن من غير أن يتوقّف صدق الكلام أو صحّته عليها، وإنما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادة ذلك اللازم أو يستبعد عدم إرادته (مظ، مصف١، ١٢٣، ٢)

- لدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها: ١- ما إذا أراد المتكلّم بيان أمر فنبّه عليه بذكر ما يلازمه عقلًا أو عرفًا، كما إذا قال القائل: (دقّت الساعة العاشرة) مثلًا، حيث تكون الساعة العاشرة موعدًا له مع المخاطب لينبّهه على حلول الموعد المتّفق عليه. أو قال: (طلعت الشمس) مخاطبًا من قد استيقظ من نومه حينئذٍ، لبيان فوات وقت أداء صلاة الغداة. أو قال: "إني عطشان" للدلالة على طلب الماء. ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة، مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله: "إنك صائم" لبيان أنه عالم بصومه. ومن هذا الباب أيضًا الكنايات إذا كان المراد الحقيقي مقصودًا بالإفادة من اللفظ، ثم كنّى به عن شيء آخر. ٢- ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علّة للحكم أو شرطًا أو مانعًا أو جزءًا، أو عدم هذه الأمور. فيكون ذكر الحكم تنبيهًا على كون ذلك الشيء علّة أو شرطًا أو مانعًا أو جزءًا أو عدم كونه كذلك. مثاله قول المفتي: "أعدّ الصلاة" لمن سأله عن الشكّ في أعداد الثنائية فإنه يستفاد منه أن الشكّ المذكور علّة لبطلان الصلاة وللحكم بوجوب الإعادة. . . . ٣- ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلّقات الفعل، كما إذا قال القائل: "وصلت إلى النهر وشربت"، فيفهم من هذه المقارنة أن المشروب هو الماء وأنه من النهر. ومثل ما إذا قال: "قمت وخطبت" أي وخطبت قائمًا. . (مظ، مصف١، ١٢٣، ٦)

دلالة الجزء بجزء المعنى

- دلالة الجزء بجزء المعنى وقصدها فالمفرد عندهم ما ليس للفظه جزء دالّ على جزء معناه المقصود والمشهور صدقه على أربعة أقسام: ما لا جزء للفظه كهمزة الاستفهام، وما للفظه جزء لكن لا دلالة له على معنى أصلًا كزيد، وما للفظه جزء دالّ على معنى لكن المعنى ليس جزء المعنى المقصود من اللفظ حال الإطلاق الخاص له كعبد الله، علمًا فإنّ كلا من عبد وإن دلّ على العبودية ومن الإسم الشريف وإن دلّ على الألوهية ليس جزء المعنى المقصود من جملة اللفظ في هذه الحالة وهو الذات المشخّصة، وما للفظه جزء دالّ على جزء المعنى المقصود إلّا أنّ دلالته غير مقصودة كالحيوان الناطق علمًا على شخص إنساني فإنّ معناه حينئذٍ الماهية الإنسانية مع التشخّص، والماهية الإنسانية مجموع مفهومي الحيوان والناطق فالحيوان مثلًا دالّ على جزء المعنى المقصود لأنّه دالّ على مفهومه ومفهومه جزء

الماهية الإنسانية وهي جزء المعنى الذي هو الشخص الإنساني، فيكون مفهومه أيضًا الشخص الإنساني لأنّ جزء الجزء جزء لكن دلالة الحيوان على مفهومه ليست مقصودة حال العلمية لأنّ اللفظ علمًا المعنى العلمي (أم، قرر١، ٨٢، ٣١)

دلالة الجملة الشرطية

- دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقّف على دلالتها - بالوضع أو بالإطلاق - على أمور ثلاثة مترتّبة: ١- دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدّم والتالي. ٢- دلالتها - زيادة على الارتباط والملازمة - على أن التالي معلّق على المقدّم ومترتّب عليه وتابع له، فيكون المقدّم سببًا للتالي. والمقصود من السبب هنا هو كل ما يترتّب عليه الشيء وإن كان شرطًا ونحوه، فيكون أعمّ من السبب المصطلح في فن المعقول. ٣- دلالتها - زيادة على ما تقدّم - على انحصار السببية في المقدّم، بمعنى أنه لا سبب بديل له يترتّب عليه التالي (مظ، مصف١، ١٠٥، ٢١)

دلالة الحال

- ما يقضي عليه (في اللفظ) دلالة الحال فينقل حكمه إلى ضد موجب لفظه في حقيقة اللغة نحو قوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت: ٤٠) (جص، فص١، ٥٠، ٧)

دلالة الخصوص

- دلالة الخصوص فإنه لا يصحّ أن يقترن إلى اللفظ حتى تصير الصيغة المسموعة مع الدلالة عبارة عن الباقي، لأن الدلالة لا تغيّر صيغة اللفظ فصارت الصيغة إذا أطلقت والمراد بها الخصوص مجازًا لأن حقيقتها استيعاب جميع ما تحتها، فمتى أطلقت والمراد البعض فقد استعملت في غير موضعها فصار اللفظ مجازًا، والمجاز لا يُستعمل إلا في موضع (تقوم الدلالة) عليه (جص، فص١، ٢٥١، ٧)

دلالة السياق

- السياق (أو دلالة السياق) يرشد إلى تبيين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات. وكل ذلك بعرف الاستعمال. فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحًا، وإن كانت ذمًّا بالوضع. وكل صفة وقعت في سياق الذمّ كانت ذمًّا وإن كانت مدحًا بالوضع، كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ (الدخان: ٤٩) (زر، بحر٦، ٥٢، ١٣)

دلالة شرعية

- الدلالة الشرعية ضربان: خطاب؛ وغير خطاب، وهو الأفعال، والقياس، والاستنباط (بص، مع٢، ٩٠٩، ٧)

دلالة صيغة الأمر

- اختلف الأصوليون في دلالة صيغة الأمر على الفور والتراخي على أقوال. ١- إنها موضوعة للفور. ٢- إنها موضوعة للتراخي. ٣- إنها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظي. ٤- إنها غير موضوعة لا للفور ولا للتراخي ولا للأعمّ منهما، بل لا دلالة لها على أحدهما بوجه من الوجوه. وإنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات. والحق هو الأخير (مظ، مصف١، ٧٣، ٤)

دلالة العام

- شرط دلالة العام انتفاء المخصّص وكذا كل دليل يمكن أن يكون له معارض فهو إنّما يكون دليلًا بشرط السلامة عن المعارضة (تف، نهي٢، ١٦٨، ٤)

دلالة العام على الخصوص

- الذي يحتاج إلى القرينة هو دلالة العام على الخصوص، أي قصره على بعض أفراده وتخصيصه ببعض آحاده التي يشملها اللفظ في أصل الاستعمال والوضع اللغوي (دوا، دخل، ١٣٦، ١٠)

دلالة العبارة

- يقسم فقهاء الحنفية طرق الدلالة إلى أربعة أقسام، دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء، وزاد جمهور الفقهاء دلالة خامسة هي مفهوم المخالفة (زه، زهص، ١٣٩، ٨)
- دلالة العبارة: هي المعنى المفهوم من اللفظ سواء أكان ظاهرًا فيها أم كان نصًّا، وسواء كان محكمًا أم كان غير محكم، فكل ما يفهم من ذات اللفظ الذي وضع له مهما تكن قوة وضوح اللفظ عليه يعدّ من قبيل دلالة العبارة (زه، زهص، ١٣٩، ١٤)
- تعارض دلالة العبارة ودلالة الإشارة: إذا تعارضت هاتان الدلالتان قدّمت دلالة العبارة على الإشارة (برد، برص، ٣٦٩، ٨)
- رتّب الحنفية ... حسب قوة الدلالة وضعفها فقالوا: إن دلالة العبارة أقوى من دلالة الإشارة، لأن العبارة تدلّ بنفسها على حكم مقصود من سوق النص، والإشارة تدلّ على حكم غير مقصود من سوقه. والإشارة أقوى من الدلالة، لأن في الإشارة اللفظ يدلّ بنفسه وصيغته بدون واسطة، وفي الدلالة اللفظ يدلّ بواسطة المعنى الذي شرع الحكم لأجله، وما يدلّ بنفسه أقوى مما يدلّ بواسطة. ودلالة النص أقوى من الاقتضاء، لأن الثابت بالاقتضاء ثابت بالضرورة (شل، شلص، ٤٨٨، ٣)
- دلالة العبارة: ويُقصد بها المعنى المفهوم من اللفظ أو النص محكمًا أو غير محكم، ويختصّ بالفهم من ذات اللفظ (عج، أصل، ١٤٦، ٨)

دلالة العموم على أفراده كلية

- دلالة العموم على أفراده كلّية، أي تدلّ على كل واحد دلالة تامّة، ويعبّر عنه أيضًا بالكلّي التفصيلي، والكلّي العددي، وليست من باب الكل - أي الهيئة الإجتماعية، المعبّر عنه أيضًا بالكلّي المجموعي (اس، مهد، ٢٩٩، ١)

دلالة العموم المنطوق

- دلالة المفهوم أقوى من دلالة العموم المنطوق، فإذا قال: أعط زيدًا درهمًا، ثم قال: إن دخل الدار فأعطه درهمًا، كان الثاني أقوى. والدليلان إذا تعارضا قُضي بأقواهما، وهذا عكس قول الرازي في دعواه ضعف دلالة المفهوم (زر، بحر٣، ٣٨٥، ٣)

دلالة في العبارة

- الدلالة في العبارة والإشارة أعمّ من المطابقة والتضمّن والالتزام بخلاف الدلالة والاقتضاء (مل، مرق١، ١٢٤، ٦)

دلالة القرآن على الأحكام

- دلالة القرآن على الأحكام تارة تكون قطعية

وأخرى تكون ظنّية فإن كان اللفظ القرآني لا يحتمل إلا مدلولًا واحدًا كانت دلالة القرآن في هذه الحالة قطعية ... وإن كان اللفظ القرآني يحتمل عدّة معاني كان دلالة القرآن على أحد هذه المعاني دلالة ظنّية (برد، برص، ١٨٨، ١)

دلالة قياسية

- يقدَّم العمل بالدلالة القياسية - أيضًا - كدلالة النص - على مفهوم المخالفة، حيثما تعارضا، لاعتبارات تتّصل بالمنطق، والعدل، وحكمة التشريع (دري، نهج، ٤١٤، ١٢)

دلالة اللفظ

- دلالة اللفظِ عند اقترانهِ بالدليلِ اللفظيِّ المتَّصل لا يخرجُ عن حقيقتهِ وصورتهِ بما اقترنَ بهِ، وإلَّا كان كلُّ مقترن بشيءٍ خارجًا عن حقيقتهِ (أمد، حكم٢، ٣٣٦، ٥)
- دلالة اللفظ على تمام مسمّاه هي المطابقة. وعلى جزئه التضمّن. وعلى لازمه الالتزام وليعتبر في الكل كونه كذلك احترازًا عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه أو لازمه، وفي الالتزام اللزوم الذهني إذ لا فهم دونه (رم، تحص١، ٢٠٠، ٣)
- دلالة اللفظ فهم السامع من كلام المتكلّم كمال المسمّى أو جزأهن أو لازمه (قر، نقح، ٢٣، ٣)
- دلالة اللفظ على معناه مطابقة (سب، عطر١، ٣١١، ٣)
- الشافعية قسّموا دلالة اللفظ إلى منطوق ومفهوم، وقالوا دلالة المنطوق ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سمّيناه عبارة وإشارة واقتضاء من هذا القبيل، وقالوا دلالة المفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق ثم قسّموا المفهوم إلى مفهوم موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه موافقًا في الحكم للمنطوق به ويسمّونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب وهو الذي سمّيناه دلالة النص، كما في قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾. وإلى مفهوم مخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفًا للمنطوق به في الحكم ويسمّونه دليل الخطاب وهو المعبّر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر (مل، مرق٢، ١٠٠، ١١)
- دلالة اللفظ على تمام مسمّاه مطابقة لتوافق اللفظ والمعنى لكنّه موضوعًا بإزائه ودلالته على جزئه أي جزء المسمّى تضمن لكونه المعنى المدلول في ضمن الموضوع له ودلالته على لازمه الذهني أي اللازم للمسمّى التزام لكون المعنى للمدلول لازمًا للموضوع له، وإنّما اعتبر اللزوم الذهني لأنّ فهم المعنى من اللفظ أما سبب الوضع له، أو سبب أنّه لا ينفكّ فهمه عن فهم الموضوع، والأول منتف فلا بدّ من الثاني (بد، بدخ١، ٢٣٩، ١٦)
- الظهور قسم واحد، وليس هو إلا دلالة اللفظ على مراد المتكلّم. وهذه الدلالة هي التي نسمّيها الدلالة التصديقية. وهي أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلّم العلم بمراده من اللفظ، أو يلزم منه الظن بمراده. والأول يسمّى (النص)، ويختصّ الثاني باسم (الظهور) (مظ، مصف٢، ١٢٩، ٥)

دلالة اللفظ على معنى لازم

- دلالة اللفظ على معنى لازم متقدّم مقصود للمتكلّم، يتوقّف عليه صدق معناه، أو صحّته عقلًا أو شرعًا، هو ما نسمّيه بدلالة الاقتضاء (دري، نهج، ٣٥٠، ١٣)

دلالة لفظية

- الدلالة اللفظية ... أربعة أقسام: (عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء) وجه الضبط إما ثابتة بنفس اللفظ أو لا، والأولى إما مقصودة وهي العبارة أو لا، وهي الإشارة، والثانية إن فهم مدلولها لغة فهي الدلالة، وإلّا فإن توقّف عليه صدق اللفظ أو صحّته فهو الاقتضاء، وإلّا فهي من التمسّكات الباطلة (با، يسر١، ٨٦، ١٥)

دلالة المطابقة

- دلالة المطابَقة، كدلالة لفظ الإنسان على معناه (أمد، حكم١، ١٩، ٥)
- دلالةُ الالتزام، وهي أن يكون اللفظُ لهُ معنًى، وذلك المعنى له لازم من خارج، فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ، ينتقلُ الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمِه، ولو قُدِّر عدمُ هذا الانتقال الذهني، لما كان ذلك اللازم مفهومًا. ودلالة الالتزام، وإن شاركت دلالة التضمُّن في افتقارهما إلى نظر عقلي، يعرّف اللازم في الالتزام، والجزء في دلالة التضمُّن، غير أنهُ في التضمُّن لتعريف كون الجزء داخلًا في مدلول اللفظ، وفي الالتزام لتعريف كونهِ خارجًا عن مدلول اللفظ. فلذلك كانت دلالة التضمُّن لفظية، بخلاف دلالة الالتزام. ودلالة الالتزام مساوية لدلالة المطابقة ضرورة امتناع خلوّ مدلول اللفظ المطابق عن لازم، وأعمّ من دلالة التضمُّن، لجواز أن يكون اللازم لما لا جزء له (أمد، حكم١، ٢٠، ٢)
- دلالة المطابقة وهي فهم السامع من كلام المتكلّم كمال المسمّى (قر، نقح، ٢٤، ٢)
- دلالة المطابقة لفظية لأنّها بمحض اللفظ (سب، عطر١، ٣١٣، ٤)
- دلالة المطابقة لموافقة المعنى اللفظ (ومع الثاني) أي ولها مضافة إلى جزء ما وضع له اللفظ من حيث هو جزؤه اسم هو دلالة التضمّن لتضمّن المعنى الموضوع له إيّاه، وكذا الالتزام أي وكذا لها مضافة إلى اللازم الخارج عن المعنى الموضوع له اللفظ من حيث هو لازمه اسم هو دلالة الالتزام لاستلزامه له (أم، قرر١، ١٠٠، ١٧)

دلالة مطابقة

- دلالة مطابقة لمطابقة أي موافقة الدالّ للمدلول (نص، لب، ٣٦، ٢٧)

دلالة مطابقية

- الدلالة المطابقية - إذا استعمل اللفظ في كامل معناه الموضوع له، فدلالته عليه مطابقة، كدلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾ على "إباحة مبادلة مال بمال" (دري، نهج، ٢٦٩، ١)

دلالة المفهوم

- دلالة المفهوم أقوى من دلالة العموم المنطوق، فإذا قال: أعط زيدًا درهمًا، ثم قال: إن دخل الدار فأعطه درهمًا، كان الثاني أقوى. والدليلان إذا تعارضا قُضي بأقواهما، وهذا عكس قول الرازي في دعواه ضعف دلالة المفهوم (زر، بحر٣، ٣٨٥، ٣)
- دلالة المفهوم، ويكون المراد بها مفهوم المخالفة. والذين لا يجعلون دلالة النص من المنطوق يقسمون دلالة المفهوم إلى قسمين دلالة مفهوم الموافقة، ودلالة مفهوم المخالفة، لأن اللفظ وإن كان لا يدلّ عليها هو موافق لها

في معناها، لأنهما متساويان في المعنى الذي كان من أجله الحكم، أو يكون المعنى في دلالة النص أقوى (زه، زهص، ١٤٧، ٢١)

- دلالة المفهوم، وهي: "دلالة اللفظ على حكم شيء لم يذكر في النّص، ولم ينطق به". - والحكم المستفاد عن طريق المفهوم: قد يكون موافقًا لحكم المنطوق، نفيًا وإثباتًا، وقد يكون مخالفًا له في ذلك (دري، نهج، ٤٦٨، ٩)
- دلالة المفهوم: وهي دلالة اللفظ على حكم ما لم يذكر في الكلام ولم ينطق به. وسمّي هذا مفهومًا لأن الحكم فهم من اللفظ بواسطة شيء آخر كعلّة الحكم أو انتفاء القيد في المنطوق به (شل، شلص، ٤٩٣، ١٦)

دلالة مفهوم المخالفة

- دلالة مفهوم المخالفة: يعرّف الأصوليون الذين يأخذون بهذه الدلالة بأنها إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه إذا قيّد الكلام بقيد يجعل الحكم مقصورًا على حال هذا القيد، فإن النص يدلّ بمنطوقه على الحكم المنصوص عليه، ويدلّ بمفهوم المخالفة على عكسه في غير موضع القيد، فإذا كان الحكم مفيدًا الحل مع القيد، فإنه بمفهومه تفيد التحريم إذا لم يكن القيد (زه، زهص، ١٤٨، ٤)

دلالة من النصوص

- الدلالة من النصوص: هو ما دلّ على المراد منه بنفس صيغته من غير توقّف على أمر خارجي. فإن كان يحتمل التأويل والمراد منه ليس هو المقصود أصالة من سياقه، سمّي الظاهر؛ وإن كان يحتمل التأويل والمراد منه هو المقصود أصالة من سياقه، سمّي النص؛ وإن كان لا يحتمل التأويل ويقبل حكمه النسخ، سمّي المفسَّر، وإن كان لا يحتمل التأويل ولا يقبل حكمه النسخ، سمّي المحكم (خل، خلص، ١٦١، ٥)

دلالة المنطوق

- دلالة المنطوق هي . . . دلالة اللفظ على حكم شيءٍ مذكور في النص، ومتلفّظ به، أو على لوازمه (دري، نهج، ٤٦٣، ١١)
- دلالة المنطوق هي: دلالة اللفظ على حكم ما ذكر في الكلام ونطق به. سواء كان هذا المدلول كل المعنى الذي وضع له اللفظ أو جزؤه أو لازمه، فهي تعمّ الدلالات الثلاث المطابقة والتضمّن والالتزام (شل، شلص، ٤٩٢، ٥)

دلالة النص

- دلالة النصّ فهي ما علم علة للحكم المنصوص عليه لغة لا اجتهادًا ولا استنباطًا، مثاله في قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ (الإسراء: ٢٣) (شش، ششا، ١٠٤، ١٢)
- الثابت بدلالة النص مثل الثابت بإشارة النص؛ لأنّ أحدهما ثابت بمعناه لغة والآخر بنظمه، إلا أنه عند التعارض دون الإشارة لوجود النظم والمعنى فيها ولم يوجد في الدلالة غير المعنى، فترجّحت الإشارة بما خصّت به وهو النظم، فكلاهما من باب البلاغة (نس، كشف١، ٣٨٥، ١٣)
- دلالة النص هي فَهْم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده، وقيل هي الجَمْع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي، ويُسمّيها عامة الأصوليين "فَحْوَى الخِطاب" لأن فحوى الكلام معناه (بخ، بزد١، ١٨٤، ٣)
- دَلالة النص فما ثبت بمَعنى النظم لغةً وإنما

نَعني بهذا ما ظَهر من معنى الكلام لغة وهو المقصود بظاهر اللغة مثل الضرب اسم لفعل بصورة مَعقولة، ومعنًى مقصود وهو الإيلام. والتأفيف إسم لفعلٍ بصُورة معقولة ومعنى مقصود وهو الأذى (بخ، بزد٢، ٤١٢، ٥)

- دلالة النص ... ويسمّى فحوى الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم الموافقة، لأن مدلول اللفظ في حكم المسكوت عنه موافق لمدلوله في حكم المنطوق إثباتًا ونفيًا ويقابله مفهوم المخالفة (عا، نسم، ١٠١، ١٦)

- (دلالة النص) ليس المراد منه المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فإن ذلك من قبيل العبارة وإنما المراد به المعنى الذي أدّى إليه الكلام كالإيلام من الضرب فإنه يفهم من الضرب لغة لا شرعًا بدليل أن كل لغوي يعرف ذلك وكما عرف بالمعنى اللغوي التأفيف وهو إظهار التبرم والسآمة بالتلفّظ بكلمة أف أن المعنى الموجب للحرمة هو الإيذاء فيثبت الحكم في الضرب والشتم به، كذا في جامع الأسرار. لكن في التحرير ما يخالفه فإنه عرفها بدلالة اللفظ على حكم منطوق لمسكوت عنه يفهم مناطه بمجرّد فهم اللغة كان أولى أولًا كدلالة، ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾، على تحريم الضرب، وأما على مجرّد لازم المعنى كدلالة الضرب على الإيلام فغير مشهور فالوجه أنه من الإشارة (عا، نسم، ١٠١، ٢٢)

- دلالة النص: المراد بما يفهم من دلالة النص المعنى الذي يفهم من روحه ومعقوله، فإذا كان النص تدلّ عبارته على حكم في واقعة لعلّةٍ بُني عليها هذا الحكم، ووجدت واقعة أخرى، تساوي هذه الواقعة في علّة الحكم أو هي أولى منها، وهذه المساواة أو الأولوية تتبادر إلى الفهم بمجرّد فهم اللغة من غير حاجة إلى اجتهاد أو قياس، فإنه يفهم لغة أن النص يتناول الواقعتين، وأن حكمه الثابت لمنطوقه يثبت لمفهومه الموافق له في العلّة، سواء كان مساويًا أم أولى (خل، خلص، ١٤٨، ٦)

- يقسم فقهاء الحنفية طرق الدلالة إلى أربعة أقسام، دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء، وزاد جمهور الفقهاء دلالة خامسة هي مفهوم المخالفة (زه، زهص، ١٣٩، ٩)

- دلالة النص: وتسمّى مفهوم الموافقة، كما تسمّى دلالة الأَوْلى، وبعض الفقهاء يسمّيها القياس الجلي، وتكون دلالة النص إذا كانت عبارة النص تدلّ على الحكم في واقعة بعبارته، ويفهم من النص هذا الحكم في واقعة أخرى لتحقّق موجب الحكم فيه (زه، زهص، ١٤١، ٢٠)

- دلالة النص، لأن معناه يفهم من النص، وإن لم يكن بعبارة الألفاظ ذاتها، إذ أن مدلول عبارة الألفاظ لا يشملها، ولكنها تفهم لا محالة، ويسمّى مفهوم الموافقة للتوافق بينها وبين ما تدلّ عليه العبارة ويسمّى القياس الجلي، لأن هذه الدلالة إعمال لعلّة النص، ولكنها علّة بيّنة لا تحتاج إلى استنباط، وقيل إن الشافعي يعدّها من القياس، ويسمّيها القياس الجلي (زه، زهص، ١٤٢، ٢٤)

- الحكم المستفاد من اللفظ إما أن يكون ثابتًا بنفس اللفظ أو لا، فإن كان الأول إن كان اللفظ مسوقًا له فهو العبارة وإلا فهو الإشارة. وإن لم يكن ثابتًا بنفس اللفظ بل مفهوم منه لغة فهو دلالة النص أو مفهوم منه شرعًا فهو الاقتضاء (برد، برص، ٣٦٤، ٧)

- مفهوم الموافقة – وهي دلالة اللفظ على حكم المنطوق للمسكوت عنه لاشتراكهما في علّة الحكم المفهومة بطريقة اللغة، وهذا ما يسمّى عند علماء الحنفية بدلالة النص (برد، برص، ٣٧٦، ١٨)

- دلالة النص هي: "أن يُفهِمَ نفسُ اللفظ ثبوتَ حكم الواقعة المنطوق بها، لواقعة أخرى غير مذكورة، لاشتراكهما في معنى، يدرك العالم باللغة أنه العلّة التي استوجبت ذلك الحكم" (دري، نهج، ٣١٢، ٦)

- تتّفق دلالة النص مع القياس الأصولي في مجرّد الإلحاق. – ونعني بذلك، إلحاق واقعة غير منصوص عليها، بواقعة تناولها النص بحكمه؛ لاشتراكهما في علّة متّحدة. – غير أن هذه الصورة القياسية الظاهرية التي تعتبر معقد الصلة أو المشابهة بين دلالة النص والقياس الأصولي، لا تقوى على إلغاء الفارق الأساسي بينهما، وما يترتّب على ذلك من ثمرات تتعلّق بمنهج الاستنباط وبقوة الحجّية. – ذلك الفارق الأساسي بينهما، هو أن "العلّة" في دلالة النصّ بيّنةٌ واضحة تفهم بمجرّد اللغة، بحيث يتساوى في فهمها المجتهد وغيره من أهل العلم باللغة. – في حين أن القياس لا تدرك "علّته" إلا بالاجتهاد بالرأي لخفائها؛ ولا بدّ من التزام الشروط المقرّرة لمنهج القياس في استنباطها. – فأساس دلالة النص لغوي محض. – أما القياس فأساسه تصرّف عقلي قائم على الاجتهاد بالرأي (دري، نهج، ٣١٣، ٢)

- دلالة النص – بما هي قاطعة الدلالة على ثبوت حكمها في الواقعة الملحقة بها . . . – تثبت بها العقوبات – كالحدود والقصاص والكفارات. – بخلاف القياس، فلا يعتبر طريقًا لإثبات ما يندرئ بالشبهات من الحدود والقصاص والكفارات (دري، نهج، ٣٢٢، ٦)

- إذا كانت العلّة غير مقطوع بها في المنصوص عليه، بأن كان المعنى الذي اعتبر علّة للحكم غير مقطوع بعلّيته، كان تحقّق العلّة في الواقعة غير المنصوص عليها ثابتًا على سبيل الظن. – فدلالة النص حينئذٍ تكون ظنّيّة (دري، نهج، ٣٣٣، ١)

- أساس دلالة النص لغوي محض، لا نظري اجتهادي (دري، نهج، ٣٣٦، ٤)

- "دلالةُ النص" فدلالة التزامية أيضًا، غير أنَّ الثابت بها، لازم عقلي بواسطة العلّة المفهومة منه لغة، وليس لازمًا ذاتيًّا عن المعنى العباري نفسه، كما هو الشأن في إشارة النص (دري، نهج، ٣٨١، ٦)

- قوة اقتضاء العلّة للحكم الثابت بدلالة النص يجعل حكم المسكوت عنه ثابتًا بالنص نفسه، ولكن لا مباشرة، بل بواسطة هذه العلّة البيّنة لغةً (دري، نهج، ٣٨١، ١١)

- دلالة النص، وذلك كل معنى لم يوقف عليه من اللفظ . . . ، وإنما وقف عليه من معنى اللفظ؛ أي أن الكلام قد جاء لمعنى من المعاني، وأن هذا المعنى قد دلّ دلالة لغوية لا اجتهادية على معنى آخر (دوا، دخل، ٤١١، ١)

- قياس أولوي ومساوٍ وأدنى فإن كان ثبوت الحكم في الفرع أولى من ثبوته في الأصل كان القياس أولويًّا. وهذا لا يكون إلا إذا كانت العلّة في الفرع أقوى منها في الأصل. كقياس شهادة الثلاثة على شهادة الإثنين فإن قبول شهادة الثلاثة أولى. . . . وهذا النوع متّفق على اعتباره حتى نفاة القياس اعتبروه، ولذلك

اختلفوا في تسميته قياسًا فمنهم من سمّاه به، ومنهم من جعله من دلالة الألفاظ دلالة نص أو مفهوم موافقة على الخلاف في التسمية. والمساوي هو ما يكون ثبوت الحكم في الفرع مساويًا لثبوته في الأصل وذلك عند تساويهما في العلّة. مثل قياس المرأة على الرجل في وجوب الكفّارة عليها إذا جنت على صومها بالعملية الجنسية طائعة مختارة. وفي كل حكم انتفى اعتبار الفارق بينهما فيه. . . . وهذا النوع لا يعترف به نفاة القياس. والقائلون به مختلفون في تسميته قياسًا فمنهم من سمّاه قياسًا لا فرق بين أفراده في ذلك. ومنهم من يذهب إلى أنه قياس إذا كانت العلّة فيه لا تدرك إلا بالاجتهاد. أما إذا كانت تدرك بمجرّد فهم اللغة فلا يسمّى قياسًا بل يسمّونه دلالة نص. وقياس الأدنى هو ما انتفت فيه الأولوية والمساواة بأن يكون ثبوت الحكم في الفرع أضعف من ثبوته في الأصل، وهذا لا يكون إلا إذا كانت العلّة في الأصل أقوى منها في الفرع فمن جعل العلّة تمام ما في الأصل لا يقيس لعدم وجود العلّة في الفرع، ومن جعلها القدر المشترك بينهما صرف النظر عن الزيادة في الأصل وأجرى القياس (شل، شلص، ٢٠٧، ١٠)

- دلالة النص هي اللفظ الدالّ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه لاشتراكهما في علّة يدرك العالم باللغة أنها مناط الحكم دون حاجة إلى اجتهاد سواء كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المذكور أو مساويًا له. بأن يرد عن الشارع كلام يدلّ بلفظه على حكم لعلّة يعرفها العارف باللغة، ويوجد شيء آخر سكت عنه النص يشترك مع المنصوص عليه في علّته فيكون مدلولًا للفظ بواسطة تلك العلّة فيثبت له الحكم الثابت للمنصوص (شل، شلص، ٤٨٣، ٩)

- رتّب الحنفية . . . حسب قوة الدلالة وضعفها فقالوا: إن دلالة العبارة أقوى من دلالة الإشارة، لأن العبارة تدلّ بنفسها على حكم مقصود من سوق النص، والإشارة تدلّ على حكم غير مقصود من سوقه. والإشارة أقوى من الدلالة، لأن في الإشارة اللفظ يدلّ بنفسه وصيغته بدون واسطة، وفي الدلالة اللفظ يدلّ بواسطة المعنى الذي شرع الحكم لأجله، وما يدلّ بنفسه أقوى مما يدلّ بواسطة. ودلالة النص أقوى من الاقتضاء، لأن الثابت بالاقتضاء ثابت بالضرورة (شل، شلص، ٤٨٨، ٨)

- دلالة النص: ويسمّيها البعض دلالة الأولَى. ومفادها أن الحكم يحكم بواقعة وله ألفاظ محدّدة لكي يفهم منها واقعة أخرى، مثل تحريم كل إهانة على الأبوين في: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (الإسراء: ٢٣) (عج، أصل، ١٤٦، ١٠)

دلالة النصوص

- دلالة النصوص نوعان: حقيقية، وإضافية، فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجَودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافًا متباينًا بحسب تباين السامعين في ذلك (جو، علم١، ٣٥٠، ٢٢)

دلالة وضعية

- الدلالة الوضعية قسمين لفظية وغير لفظية (عا، نسم، ٩٩، ٢٠)

- ليست دلالة الألفاظ على معانيها إلا بالجعل والتخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها. ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعية (مظ، مصف١، ٩، ١١)

- الدلالة الوضعية ثلاثة أنواع: مطابقة وتضمّن والتزام، لأن اللفظ إن استعمل في تمام ما وضع له فمطابقة، وإن استعمل في جزء معناه فتضمّن، وإن استعمل في خارج عمّا وضع له فالتزام إن وجد لزوم عقلي أو عرفي بين المعنى الموضوع له وبين ذلك الخارج (شل، شلص، ٣٦٨، ٥)

دلالتا التضمن والالتزام

- دلالتا التضمّن والإلتزام عقليتان (سب، عطر١، ٣١٣، ٥)

دليل

- الدليل: هو الذي إذا تأمّله الناظر المستدلّ أوصله إلى العلم بالمدلول، وسُمّي دليلًا لأنه كالمنبّه على النظر المؤدّي إلى المعرفة والمشير له إليه، وهو مشبّه بهادي القوم ودليلهم الذي يرشدهم إلى الطريق، فإذا تأمّلوه واتّبعوه أوصلهم إلى الغرض المقصود من الموضع الذي يؤمونه (جص، فص٤، ٧، ٤)

- من الناس من يقول: الدليل هو فاعل الدلالة في الحقيقة، كما أن دليل القوم هو فاعل الدلالة، فيقولون على هذا: إن الله عز وجل هو الدليل على الحقيقة إلى العلم به (جص، فص٤، ٧، ١٠)

- يقول السائل للمجيب: ما الدليل على صحة قولك؟ ولا يجوز أن تقول: منْ الدليل على صحة قولك (جص، فص٤، ٨، ١١)

- ليس الدليل موجبًا للمدلول عليه، ولا سببًا لوجوده، وكما أن دليل القوم الذي يهديهم ويرشدهم إلى الطريق، ليس هو سببًا لوجود الموضع المقصود الذي يوصل إلى علمه بدلالته، وإنما هو سبب للوصول إلى العلم به (جص، فص٤، ٩، ١)

- نقول في الدليل: إن استحالة تعرّي الجسم من الحوادث دلالة على حدوثه، وليس هو علة لحدوثه، فإن الحدَث دلالة على محدِثه، ولا نقول: إنها علة لمحدثه. فبانَ بما وصفنا الفرق بين الدليل والعلة (جص، فص٤، ٩، ١٠)

- الدليل إنما حظّه إيصال الناظر فيه والمتأمّل له إلى العلم بالمدلول، ولا تأثير له في نفس المدلول (جص، فص٤، ٩، ١٣)

- تُسمّى العلة دليلًا على ما هي علة له، من حيث كان تأمّلها موصلًا إلى العلم بما هو علة له، فيحصل من هذا أن كل علة دليل، وليس كل دليل علة (جص، فص٤، ٩، ١٧)

- الدليل - قد يكون برهانًا وقد يكون إسمًا يعرف به المسمّى وعبارة يتبيّن بها المراد كرجل دلك على طريق تريد قصده، فذلك اللفظ الذي خاطبك به هو دليل على ما طلبت وقد يُسمّي المرء الدال دليلًا أيضًا (حز، حكا١، ٣٩، ٨)

- الدليل مأخوذ من النص ومن الإجماع (حز، حكا٥، ١٠٦، ٢)

- الدليل المأخوذ من الإجماع فهو ينقسم أربعة أقسام، كلها أنواع من أنواع الإجماع، وداخلة تحت الإجماع، وغير خارجة عنه، وهي استصحاب الحال، وأقل مَا قيل، وإجماعهم على ترك قولة ما، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء، وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها (حز، حكا٥، ١٠٦، ٣)

- الدليل المأخوذ من النص، فهو ينقسم أقسامًا سبعة كلها واقع تحت النص: أحدها مقدمتان تنتج نتيجة ليس منصوصة في إحداهما، كقوله عليه السلام "كل مسكر خمر وكل خمر حرام" النتيجة: كل مسكر حرام، فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام. وثانيها شرط معلّق بصفة فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط، مثل قوله تعالى: ﴿إِن يَنتَهُوا۟ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ (الأنفال: ٣٨) فقد صحّ بهذا أن من انتهى غفر له. وثالثها لفظ يفهم منه معنى فيؤدّي بلفظ آخر وهذا نوع تسمّيه أهل الاهتبال بحدود الكلام "المتلائمات"، مثل قوله تعالى ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ﴾ (التوبة: ١١٤) فقد فهم من هذا فهمًا ضروريًا إنه ليس بسفيه، وهذا هو معنى واحد يعبّر عنه بألفاظ شتى، كقولك: الضيغم والأسد والليث والضرغام وعنبسة، فهذه كلها أسماء معناها واحد وهو الأسد. ورابعها أقسام تبطل كلها إلا واحدًا فيصحّ ذلك الواحد مثل أن يكون هذا الشيء إما حرام فله حكم كذا، وإما فرض فله حكم كذا، وإما مباح فله حكم كذا، فليس فرضًا ولا حرامًا فهو مباح له حكم كذا أو يكون قوله يقتضي أقسامًا كلها فاسد فهو قول فاسد. وخامسها قضايا واردة مدرجة، فيقتضي ذلك أو الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها، وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية، مثل قولك: أبو بكر أفضل من عمر وعمر أفضل من عثمان فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان. وسادسها أن تقول: كل مسكر حرام، فقد صحّ بهذا أن بعض المحرمات مسكر، وهذا هو الذي تسميه أهل الاهتبال بحدود الكلام "عكس القضايا" وذلك أن الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبدًا وسابعها لفظ ينطوي فيه معانٍ جمة، مثل قولك: زيد يكتب، فقد صحّ من هذا اللفظ أنه حي، وأنه ذو جارحة سليمة يكتب بها، وأنها ذو آلات يصرفها، ومثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ (آل عمران: ١٨٥؛ الأنبياء: ٣٥؛ العنكبوت: ٥٧) فصحّ من ذلك أن زيدًا يموت وأن هندًا تموت وأن عمرًا يموت، وهكذا كل ذي نفس، وإن لم يذكر نص اسمه فهذه هي الأدلة التي نستعملها، وهي معاني النصوص ومفهومها، وهي كلها واقعة تحت النص وغير خارجة عنه أصلًا (حز، حكا٥، ١٠٦، ٨)

- الاستدلال هو غير الدليل، لأنه قد يستدلّ من لا يقع على الدليل وقد يوجد الاستدلال وهو طلب الدليل ممن لا يجد ما يطلب، وقد يرد الدليل مهاجمة على من لا يطلبه، إما بأن يطالعه في كتاب، أو يخبره به مخبر، أو يثوب إلى ذهنه دفعة، فصحّ أن الاستدلال غير الدليل، وصحّ أن دليلنا غير خارج عن النص أو الإجماع أصلًا، وأنه إنما هو مفهوم اللفظ فقط (حز، حكا٥، ١٠٧، ٢١)

- العلة لا تسمّى دليلًا، والدليل لا يسمّى علة، فالعلة هي كل ما أوجب حكمًا، لم يوجد قط أحدهما خاليًا من الآخر، كتصعيد النار للرطوبات واستجلابها الناريات، فذلك من طبعها، وههنا خلط أصحاب القياس فسموا الدليل علة والعلة دليلًا، ففحش غلطهم، وسمّوا حكمهم في شيء لم ينص عليه بحكم قد نصّ عليه في شيء آخر -: دليلًا وهذا خطأ، بل هذا هو القياس الذي ننكره ونبطله (حز، حكا٥، ١٠٨، ٣)

- الدليل: ما صحَّ أن يرشد إلى المطلوب. وهو

الدِّلالةُ والبُرهان، والحُجَّةُ، والسُّلطان (بج، حكف١، ٤٧، ٥)

- الدليل: فهو أن القرآن نزل بلغة العرب، والمجاز من أكثر شيء في كلامهم، وأَبْيَن المحاسن في خطابهم، وبه يحلون خطاباتهم، ويعدّونه من البديع بينهم، فلا مانع يمنع من وجود ذلك فيه (بج، حكف١، ٧٠، ١)

- الدليل فهو المرشد إلى المطلوب ولا فرق في ذلك بين ما يقع به من الأحكام وبين ما لا يقع به. وقال أكثر المتكلمين لا يستعمل الدليل إلا فيما يؤدّي إلى العلم، فأما فيما يؤدّي إلى الظن فلا يُقال له دليل وإنما يُقال له أمارة وهذا خطأ لأن العرب لا تفرّق في تسمية بين ما يؤدّي إلى العلم أو الظن فلم يكن لهذا الفرق وجه (شي، جا، ٣، ١٩)

- الدليل: فهو الفعيل، من الدَّالِّ، كالعليم - من العالم - والقدير من القادر وهو الهادي. أو تقول: هو الكاشِف عن المدلول. وهو الناصِب للدلالة، الفاعلِ لها. فمن وُجِدَ منه نَصْبُ الدلالةِ يقال له: دالٌّ. ومن كثُرَ منه نصْبُ الدلالةِ وفعلُها، يقال له: دَليلٌ (جون، جهك، ٤٦، ١٢)

- الدليل على الشيء ما يوقف به على معرفته كالدخان دليل على النار، والبناء دليل على الباني، ولكن ما يكون علة يجوز أن يُسمّى دليلًا، وما يكون دليلًا محضًا لا يجوز أن يسمى علة؛ ألا ترى أن حدوث الأعراض دليل على حدوث الأجسام ولا يجوز أن يقال إنها علة لحدوث الأجسام، والمصنوعات دليل على الصانع ولا يجوز أن يقال إنها علة للصانع تعالى، فعرفنا أن الدليل قط لا يكون علة، وقد تكون العلة دليلًا (سر، صوس٢، ٣٠٢، ١٦)

- كل دليل يمكن أن يعارضه دليل فهو دليل بشرط السلامة عن المعارضة فلا بد من معرفة الشرط (غز، مس٢، ١٥٧، ٤)

- البيان هو الدليل، يُقال بيّن الله الآيات لعباده أي نصّب لهم أدلة دالة على أوامره ونواهيه، ثم الدليل قد يحصل بالقول والفعل والإشارة (غز، من، ٦٤، ١٠)

- الدليل هو المرشد إلى المطلوب والموصل إلى المقصود، ولا فرق بين أن يحصل العلم أو غلبة الظن (كلو، تم١، ٦١، ١٠)

- الدليل: القدْر المشترَكَ بينَ ما يفيدُ الظنَّ، وبين ما يفيدُ اليقينَ (رز، مح٢، ٦٢، ١١)

- الدليل فقد يُطلَق في اللغة بمعنى الدالّ، وهو الناصب للدليل. وقيل هو الذاكرُ للدليل، وقد يُطلَقُ على ما فيهِ دلالةٌ وإرشاد. وهذا هو المسمَّى دليلًا في عرف الفقهاءِ، وسواء كان موصلًا إلى علم أو ظنّ. والأُصوليون يفرّقون بين ما أوصل إلى العلم، وما أوصل إلى الظن؛ فيخصّون اسم الدليل بما أوصل إلى العلم، واسم الأَمارة بما أوصل إلى الظنّ (أمد، حكم١، ١١، ٨)

- إنهُ (الدليل) الذي يمكن أن يُتوصَّل بصحيح النظر فيهِ إلى مطلوب خبري (أمد، حكم١، ١١، ١٤)

- الدليل لغة المرشد والمرشد الناصب والذاكر وما به الإرشاد وفي الاصطلاح ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وقيل إلى العلم به فتخرج الأمارة وقيل قولان فصاعدًا يكون عنه قول آخر وقيل يستلزم لنفسه فتخرج الأمارة (حا، تلو١، ٣٦، ٤)

- الدليل الذي ثبت به كون الوصف حجّة ويعرف به كونه علة هو الأثر (بخ، بزد٣، ٦١٩، ٢٠)

- الدليل يراد به إما الدال كدليل الطريق، أو ما يستدلّ به من نصف أو غيره. ويرادفه ألفاظ منها "البرهان" و"الحجة" و"السلطان" و"الآية" وهذه تستعمل في القطعيات وقد تستعمل في الظنيات. و"الأمارة" و"العلامة"، وتستعمل في الظنيات فقط (حن، قعد، ١٤، ٥)

- العلامة والدليل والمعرِّف ليست شروطًا في المدلول المعرَّف، ولا يلزم من نفيها نفيه، فإن الشيء يثبت بدون علامة ومعرّف له، والمشروط ينتفي لانتفاء شرطه وإن لم يوجد لوجوده (جو، علم٣، ٢٧٢، ٧)

- الترجيح بحسب الدليل. الذي يدلّ على علية الوصف لحكم الأصل، كالنص، والمناسبة والدوران. والسبر. والشبه. والإيماء. والطرد وغيرها (اس، مهس٣، ٢٥٣، ٢)

- حقيقة الدليل أن يكون ظاهرًا في نفسه، ودالًّا على غيره، وإلّا احتيج إلى دليل، فإن دلّ الدليل على عدم صحّته فأحرى أن لا يكون دليلًا (شط، عصم١، ١٧٤، ٥)

- إذا كان الدليل على حقيقته في اللفظ لم يستدلّ به على المعنى المجازي إلّا على القول بتعميم اللفظ المشترك، بشرط أن يكون ذلك المعنى مستعملًا عند العرب في مثل ذلك اللفظ، وإلّا فلا (شط، وفق٣، ٥٣، ٢٠)

- لمّا انبني الدليل على مقدّمتين: إحداهما تحقّق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومرّ أنّ محلّ النظر هو تحقّق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الإستقراء. وأمّا المقدّمة الحاكمة فلا بدّ من فرضها مسلّمة (شط، وفق٤، ٣٣٤، ٤)

- الدليل يتألّف لا محالة من مقدّمتين تشتمل إحداهما على الأصغر وتسمّى الصغرى والأخرى على الأكبر وتسمّى الكبرى، وكلتاهما مشتمل على أمر متكرّر فيهما يسمّى الأوسط والأوسط إمّا محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمّى الدليل بهذا الإعتبار الشكل الأول أو بالعكس ويسمّى الشكل الرابع، أو محمول فيهما ويسمّى الشكل الثاني أو موضوع فيهما ويسمّى الشكل الثالث (تف، وضح١، ٢٠، ٢٩)

- الدَليل يطلق في اللغة على أمرين: أحدهما: المرشد للمطلوب على معنى أنّه فاعل الدلالة، ومظهرها، فيكون معنى الدليل الدالّ "فعيل" بمعنى الفاعل، كعليم وقدير مأخوذ من دليل القوم، لأنّه يرشدهم إلى مقصودهم ... الثاني: ما به الإرشاد أي: العلامة المنصوبة لمعرفة الدليل، ومنه قولهم: العالم دليل الصانع، ثم اختلفوا، فقيل: حقيقة الدليل: الدالّ، وقيل: بل العلامة الدالّة على المدلول بناء على استعمال المعنيين في اللغة، وقال صاحب "الميزان" من الحنفية: الأصحّ: أنّه في اللغة إسم للدالّ حقيقة، وصار في العرف إسمًا للاستعمال فيكون حقيقة عرفية (زر، بحر١، ٣٤، ١)

- (الدليل) الموصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب. قال إمام الحرمين: ويسمّى دلالة ومستدلًا به، وحجّة، وسلطانًا، وبرهانًا، وبيانًا، وكذلك قال القاضي أبو زيد الدَّبُوسي في "تقويم الأدلّة" قال: وسواء أوجب علم اليقين، أو دونه. انتهى. وقال القاضي أبو الطيّب: يسمّى الدليل حجّة وبرهانًا. وقيل: بل هما اسم لما دلّ عليه صحّة الدعوى. وقال الرُّوْياني في "البحر": في الفرق بين الدليل

والحجّة وجهان: أحدهما: أنّ الدليل ما دلّ على مطلوبك، والحجّة ما منع من ذلك. والثاني: الدليل ما دلّ على صوابك. والحجّة ما دفع عنك قول مخالفك. وخصّ المتكلّمون اسم الدليل بالمقطوع به من السمعي والعقلي، وأما الذي لا يفيد إلّا الظنّ فيسمّونه أمارة. وحكاه في "التلخيص" عن معظم المحقّقين (زر، بحرا، ٣٥، ١)

- قال الأستاذ أبو منصور البغدادي في كتاب "عيار النظر": قال أبو الحسن الأشعري: معنى الدليل مظهر الدلالة، ومنه دليل القوم، وقال: إنّ تسمية الدلالة دليلًا مجاز وإن كان إذا قيل له: لو كان الدليل مظهر الدلالة، لوجب على المسؤول عن الدلالة إذا قيل له: ما الدليل؟ أن يقول: أنا، لأنّه هو المظهر للدلالة. أجاب بأنّه لو قيل: مَن الدليل؟ قال: أنا. وإذا وقع السؤال بحرف "ما" عرف أنّ المراد به السؤال عن الدلالة، لأنّ "ما" إنّما يسأل به عمّا لا يوصف بالتمييز. وقال عامة الفقهاء وأكثر المتكلّمين: إنّ الدليل هو الدلالة، وهو ما يتوصّل به إلى معرفة ما لا يدرك بالحسّ والضرورة، وعلى هذا فتسمية الدالّ على الطريق دليلًا مجاز. وقال القاضي أبو الطيّب: الدلالة مصدر قولك: دلّ يدلّ ودلالة ويسمّى دليلًا مجازًا من باب تسمية الفاعل باسم المصدر. كقولهم: رجل صوم. وأما الدالّ: فاختلف أصحابنا فيه، فقيل: هو الدليل، وقيل: هو الناصب للدليل، وهو الله تعالى الذي نصّب أدلّة الشرع والعقل. قال الإمام: وليس للدليل تحصيل سوى تجريد الفكر من ذي فكرة صحيحة إلى جهة يتطرّق إلى مثلها تصديق، أو تكذيب (زر، بحرا، ٣٦، ٤)

- ينقسم الدليل إلى ثلاثة أقسام: سمعي وعقلي ووضعي. فالسمعي: هو اللفظي المسموع، وفي عرف الفقهاء: هو الدليل الشرعي. أعني الكتاب والسنّة والإجماع والاستدلال. وأما عرف المتكلّمين، فإنّهم إذا أطلقوا الدليل السمعي، فلا يريدون به غير الكتاب والسنّة والإجماع قاله "الآمدي" في "الأبكار". الثاني: العقلي: وهو ما دلّ على المطلوب بنفسه من غير احتياج إلى وضع كدلالة الحدوث على المحدِث، والإحكام على العالم. الثالث: الوضعي: وهو ما دلّ بقضية استناده، ومنه العبارات الدالّة على المعاني في اللغات. قال: وألحق به المحقّقون المعجزات الدّالّة على صدق الأنبياء، وتبعه ابن القشيري، وقال ما دلّ عقلًا لا يتبدّل، وما دلّ وضعًا يجوز أن يتبدّل، لكن الإمام في "الإرشاد" اختار أنّ دلالتها عقلية. وهو قول الأستاذ أبي إسحاق، وسيأتي عن ابن القطّان أيضًا (زر، بحرا، ٣٦، ١٩)

- الدليل هو مجموع المقدّمتين وكل من المقدّمتين جزء من الدليل (مل، مرق١، ٨١، ٨)

- الدليل هو الذي يمكن أن يتوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري قطعيًّا كان أو ظنّيًّا (بد، بدخ١، ١٩، ١)

- الدليل ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وقيل ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالغير، وقيل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وقيل هو ترتيب أمور معلومة للتأدّي إلى مجهول (شو، فح، ٥، ٦)

- (العلّة) في اللغة إسم لما يتغيّر الشيء بحصوله

أخذًا من العلّة التي هي المرض لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلّة في ذات المريض، يقال اعتلّ فلان إذا حال عن الصحّة إلى السقم. وقيل إنها مأخوذة من العلل بعد النهل وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر مرة بعد مرة. وأما في الاصطلاح فاختلفوا فيها على أقوال. (الأول) إنها المعرّفة للحكم بأن جعلت علمًا على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم قاله الصيرفي وأبو زيد من الحنفية وحكاه سليم الرازي في التقريب عن بعض الفقهاء. واختاره صاحب المحصول وصاحب المنهاج. (الثاني) إنها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله وهو قول المعتزلة بناءً على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين والعلّة وصف ذاتي لا يتوقّف على جعل جاعل. (الثالث) إنها الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها وبه قال الغزالي وسليم الرازي، قال الصفي الهندي وهو قريب لا بأس به. (الرابع) إنها الموجبة بالعادة واختاره الفخر الرازي. (الخامس) إنها الباعث على التشريع بمعنى أنه لا بدّ أن يكون الوصف مشتملًا على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم. (السادس) إنها التي يعلم الله صلاح المتعبّدين بالحكم لأجلها وهو اختيار الرازي وابن الحاجب. (السابع) إنها المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها. وللعلّة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات فيقال لها السبب والأمارة والداعي والمستدعي والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضى والموجب والمؤثّر (شو، فح، ١٩٣، ٢)

- الدليل معناه في اللغة العربية: الهادي إلى أي شيء حسّي أو معنوي، خير أو شرّ - وأما معناه في اصطلاح الأصوليين فهو: ما يستدلّ بالنظر الصحيح فيه على حكم شرعي عملي على سبيل القطع أو الظنّ. وأدلّة الأحكام، وأصول الأحكام، والمصادر التشريعية للأحكام، ألفاظ مترادفة معناها واحد. وبعض الأصوليين عرّف الدليل بأنه: ما يستفاد منه حكم شرعي عملي على سبيل القطع. وأما ما يستفاد منه حكم شرعي على سبيل الظن، فهو أمارة لا دليل. ولكن المشهور في اصطلاح الأصوليين أن الدليل هو ما يستفاد منه حكم شرعي عملي مطلقًا، أي سواء أكان على سبيل القطع أم على سبيل الظنّ. ولهذا قسّموا الدليل إلى قطعي الدلالة، وإلى ظنّي الدلالة (خل، خلص، ٢٠، ١٢)

- أصل وهو في اللغة ما ينبني عليه غيره أما في العرف فله معانٍ متعدّدة. ١- الأصل بمعنى الراجح: يقال الأصل الحقيقة يعني الراجح فإذا تعارضت الحقيقة مع المجاز في لفظ. وقيل الأصل الحقيقة كان معنى ذلك أن الحقيقة ترجّح على المجاز. وإذا تعارض القياس مع خبر الواحد وقبل الأصل خبر الواحد كان معنى ذلك أن خبر الواحد يرجّح على القياس ويقدّم عليه فلا قياس في مقابلة النص. ٢- الأصل بمعنى القاعدة: يقال الأصل رفع الفاعل يعني القاعدة ويقال الأصل الأمر يقتضي الوجوب يعني القاعدة. ٣- الأصل بمعنى الدليل: يقال الأصل في هذا الحكم الكتاب يعني الدليل الذي يستند إليه هذا الحكم هو الكتاب، واستعمال الأصل بمعنى الدليل هو متعارف الفقهاء فكثيرًا ما يعبّرون بأن الأصل في هذا الحكم السنّة أو الأصل في هذا الحكم هو

الإجماع، ويعنون بذلك أن الدليل الذي يستند إليه هذا الحكم هو السنّة أو الدليل الذي يستند إليه هذا الحكم هو الإجماع وهكذا. ٤- الأصل بمعنى المقابل للفرع: يقال أصل النبيذ الخمر يعني أن النبيذ فرع مقيس والخمر أصل مقيس عليه. ٥- الأصل بمعنى المستصحب: يقال للمتّهم الذي يشكّ في نسبة التهمة إليه الأصل في الإنسان البراءة ومعنى ذلك أننا نستصحب لهذا الإنسان البراءة حتى يثبت نقيضها وهو الإدانة (برد، برص، ٢٢، ١٧)

- "المُدْرَك" وهو المَلْحَظ أو الدليل (دري، نهج، ٣٤٠، ٣)

- "الدليل" وكلمة "الطريق" تستعملان في هذا المعنى، فيكونان مرادفتين لكلمة الأمارة والحجّة أو كالمترادفتين (مظ، مصف٢، ١٣، ٥)

- الدليل: هو الإثبات الذي هو نفس عملية الحمل وإعطاء الحكم للفرع من قبل القايس. و(نتيجة الدليل): هو الحكم بأن الشارع قد حكم فعلًا على هذا الفرع بمثل حكم الأصل. فتكون هذه العملية من القايس دليلًا على حكم الشارع، لأنها توجب اعتقاده اليقيني أو الظنّي بأن الشأن له هذا الحكم (مظ، مصف٢، ١٦٣، ٨)

- الدليل في اللغة يطلق على الدالّ أي المرشد. وهو الناصب للدليل الهادي إلى أي شيء حسّي أو معنوي. كما يطلق على ما يستدلّ به أي ما به الإرشاد. جاء في مختار الصحاح: الدليل ما يستدلّ به أو الدّال أيضًا وقد دلّه على الطريق دلالة ودلولة. فالعلامات التي توضع في مفترق الطرق لتدلّ عليها تسمّى دليلًا، والذي وضعها يسمّى دليلًا أيضًا، والخبير بالطريق إذا سار مع شخص ليدلّه عليه يسمّى دليلًا كما أن كلامه المرشد إليه يسمّى دليلًا أيضًا. وفي الاصطلاح الشرعي يراد به ما يمكن التوصّل بالنظر الصحيح فيه إلى حكم شرعي على سبيل القطع أو الظنّ. وخصّه فريق من العلماء. بما يستفاد منه حكم قطعي، وأما ما يستفاد منه حكم ظنّي فيسمّى أمارة. وعلى الأول ينقسم الدليل إلى قطعي وظنّي. كما ينقسم على الرأيين إلى نقلي كالنصوص والعرف والإجماع، وعقلي كالقياس والاستحسان والاستصلاح كما سيأتي توضيحه. والاستدلال لغة هو طلب الدليل للاهتداء إلى أي شيء حسّي أو معنوي. وفي اصطلاح الأصوليين. هو طلب الدليل الشرعي للتوصّل بالنظر الصحيح فيه إلى الحكم الشرعي. غير أنهم اختلفوا في ذلك الدليل المطلوب. فالجمهور يذهبون إلى أنه مطلق الدليل. سواء كان نصًّا من القرآن أو السنّة أو غير نص كالإجماع والقياس والاستصلاح وغيرها. وهو بهذا المعنى يرادف الاجتهاد. ويرى البعض أنه دليل خاص وهو ما عدا النص والإجماع والقياس، فيشمل الاستحسان والاستصلاح والاستصحاب فيكون غير مرادف للاجتهاد بل يكون نوعًا منه (شل، شلص، ٥٠، ٢٢)

دليل إجتهادي

- الحكم الشرعي ... على نحوين: ١- أن يكون ثابتًا للشيء بما هو في نفسه فعل من الأفعال، ... كوجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها وفعل من الأفعال مع قطع النظر عن أي شيء آخر. ويسمّى مثل هذا الحكم (الحكم الواقعي).

والدليل الدالّ عليه (الدليل الاجتهادي). ٢- أن يكون ثابتًا للشيء بما أنه مجهول حكمه الواقعي، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الأجنبية، أو وجوب الإقامة للصلاة. فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشكّ في الحكم الواقعي الأولي المختلف فيه، ولأجل ألا يبقى في مقام العمل متحيّرًا لا بدّ له من وجود حكم آخر ولو كان عقليًّا، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشكّ. ويُسمّى مثل هذا الحكم الثانوي (الحكم الظاهري). والدليل الدالّ عليه (الدليل الفقاهتي) أو (الأصل العملي) (مظ، مصف١، ٦، ٧)

دليل إنّي

- الدليل الإني هو الاستدلال بالمعلول على العلّة (مل، مرق٢، ٤٦٩، ٧)

دليل التخصيص

- دليل التخصيص قد يكون غير مستقلّ لفظًا عن نص العام بأن يكون متّصلًا به وكالجزء منه. وقد يكون مستقلًّا عن نص العام، ومنفصلًا عنه. ومن أظهر الأدلّة المتّصلة غير المستقلّة: الاستثناء، والشرط، والوصف، والغاية (خل، خلص، ١٨٧، ١٦)

دليل جزئي

- الدليل الكلي هو النوع العام من الأدلّة الذي تتدرّج فيه عدّة جزئيات مثل الأمر والنهي والعام والمطلق والإجماع الصريح والإجماع السكوتي. والقياس المنصوص على علّته والقياس المستنبطة علّته. فالأمر كلي يندرج تحته جميع الصيغ التي وردت بصيغة الأمر، والنهي كله يندرج تحته جميع الصيغ التي وردت بصيغة النهي وهكذا. فالأمر دليل كلي والنص الذي ورد على صيغة الأمر دليل جزئي. والنهي دليل كلي، والنص الذي ورد على صيغة النهي دليل جزئي (خل، خلص، ١٤، ٥)

دليل الحكم

- النظر في دليل الحكم هنا بعلم خمسة أشياء: كلام الله تعالى لمخاطب، وقدرة العبد كسبًا ليكلّف، وتعلّق الكلام القديم بفعل المكلّف ليوجد الحكم، ورفع التعلّق فينسخ، وصدق المبلغ ليبيّن (زر، بحرا، ٢٨، ٢٠)
- الترجيح بحسب دليل الحكم، أي حكم الأصل، وبيانه أنّ دليل حكم الأصل في القياسين إن كان قطعيًّا امتنع الترجيح . . . من أنّ الترجيح لا يجري في القطعيات، وإن كان دليل حكم أصل أحدهما قطعيًّا دون الآخر. تعيّن العمل به، وإن كان الدليل في كل منهما ظنّيًّا فيكون إمّا نصًّا كتابًا، أو سنّة أو إجماعًا، . . . من أنّ دليل حكم الأصل لا يكون قياسًا، وإذا كان كذلك فيرجّح النص أي القياس الثابت حكم أصله بالنص على ما ثبت الحكم فيه بالإجماع، ثم يعمل الإجماع لأنّه أي الإجماع فرعه، أي النص، لأنّ حجية الإجماع تثبت بالنص، والأصل على الفرع (بد، بدخ٣، ٢٥٧، ١)

دليل الخصوص

- دليل الخصوص إذا اقترن بالعموم يكون بيانًا، وإذا تأخر لم يكن بيانًا بل يكون نسخًا (سر، صوس٢، ٢٩، ١٩)

دليل الخطاب

- دليل الخطاب - هو ضد القياس وهو أن يحكم للمسكوت عنه بخلاف حكم المنصوص عليه (حز، حكا١، ٤٦، ٤)

- دليل الخطاب: تعليقُ الحكم بمعنى في بعض الجنس إسمًا كان ذلك المعنى أو صفةً (بج، حكف١، ٤٩، ٥)

- دليل الخطاب: وهو أنّ تعليق الحكم على الصِّفَةِ يَدُلُّ على انتفاء ذلِكَ الحكم عَمَّن لم تُوجد فيه، نحو قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ (النساء: ٩٢)، يدلّ على ذلك: أنّه لا يجوز إخراج رقبة كافرة (بج، حكف٢، ٤٤٦، ٣)

- دليلُ الخِطاب: فهو ما فُهِم مِنْ تَخصيصِ مُطلقِ اللفظ بوصفٍ أو عددٍ أو قرينة، وهو يقرب من المقيّد. ومفهوم الخِطاب، ولحن الخِطاب، وفحوى الخِطاب، كلها قريب من دليل الخطاب، وهو ما يفهم من الخطاب لا بِصَريحه (جون، جهك، ٥١، ١٢)

- دليل الخطاب فهو أن يعلّق الحكم على أحد وصفي الشيء، ويستدل على أن ذلك الحكم منفيّ من غير تلك الصفة وهو على أضرب: منه ما علق على الشرط، ومنه ما علق على الصفة، ومنه ما علق على الإسم، ومنه ما علق على العدد، ومنه ما كان للحصر، ومنه ما دخله الألف واللام فيستغرق الجنس (كلو، تم١، ٢١، ٩)

- دليل الخطاب. ومعناه استدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عن ما عداه، ويُسمّى مفهوم المخالفة لأنه فهم مجرّد لا يستند إلى منطوق، وإلا فما دلّ عليه المنطوق أيضًا مفهوم (قد، روض، ٢٣٥، ٩)

دليل سمعي

- إن ورد دليل سمعي على خلاف العقل فإما أن لا يكون متواترًا فيعلم أنه غير صحيح وإما أن يكون متواترًا فيكون مؤولًا ولا يكون متعارضًا، وإما نص متواتر لا يحتمل الخطأ والتأويل وهو على خلاف دليل العقل فذلك محال لأن دليل العقل لا يقبل النسخ والبطلان (غز، مس٢، ١٣٧، ٣)

دليل شرعي

- كل دليل شرعي فمبني على مقدّمتين: إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم. والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. فالأولى نظرية، وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية، سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبّر؛ ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية. والثانية نقلية (شط، وفق٣، ٤٣، ١٤)

دليل شرعي كلي

- كل قاعدة كلّية أو دليل شرعي كلّي إذا تكرّرت في مواضع كثيرة وأتى بها شواهد على معانٍ أصولية أو فروعية، ولم يقترن بها تقييد ولا تخصيص، مع تكرّرها، وإعادة تقرّرها، فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها من العموم (شط، عصم١، ١٠٤، ١١)

دليل العقل

- في دليل العقل. (عند الإمامية) وفسّره بعض بالبراءة والاستصحاب. وآخرون قصّروه على الثاني. وثالث فسّره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب. ورابع بعد البراءة الأصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين

المندرج فيه مقدّمة الواجب واستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاص، والدلالة الالتزامية" (مظ، مصف٢، ١١٢، ١٠)

دليل عقلي

- الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنّة هو: كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي. وبعبارة ثانية هو: كل قضية عقلية يتوصّل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي (مظ، مصف٢، ١١٢، ١٩)

دليل العلّية

- الترجيح بحسب دليل العلية وهي الطرق الدالّة على علية الوصف في الأصل، وهي على ما أورده المصنّف إما نقلية أو عقلية. والنقلية إما نص. وإما إجماع، والنص إما قاطع وإما ظاهر، والعقلية خمسة: وهي المناسبة. والدوران. والسبر. والسنّة. والطرد. ولم يذكر الإجماع من النقلية. وتنقيح المناط من العقلية (بد، بدخ٣، ٢٥٠، ٢)

دليل فقاهتي

- الحكم الشرعي ... على نحوين: ١- أن يكون ثابتًا للشيء بما هو في نفسه فعل من الأفعال، ... كوجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها وفعل من الأفعال مع قطع النظر عن أي شيء آخر. ويسمّى مثل هذا الحكم (الحكم الواقعي). والدليل الدالّ عليه (الدليل الاجتهادي). ٢- أن يكون ثابتًا للشيء بما أنه مجهول حكمه الواقعي، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الأجنبية، أو وجوب الإقامة للصلاة. فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشكّ في الحكم الواقعي الأولي المختلف فيه، ولأجل ألا يبقى في مقام العمل متحيّرًا لا بدّ له من وجود حكم آخر ولو كان عقليًا، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشكّ. ويُسمّى مثل هذا الحكم الثانوي (الحكم الظاهري). والدليل الدالّ عليه (الدليل الفقاهتي) أو (الأصل العملي) (مظ، مصف١، ٦، ١٤)

دليل كلي

- الدليل الكلي هو النوع العام من الأدلّة الذي تتدرّج فيه عدّة جزئيات مثل الأمر والنهي والعام والمطلق والإجماع الصريح والإجماع السكوني. والقياس المنصوص على علّته والقياس المستنبطة علّته. فالأمر كلي يندرج تحته جميع الصيغ التي وردت بصيغة الأمر، والنهي كله يندرج تحته جميع الصيغ التي وردت بصيغة النهي وهكذا. فالأمر دليل كلي والنص الذي ورد على صيغة الأمر دليل جزئي. والنهي دليل كلي، والنص الذي ورد على صيغة النهي دليل جزئي (خل، خلص، ١٣، ٢٥)

دليل لبّي

- يسمّى الإجماع بالدليل اللبّي، نظير الدليل العقلي. يعني أنه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعي الذي هو كاللب بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عنه الذي هو كالقشر له (مظ، مصف٢، ٩٤، ١٢)

دليل لمّي

- الدليل اللمّي هو الاستدلال بالعلّة على المعلول (مل، مرق٢، ٤٦٩، ٥)

دليل موجب للحكم

- الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاء فلا يكون البقاء ثابتًا بدليل بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل، مع الاحتمال وجوده. فلا يصلح حجّة على الغير لكنه لما بذل جهده في طلب المزيل ولم يظفر به جاز له العمل به (بخ، بزد٣، ٦٦٦، ٢٧)

دليلان

- إذا تعارض الدليلان عند المجتهد فإن كان التعارض بين الآيتين يميل إلى السنّة. وإن كان بين السنّتين يميل إلى آثار الصحابة رضي الله تعالى عنهم والقياس الصحيح. ثمّ إذا تعارض القياسان عند المجتهد يتحرّى ويعمل بأحدهما، لأنه ليس دون القياس دليل شرعيّ يصار إليه (شش، ششا، ٣٠٤، ٤)

- إذا كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه، وهما اللذان يجتمعان في صورة، وينفرد كل منهما عن الآخر في صورة، كالحيوان والأبيض، فيطلب الترجيح بينهما، لأنّه ليس تقديم خصوص أحدهما على عموم الآخر، بأولى من العكس، فإنّ الخصوص يقتضي الرجحان (اس، مهد، ٥٠٧، ٩)

دوران

- الدوران لا يصلح أن يكون علة أن الحكم كما يدور مع العلة وجودًا وعدمًا يدور مع الشرط وجودًا وعدمًا؛ فإن من قال لعبده إن دخلت الدار فأنت حر فالعتق بهذا الكلام يدور مع الدخول وجودًا وعدمًا، وأحد لا يقول دخول الدار علة العتق بل هو شرط العتق (سر، صوس٢، ١٨٠، ١)

- مجرَّدُ الدَّوَرانِ لا يدلُّ على التَّعليلِ بالوصفِ لوجهين: الأوّلُ أنَّهُ يجوزُ أن يكونَ الوصفُ وصفًا ملازمًا للعلَّةِ، وليس هُوَ العلَّةَ؛ وذلك كالرائحةِ الفائحةِ الملازمةِ للشدّةِ المطرِبةِ؛ ولا سبيلَ إلى دَفعِ ذلك إلا بالتعرّضِ لانتفاءِ وَصفِ غيرِهِ بدلالة البَحثِ والسَّبر، أو بأنَّ الأصلَ عدمُهُ. ويلزمُ من ذلك الانتقالُ من طريقةِ الدورانِ إلى طريقة السَّبرِ والتقسيم، وهو كافٍ في الاستدلالِ على العلية. الثانيَ أنَّ الدورانَ قد وُجِدَ فيما لا دلالةَ لهُ على العليةِ، كدورانِ أحدِ المتلازمَينِ المتعاكسَينِ، كالمتضايفَين، وليس أحدُهما علّةً للآخرِ؛ وكذلكَ فإِنَّ الدورانَ كما وُجدَ في جانبِ الحكم مع الوصفِ، فقد وُجدَ في جانبِ الوصفِ مع الحكمِ؛ وليس الحكم علَّةً للوصفِ (أمد، حكم٣، ٤٣٢، ١٠)

- الدوران وهو: ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف وانتفاؤه عند انتفائه. وقد يكون ذلك في صورةٍ كدوران حرمة المعتصر من العنب مع كونه مسكرًا. وقد يكون في صورتين وهو يفيد ظن العليّة (رم، تحص٢، ٢٠٣، ١٠)

- الدوران، وهو عبارة عن اقتران ثبوت الحكم مع ثبوت الوصف وعدمه مع عدمه، وفيه خلاف، والأكثرون من أصحابنا وغيرهم يقول بكونه حجة (قر، نقح، ٣٩٦، ٨)

- الدوران وهو أن يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم عند عدمه، قيل لا يفيد العلية أصلًا لجواز أن يكون الوصف ملازمًا للعلّة لا نفسها كرائحة المسكر المخصوصة فإنّها دائرة معه وجودًا وعدمًا (سب، عطر٢، ٣٣٤، ٤)

- الدوران وهُو أن يَحدُث الحُكمُ بحدوث وصف، ويَنْعدم بعَدمه، وهُو ظنًّا، وقيلَ

قطعًا، وقيل لا قَطعًا، وقيل لا ظنًّا، لنا أنْ الحادثَ له علّة. وغيْر المُدار ليْس بعلّة، لأنّه إنْ وُجدَ قبْله فليس بعلّة التّخلُّف. وإلّا فالأصْل عدمُه (اس، مهس٣، ٨٨، ١١)

- الدَوران ويعبَّر عنه الأقدمون بـ "الجَرَيان" وبـ "الطّرد والعكس" وهو: أن يوجد الحكم العصير، فإنّه لَمّا لم يكن مسكرًا لم يكن حرامًا، فلما حدث السُّكْر فيه وُجدت الحرمة ثم لما زال السُّكر بصيرورته خلًّا زال التحريم، فدلّ على أنّ العلّة "السُّكر" (زر، بحره، ٢٤٣، ٢)

- الطَرد وليس المراد به كون العلّة لا تنتقض فذاك مقال العكس، بل المراد أن لا تكون علّته مناسبة ولا مؤثّرة. والفرق بينه وبين الدوران أنّ ذلك عبارة عن المقارنة وجودًا وعدمًا. وهذا مقارن في الوجود دون العدم. وقال القاضي الحسين - فيما حكاه البغوي عنه في تعليقه: الطرد شيء أحدثه المتأخّرون، وهو حمل الفرع على الأصل بغير أوصاف الأصل من غير أن يكون لذلك الوصف تأثير في إثبات الحكم كقول بعض أصحابنا في نيّة بالوضوء. عبادة يبطلها الحدث وتُشطر بعذر السفر، فيشترط فيها النيّة كالصلاة، ولا تأثير للشَطْر بعذر السفر في إثبات النيّة (زر، بحره، ٢٤٨، ٤)

- الدوران أي دار الاسم مع المعنى وجودًا وعدمًا (أم، قرر١، ٧٨، ١٣)

- الدوران ويسمّى الطرد والعكس نفاه أي كونه مسلكًا من مسالك العلّة (الحنفية ومحقّقو الأشاعرة) كابن السمعاني والغزالي والآمدي وابن الحاجب، والأكثر نعم هو مسلك من مسالكها. ثم قيل يفيد ظنًّا وهو قول الإمام الرازي وأتباعه وشغف به عراقيو الشافعية على ما ذكر السبكي واختاره وقال وفاقًا للأكثر وعليه جمهور الجدليين وقيل قطعًا وهو معزوّ إلى بعض المعتزلة، قال السبكي وأنا أقول لعلّ من ادّعى القطع فيه ممن يشترط ظهور المناسبة في قياس العلل مطلقًا ولا يكتفي بالسبر ولا بالدوران بمجرّده على ذلك جمهور أصحابنا، فإذا انضمّ الدوران إلى هذه المناسبة رقى بهذه الزيادة إلى اليقين وإلّا فأي وجه لتخيّل القطع في مجرّد الدوران انتهى (أم، قرر٣، ١٩٧، ٢٤)

- الدوران، ويسمّى الطرد والعكس، وهو أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه، ومثل الإمام بحدوث حرمة العصير عند حدوث وصف الإسكار، وزوالها عند زواله (بد، بدخ٣، ٨٧، ١)

- مسالك العلّة (الدوران بأن يوجد الحكم) أي تعلّقه (عند وجود وصف ويعدم) هو أولى من قوله وينعدم (عند عدمه)، والوصف يسمّى مدارًا والحكم دائرًا (وهو) أي الدوران (يفيد) العلية (ظنًّا في الأصحّ)، وقيل لا يفيدها لجواز أن يكون الوصف ملازمًا لها لا نفسها كرائحة المسكر المخصوصة فإنّها دائرة مع الإسكار وجودًا وعدمًا بأن يصير المسكر خلًّا وليست علّة، وقيل يفيدها قطعًا وكأنّ قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف كالإسكار لحرمة الخمر (ولا يلزم المستدلّ به بيان انتفاء ما هو أولى منه) بإفادة العلية بل يصحّ الاستدلال به مع إمكان الاستدلال بما هو أولى منه (نص، لب، ١٢٦، ٣)

- الدوران ويسمّى الطرد والعكس (با، يسر٤، ٤٩، ٧)

- الدوران وهو أن يوجد الحكم عند وجود

الوصف ويرتفع بارتفاعه في صورة واحدة كالتحريم مع السكر في العصير فإنه لما لم يكن مسكرًا لم يكن حرامًا فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم لما زال السكر بصيرورته خلا زال التحريم فدلّ على أن العلّة السكر (شو، فح، ٢٠٦، ٨)

- الدوران وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف ويرتفع بارتفاعه في صورة واحدة كالتحريم مع السكر في العصير، ذهب الجمهور إلى أنه يفيد ظنّ العلّية بشرط عدم المزاحم (صد، أمل، ١٧١، ٢١)

- الحكم يدور مع علّته وجودًا وعدمًا، أي طَرْدًا وعكسًا. - وهذا معنى كون العلّة "مؤثّرة" في إظهار الحكم. - وهذا "الدوران" الذي هو قانون التلازم في الوقوع والانتفاء، قانون عقلي، لا شكّ في ذلك (دري، نهج، ٦٠٥، ٨)

- الدوران (وهو) غير دالٍّ على العلّية، سواء كان ذلك في صورةٍ واحدة أو في صورتين، لِتحققه فيما ليس بعلّة. فإنّ المعلول دائرٌ مع العلّة وبالعكس، وليس المعلول عِلّة وجزء العلّة المساوي دائرٌ مع المعلول وليس بعِلّة (ح، مبا، ٢٢٤، ٤)

دوران بين التخصيص والنسخ

- الدوران بين التخصيص والنسخ إعلم أن العام والخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معًا أو بتأريخ أحدهما، أو الجهل بهما معًا: فقد يقال في بعض الأحوال بتعيين أن يكون الخاص ناسخًا للعام أو منسوخًا له، أو مخصّصًا إيّاه. وقد يقع الشكّ في بعض الصور ولتفصيل الحال نقول: إن الخاص والعام من ناحية تأريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات، فأما أن يكونا معلومي التأريخ؛ أو مجهولي التأريخ، أو أحدهما مجهولًا والآخر معلومًا. هذه ثلاث صور. ثم المعلوم تاريخهما: أما أن يعلم تقارنهما عرفًا أو يعلم تقدّم العام أو يعلم تأخّر العام. فتكون الصور خمسًا (مظ، مصف١، ١٥٠، ٢٣)

ديّة القتل

- ديّة القتل تثبت للمقتول ابتداءً ثم تنتقل إلى ورثته؛ فهي كسائر أمواله فتقضى منها ديونه وتنفّذ وصاياه؛ ولو أوصى بثلث ماله دخلت (نج، نظر، ٤١٣، ١٤)

دَيْن

- الدّيْن وعرّفه في الحاوي القدسي بأنّه: عبارة عن مال حكمي يحدث في الذمّة ببيع أو استهلاك أو غيرهما. وإيفاؤه واستيفاؤه لا يكون إلّا بطريق المقاصد عند أبي حنيفة رحمه الله مثاله: إذا اشترى ثوبًا بعشرة دراهم صار الثوب ملكًا له، وحدث بالشراء في ذمّته عشرة دراهم ملكًا للبائع؛ فإذا دفع المشتري عشرة إلى البائع وجب مثلها في ذمّة البائع دينًا، وقد وجب للبائع على المشتري عشرة بدلًا عن الثوب، ووجب للمشتري على البائع مثلها بدلًا عن المدفوعة إليه فالتقيا قصاصًا (انتهى) (نج، نظر، ٤٢١، ١)

دين

- إن عُنِيَ بالدينِ ما كان من الأحكام المقصودةِ بحكم الأصالةِ، كوجوب الفعلِ وحرمتهِ

ونحوِهِ، فالقياسُ واعتبارُهُ ليس بدينٍ، فإنهُ غيرُ مقصودٍ لنفسهِ، بل لغيرِهِ (أمد، حكم٤، ٩١، ١٢)

- الدين هو مجموعة العقائد والعبادات والأحكام والقوانين التي شرّعها الله سبحانه لتنظيم علاقة الناس بربّهم، وعلاقاتهم بعضهم ببعض. وقد شرع الإسلام لإيجاده وإقامته إيجاب الإيمان وأحكام القواعد الخمس التي بني عليها الإسلام، وهي: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحجّ البيت؛ وسائر العقائد، وأصول العبادات، التي قصد الشارع بتشريعها، إقامة الدين وتثبيته في القلوب بإتباع الأحكام التي لا يصلح الناس إلا بها، وأوجب الدعوة إليه وتأمين الدعوة إليه من الاعتداء عليها وعلى القائمين بها ومن وضع عقبات في سبيلها (خل، خلص، ٢٠٠، ١٧)

- الدين دعوى للإنسانية جمعاء ولأهل الكتاب أيضًا. والدين حمل لواءه العرب وخرجوا لنشره. والدين بِنْيَتُه الشكلية وألفاظه، اللغة العربية. أما معانيه، فتشمل معاني الأديان والأحداث التي سبقته وتطرح تصوّرًا جديدًا لها وصهرًا. ومن ثمَّ أدَّى تشابك هذه البنى المتعدّدة ثقافيًّا واجتماعيًّا، والتي انصهرت مجتمعة لتحقيق المشروع الإسلامي، إلى وَسْمِ العقلية الإسلامية بمَيْسِمِ هذا الكل. ولا يجوزَ حصرها بفئة وفترة مِن دون أخرى وبثقافة واحدة أو عرق واحد (عج، أصل، ٤٣، ٧)

دين في مفهوم القرآن

- تجاوز الدين في مفهوم القرآن تلك الحدود من "صلات الإنسان مع قوى الغيب العلوية" إلى حدود أخرى أعطاها نفس الاهتمام، ألا وهي "صلات الإنسان مع الإنسان"؛ وفوق ذلك فقد حمل المخاطبين به على الاحتكام في كل تلك الصلات إلى "العلم والعقل" (دوا، دخل، ٢٥، ١٧)

ذ

ذات

- الكثرة تحصل بانضمام الأجزاء وهو معنى راجع إلى الذات (بخ، بزد٤، ١٦٩، ٢٢)
- الفساد حال طارئ على الذات من كل وجه (بخ، بزد٤، ١٦٩، ٢٢)

ذاتي

- الذاتي: كل وصف يدخل في حقيقة الشيء دخولًا لا يتصوّر فهم معناه بدون فهمه، كالجِسْمية للفرس واللَّوْنية للسواد (قد، روض، ١٥، ١٠)
- الذاتي ما لا يتصوّر فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية للإنسان ومن ثمة لم يكن لشيء حدّان ذاتيان (حا، تلو١، ٧١، ١١)
- الفرق بين العرضي اللازم والذاتي: أنّ العرض اللازم يكون بعد تحقّق الشيء والذاتي يكون مقدّمًا على حقيقة الشيء، فإنّ الضحك وصف للإنسان بعد تحقّقه إنسانًا، والحيوان وصف له مقدّم ذهنًا على كون الإنسان إنسانًا، وقد يكون لازمًا لوجوده كسواد الحبشي، وكون الإنسان موجودًا. والعرضي قد يكون غير لازم في الوجود ولا في الوهم لجواز زواله إما سريعًا كالقيام أو بطيئًا كالسواد (زر، بحر٢، ٥٤، ١٨)
- العارض الخارج المحمول والذاتي الذي منشأ عروضه الذات كالمدرك للإنسان، أو ما هو مساوٍ للذات كالضاحك العارض له بواسطة التعجّب، أو جزئها الأعمّ كالمتحرّك بواسطة الحيوان (با، يسرا، ١٨، ١٨)
- الذاتي: ما يقوم به المعنى ويكوّن مفهومًا له يلتصق فيه من دون انفكاك. مثل: "الحيوانية ضرورية للإنسان، فإنك إن لم تفهم الحيوان وامتنعت عن فهمه لم تفهم الإنسان، بل مهما فهمت الإنسان حيوانًا مخصوصًا، فكانت الحيوانية داخلة في مفهومك بالضرورة" (عج، أصل، ١٨٩، ٢١)

ذرائع

- الفعل أو القول المُفضي إلى المفسدة قسمان؛ أحدهما: أن يكون وضعه للإفضاء إليها كشرب المسكر المُفضي إلى مفسدة السكر، وكالقذف المُفضي إلى مفسدة الفِرْيَة، والزنا المُفضي إلى اختلاط المياه وفساد الفراش، ونحو ذلك؛ فهذه أفعال وأقوال وُضعت مُفضية لهذه المفاسد وليس لها ظاهر غيرها. والثاني: أن تكون موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مُستحب، فيتّخذ وسيلة إلى المحرّم إما بقصده أو بغير قصد منه؛ فالأول كمن يعقد النكاح قاصدًا به التحليل، أو يعقد البيع قاصدًا به الربا، أو يخالع قاصدًا به الحنث، ونحو ذلك. والثاني كمن يُصلّي تطوعًا بغير سبب في أوقات النهي، أو يسبّ أرباب المشركين بين أظهرهم، أو يصلّي بين يدي القبر لله، ونحو ذلك. ثم هذا القسم من الذرائع نوعان. أحدهما: أن تكون مصلحة الفعل أرجح من مفسدته. والثاني: أن تكون مفسدته راجحة على مصلحته (جو، علم٣، ١٣٦، ١٠)

- قاعدة الذرائع، فتعني: منع المشروع إذا أضحى وسيلة إلى الشيء المحرّم أو الممنوع شرعًا (دري، نهج، ٦٢٦، ١٨)

- (سد الذرائع) الذرائع جمع ذريعة وهي لغة الوسيلة التي يتوصّل بها إلى شيء آخر مطلقًا. وفي الاصطلاح الشرعي هي ما تكون وسيلة وطريقًا إلى الشيء الممنوع شرعًا. وهذا هو الغالب المشهور في استعمالها. ومعنى سدّها منعها بالنهي عنها. وقد تطلق على ما هو أعمّ من ذلك فتعرف بأنها ما تكون وسيلة وطريقًا إلى شيء آخر حلالًا كان أو حرامًا، وهي بهذا المعنى قد تسدّ إذا كانت طريقًا إلى مفسدة، وقد تفتح إذا كانت طريقًا إلى مصلحة (شل، شلص، ٣٠٠، ٣)

ذريعة

- الشارع أمر بالاجتماع على إمام واحد في الإمامة الكبرى، وفي الجمعة والعيدين والاستسقاء وصلاة الخوف، مع كون صلاة الخوف بإمامين أقرب إلى حصول صلاة الأمن، وذلك سدًا لذريعة التفريق والاختلاف والتنازع، وطلبًا لاجتماع القلوب وتألف الكلمة، وهذا من أعظم مقاصد الشرع، وقد سدّ الذريعة إلى ما يناقضه بكل طريق، حتى في تسوية الصف في الصلاة؛ لئلا تختلف القلوب، وشواهد ذلك أكثر من أن تذكر (جو، علم٣، ١٤٥، ٣)

- أنه (الرسول صلى الله عليه وسلم) نهى عن بيع الثمار قبل بُدُوِّ صلاحها، لئلا يكون ذريعة إلى أكل مال المشتري بغير حق إذا كانت معرّضة للتلف (جو، علم٣، ١٥٧، ٢)

- الذريعة ثلاثة أقسام: أحدها: ما يقطع بتوصّله إلى الحرام فهو حرام عندنا وعندهم. والثاني: ما يقطع بأنّه لا توصل ولكن اختلطت بما يوصل فكان من الاحتياط سدّ الباب وإلحاق الصورة النادرة التي قطع بأنّها لا توصل إلى الحرام بالغالب منها الموصل إليه. وهذا غلوٌّ في القول بسدّ الذرائع. والثالث: ما يحتمل ويحتمل. وفيه مراتب متفاوتة ويختلف الترجيح عندهم بسبب تفاوتها (زر، بحر٦، ٨٥، ٦)

- سدّ الذرائع والذريعة هي المسئلة التي ظاهرها الإباحة ويتوصّل بها إلى فعل المحظور، فذهب مالك إلى المنع من الذرائع وقال أبو حنيفة والشافعي لا يجوز منعها. قلت ومن أحسن ما يستدلّ به على هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم "إلا وإن حمى الله معاصيه فمن حام حول الحمى يوشك أن يواقعه" (صحيح البخاري، كتاب الإيمان، فضل من استبرأ لدينه، (ح ٥١)، ١/ ٣٦. بلفظ "كراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه. ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله في أرضه محارمه..") وهو حديث صحيح. ويلحق به قوله "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك" (سنن الترمذي، كتاب صفة القيامة، باب ٦٠، (ح ٢٥١٨)، ٤/ ٦٦٠). وهو حديث صحيح (صد، أمل، ١٨٠، ٣)

- الذريعة معناها الوسيلة، والذرائع في لغة الشرعيين ما يكون طريقًا لمحرّم أو لمحلل، فإنه يأخذ حكمه، فالطريق إلى الحرام حرام، والطريق إلى المباح مباح، وما لا يؤدّي الواجب إلا أنه، فهو واجب، فالزنا حرام، والنظر إلى عورة المرأة الذي يفضي إليه حرام أيضًا، والجمعة فرض، فترك البيع لأجل أدلتها واجب، لأنه ذريعة إليها، والحجّ فرض،

والسعي إليه فرض مثله عند القدرة عليه (زه، زهص، ٢٨٨، ١)

- الذريعة لغة الوسيلة التي يتوصّل بها إلى الشيء سواء كان حسيًّا أو معنويًّا خيرًا أو شرًّا. وفي اصطلاح الأصوليين هي الموصل إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة أو الشيء المشروع المشتمل على مصلحة (برد، برص، ٣٥٤، ٦)

- المقدّمة: ما يتوقّف عليها وجود الشيء فالوضوء مقدّمة يتوقّف عليها وجود الصلاة حيث يلزم من عدم الوضوء عدم الصلاة، فالمدار في المقدّمة على حصول المقصود عليها. أما الذريعة: فهي ما تفضي إلى المقصود سواء توقّف المقصود عليها أم لا فلا يلزم في الذريعة التي يتوصّل بها إلى ما فيه مفسدة أن يتوقّف عليها وجود تلك المفسدة كما لا يلزم في المقدّمة التي يتوقّف عليها وجود المفسدة أن تكون مفضية إليها (برد، برص، ٣٥٧، ٩)

- سدّ الذرائع: الذريعة معناها في اللغة الوسيلة التي يلجأ إليها الإنسان لأمر من الأمور. كثيرًا ما تكون الأعمال والتصرّفات الممنوعة شرعًا ليست مقصودة لذاتها بالمنع في نظر الشارع، بل إنما منعت على خلاف مقتضى الأصل فيها لأنها قابلة أن تكون طريقًا مفضية إلى أمر ممنوع شرعًا ولو عن غير قصد، أو أن تكون ذريعة، أي وسيلة، يمكن أن يتشبّث بها الإنسان عن قصد منه إلى ذلك الأمر الممنوع. فلذا يمنع شرعًا كل طريق أو وسيلة قد تؤدّي، عن قصد أو غير قصد، إلى المحاذير الشرعية. ويسمّى هذا الأصل في اصطلاح الفقهاء والأصوليين: مبدأ سدّ الذرائع، وهو باب واسع يتّصل بسياسة التشريع فيعتبر فرعًا من الاستصلاح (زرق، صلح، ٤٥، ٢٠)

- الذريعة معناها الوسيلة وفي لغة الشرعيين ما يكون طريقًا لمحرّم أو لمحلّل (عج، أصل، ٢٣٥، ٢)

ذم

- المدح والذمّ يخرجان الصيغة عن كونها عامّة (اس، مهد، ٣٣٨، ١٢)

ذمّي

- الذمّي حكمه حكم المسلمين؛ إلّا أنّه لا يؤمر بالعبادات ولا تصحّ منه ولا يصحّ تيمّمه، ويصحّ وضوءه وغسله، فلو أسلم جازت صلاته به. ولا يأثم على ترك العبادات على قول، ويأثم على ترك اعتقادها إجماعًا، ولا يمنع من دخول المسجد جنبًا بخلاف المسلم (نج، نظر، ٣٨٦، ٨)

ذهن

- الكتابة تدلّ على العبارة والعبارة على ما في الذهن وما في الذهن على ما في العين فبالنظر إلى الأول وصف الكلام النفسي بأنّه المدلول عليه باللفظي وبالنظر إلى الثاني جعل الخبر محكومًا فيه بنسبة خارجية وإمّا جعل المدلول عليه مرفوعًا صفة لما هو خارج (تف، نهي٢، ٤٩، ١)

- الذهن: عبارة عن قوة النفس المستعدّة لاكتسابها الحدود الوسطى والآراء. وقال ابن سراقة: الفهم عبارة عن إتقان الشيء، والثقة به على الوجه الذي هو به عن نظر، ولذلك يقال: نظرت ففهمت، ولا يقال في صفات الله

سبحانه: فهم (زر، بحر١، ٢٠، ١٥)

الذي

- الذي، فإنها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم على نحو ما في الكلمتين، حتى إذا قال: إن كان الذي في بطنك غلامًا كان بمنزلة قوله إن كان ما في بطنك غلامًا (سر، صوس١، ١٥٧، ٦)
- صيغ العموم وكل... والذي والتي نحو أكرم الذي يأتيك والتي تأتيك أي كل آت وآتية لك، وأي وما الشرطيتان والإستفهاميتان والموصولتان... وأطلقهما للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك، ومتى للزمان إستفهامية أو شرطية نحو متى تجئني متى جئتني أكرمتك وأين وحيثما (سب، عطر٢، ٢، ١)
- صيغ العموم (كل) ... في مبحث الحروف، (والذي والتي) نحو أكرم الذي يأتيك والتي تأتيك أي كل آتٍ وآتية لك، (وأي وما) الشرطيتان والاستفهاميتان والموصولتان ... ثم أطلقتا للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك كأيّ الواقعة صفة لنكرة أو حالًا وما الواقعة نكرة موصوفة أو تعجبية، (ومتى) للزمان المبهم استفهامية أو شرطية نحو متى تجئني متى جئتني أكرمتك، (وأين وحيثما) للمكان شرطيتين نحو أين أو حيثما كنت آتك وتزيد أين بالاستفهام نحو أين كنت، (ونحوها) مما يدلّ على العموم لغة كجميع ولا يضاف إلّا إلى معرفة وكجمع الذي والتي وكمن الاستفهامية والشرطية والموصولة ... وأما عدم عمومها وعموم أيّ الموصولة في نحو مررت بمن أو بأيّهم قام فلقيام قرينة الخصوص، واستشكل عموم من وما بقول الفقهاء لو قال من دخل داري فله درهم فدخلها مرّة بعد أخرى لا يتكرّر الاستحقاق. وأجيب بأنّ العموم في الأشخاص لا في الأفعال إلّا أن تقتضي الصيغة التكرار نحو كلما أو يحكم به قياسًا لكون الشرط علّة نحو من عمل صالحًا فلنفسه (نص، لب، ٧٠، ٢٩)

ر

رؤيا

- الرؤيا التي هي جزء من أجزاء النبوة ونوع من أنواع الوحي، فإنها مبنيّة على القياس والتمثيل، واعتبار المعقول بالمحسوس (جو، علم١، ١٩٠، ١٥)
- الرؤيا أمثال مضروبة يضربها الملك الذي قد وكّله الله بالرؤيا ليستدلّ الرائي بما ضرب له من المثل على نظيره، ويَعبر منه إلى شبهه، ولهذا سُمّي تأويلها تعبيرًا، وهو تفعيل من العبور، كما أن الاتّعاظ يُسمّى اعتبارًا وعبرة لعبور المتّعظ من النظير إلى نظيره، ولولا أن حكم الشيء حكم مثله وحكم النظير حكم نظيره لبطل هذا التعبير والاعتبار، ولما وجد إليه سبيل (جو، علم١، ١٩٥، ١٠)
- الرؤيا من أَجزاءِ النبوّة فليست إلينا من كمال الوحي، بل جزء من أَجزائه، والجزءُ لا يقوم مقام الكلّ في جميع الوجوه، بل إنّما يقوم مقامه في بعض الوجوه، وقد صرفت إلى جهة البشارة والنذارة، وفيها كاف (شط، عصم١، ١٩٠، ١٧)

رؤية

- إن كانت تلك المعرفة من جهة الرُّؤية إيمانًا فالمعرفة الّتي في دار الدُّنيا من جهة الاكتساب ليست بإيمان لأنّها ضدُّه (كل، كف١، ٩٦، ٢١)
- إن لم تكن تلك المعرفة الّتي من جهة الرُّؤية إيمانًا لم تخل هذه المعرفة الّتي من جهة الاكتساب أن تزول ولا تزول في المعاد (كل، كف١، ٩٧، ١)

رابط

- المعاني الموجودة في الخارج على نحوين: الأول - ما يكون موجودًا في نفسه، (كزيد) الذي هو من جنس الجوهر و(قيامه) مثلًا الذي هو من جنس العرض، فإن كلًّا منهما موجود في نفسه. والفرق أن الجوهر موجود في نفسه لنفسه، والعرض موجود في نفسه لغيره. الثاني - ما يكون موجودًا لا في نفسه، كنسبة القيام إلى زيد. والدليل على كون هذا المعنى لا في نفسه: إنه لو كان للنسب والروابط وجودات استقلالية، للزم وجود الرابط بينها وبين موضوعاتها، فننقل الكلام إلى ذلك الرابط، والمفروض أنه موجود مستقل، فلا بدّ له من رابط أيضًا... وهكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط فيلزم التسلسل، والتسلسل باطل. فيعلم من ذلك أن وجود الروابط والنسب في حدّ ذاته متعلّق بالغير ولا حقيقة له إلا التعلّق بالطرفين (مظ، مصف١، ١٤، ١٣)

رابطة

- كل من المقدمتين ينقسم إلى موضوع ومحمول. أي: محكوم عليه ومحكوم به. قالوا: والنحاة يسمّونهما المبتدأ والخبر. قال المنطقيون: ولا بدّ من نسبة توسّط بين المحمول والموضوع، وإلّا لم تكن قضية. واللفظ الدالّ على هذه النسبة يسمّى رابطة، فإن صرّح بها كقولنا: زيد هو كاتب سمّيت ثلاثية.

وإن أسقطت اعتمادًا على فهم المعنى نحو زيد كاتب سمّيت ثنائية. وهي: الرابطة من جملة الأدوات في غير لغة العرب. أما لغة العرب، فمنهم من يجعلها أداة، ومنهم من يجعلها إسمًا على ما عرف من الخلاف بين النحويين في ضمير الفصل. وقد ردّ السهيلي في "نتائج الفكر" قول المناطقة في هذا بإجماع النحويين على أنّ الخبر إذا كان إسمًا مفردًا جامدًا لم يحتج إلى رابطة تربطه بالأول، لأنّ المخاطب يعرف أنّه مسند إليه من حيث كان لا يقوم بنفسه، كما زعم المنطقيون أنّ الرابط بينهما لا بدّ منه مظهرًا أو مضمرًا. قال: وكيف يكون مضمرًا ويدلّ على ارتباط أو غيره والمخاطب لا يستدلّ إلّا بلفظ يسمعه لا بشيء يضمره في نفسه؟ ولو احتجنا إلى "هو" مضمرة أو مظهرة، لاحتجنا إلى "هو" أخرى يربط الخبر بها، وذلك يتسلسل (زر، بحرا، ١١٢، ١٥)

راجح

- الحاصل من سند بعض الأدلّة إلى البعض عند التعارض. لأنّهما إن تعارضا فإن لم يكن لأحدهما مزية على الآخر فهو التعادل، وإن كان فالراجح (بد، بدخ٣، ٢٠٣، ١)

راحة

- الراحة وضدّها التعب (كل، كف١، ٢٢، ١٥)

راسخون في العلم

- الراسخون في العلم وهم الثابتو الأقدام في علم الشريعة (شط، عصم١، ١٦٠، ١٧)

رأفة

- الرأفة وضدّها القسوة (كل، كف١، ٢١، ١٥)

راوٍ

- الرواية هي، أن يسمع السامع الناقل الثقة يحدِّث بحديث من كتابه أو من حفظه أو بأحاديث، فجائز أن يقول: حدّثنا وحدّثني، وأخبرنا وأخبرني، وقال لي وقال لنا، وسمعتُ وسمعنا، وعن فلان. كل ذلك سواء، وكل ذلك معنى واحد. أو يقرأ الراوي على الناقل حديثًا أو أحاديث فيقرّ له المروي عليه بها، ويقول: نعم هذه روايتي، أو يسمعها تقرأ عليه ويُقْريها المَروي عنه، أو يناول المَروي عنه الراوي كتابًا فيه حديث أو أحاديث، أو ديوانًا مِنْ أسره عظم أو صغر (حز، حكا٢، ١٤٦، ٦)
- الذي يمنع من وجوب العمل بالخبر ثلاثة معان: أحدها: أن يكون الرَّاوي فاسقًا، أو كثير الغَفْلَةِ والخطأ والسَّهْوِ مشهورًا بذلك، أو مجهولًا (بج، حكف١، ٢٩٣، ٧)
- رواية الثقة عن الرَّاوي لا يقع بها التّعديل، هذا مذهب أكثر العلماء، وقال بعضهم: يقع بها التعديل (بج، حكف١، ٣٠١، ٥)
- عمل الرَّاوي برواية الرَّاوي تعديل له، هذا قول عامَّةِ العلماء، وقد قال بعض الناس ممن شَذَّ: إنّه ليس بتعديل (بج، حكف١، ٣٠٢، ٦)
- إذا تضمَّن الخبر معنَيَيْنِ، كلٌّ واحد منهما مستقل بنفسه، وغير مرتَبِطٍ بالآخر، جاز للرَّاوي رواية أحد المعنيين دون الآخر كالخَبَرين، وإن كان المتروك نقله من الخبر شرطًا في صِحَّةِ الحكم، أو بيانًا له، أو ما لا يَتِمُّ إلّا به، فلا يجوزُ نقل سائر الخبر دونه، وقال بعض أصحاب الأُصول: لا يجوز ذلك على وجه، وقال بعضهم: يجوز ذلك على كُلِّ وجه (بج، حكف١، ٣١٣، ١٥)

- تجوز رواية الرَّاوي في الخبر على المعنى دون اللَّفظِ إذا كان الرَّاوي عالمًا حافظًا، وعَلِمَ المقصد بالخبر عِلْمًا بيِّنًا، وأتى باللَّفظ مطابقًا للفظ الخبر (بج، حكف١، ٣١٤، ١٤)
- الشرائط أربعة (في الراوي): العقل، والضبط، والعدالة، والإسلام (سر، صوس١، ٣٤٥، ٧)
- يعتبر في الراوي المقبول روايته أربعة شروط: الإسلام والتكليف والعدالة والضبط (قد، روض، ٩٩، ٧)
- أن يكونَ الراوي مكلَّفًا (للعمل في خبر الواحد) (أمد، حكم٢، ١٠١، ١)
- أَن يكونَ ضبطهُ لما يسمعهُ (الراوي للعمل في خبر الواحد). أرجحَ من عدم ضبطهِ، وذكرهُ لهُ أرجحَ من سهوهِ، لحصول غلبةِ الظنّ بصدقهِ فيما يرويهِ (أمد، حكم٢، ١٠٦، ٥)
- الراوي لا يخلو إمَّا أن يكونَ صحابيًّا، أو غيرَ صحابي. فإن كان صحابيًّا فقد اتفقوا على أنهُ إذا قال: سمعتُ رسولَ اللهِ، صلى اللهُ عليهِ وسلم، يقولُ كذا، أو أخبرني، أو حدَّثني، أو شافهني رسولُ الله بكذا، فهو خبرٌ عن النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلم، واجبُ القبولِ (أمد، حكم٢، ١٣٥، ٣)
- حكم الله ورسوله يظهر على أربعة ألسنة: لسان الراوي، ولسان المفتي، ولسان الحاكم، ولسان الشاهد؛ فالراوي يظهر على لسانه لفظ حكم الله ورسوله، والمفتي يظهر على لسانه معناه وما استنبطه من لفظه، والحاكم يظهر على لسانه الإخبار بحكم الله وتنفيذه، والشاهد يظهر على لسانه الإخبار بالسبب الذي يُثْبت حكم الشارع. والواجب على هؤلاء الأربعة أن يخبروا بالصدق المستند إلى العلم، فيكونون عالمين بما يخبرون به، صادقين في الإخبار به، وآفة أحدهم الكذب والكتمان (جو، علم٤، ١٧٤، ١٩)
- شرائط الراوي أربعة: العقل والضبط والعدالة والإسلام وهذا بيان للصفات القائمة به (عا، نسم، ١٢٦، ١٧)
- العدالة معناها ألا يكون (الراوي) معروفًا بالكذب وأن يكون مؤدّيًا للفرائض منتهيًا عن النواهي في الدين، فلا يقبل في الرواية في الدين من لا يتحرّج من مخالفة أوامر الدين ونواهيه، ومن العدالة ألا يكون صاحب بدعة في الدين يدعو إليها (زه، زهص، ١١٠، ٨)
- قسّموا الراوي إلى أقسام: أولًا - الراوي المعروف بالفقه والتقدّم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين؛ وحديثه حجّة يترك به القياس، خلافًا لما يحكى عن مالك أنه قال فيه: القياس مقدّم على خبر الواحد إن خالفه؛ ثانيًا - الراوي المعروف بالعدالة والضبط دون الفقه كأنس وأبي هريرة؛ وحديثه إن وافق القياس عمل به، وإن خالفه لم يترك الحديث إلا بالضرورة، وهي أنه لو عمل بالحديث لانسدَّ باب الرأي من كل وجه، ... ثالثاً - الراوي المجهول في رواية الحديث والعدالة، لا في النسب، بأن لم يعرف إلا بحديث أو حديثين؛ وقد قالوا فيه: - إن روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث، أو اختلفوا فيه، أو سكتوا عن الطعن، صار كالمعروف؛ - وإن لم يظهر من السلف إلا الرد كان مستنكرًا فلا يقبل؛ - وإن لم يظهر في السلف ولم يقابل بردّ ولا قبول، يجوز العمل به ولا يجب، بشرط أن لا يكون مخالفًا للقياس (دوا، دخل، ٢٥٠، ٢)

راوٍ مجهول الحال

- الراوي المجهول الحال أحدها: مجهول

الحال في العدالة ظاهرًا وباطنًا مع كونه معروف العين برواية عدلين عنه. وفيه أقوال: أحدها: وهو قول الجماهير، كما حكاه ابن الصلاح، أنّ روايته غير مقبولة. والثاني: تقبل مطلقًا. والثالث: إن كان الراويان أو الرواة عنه لا يروون عن غير عدل قبل، وإلّا فلا (زر، بحر٤، ٢٨٠، ١٢)

رأي

- الرأي - ما تخيّلته النفس صوابًا دون برهان ولا يجوز الحكم به أصلًا (حز، حكا١، ٤٥، ١٤)
- ما اعتقده المرء بغير برهان صحّ عنده فإنه لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون اعتقده لشيء استحسنه بهواه، وفي هذا القسم يقع الرأي والاستحسان، ودعوى الإلهام. وإما أن يكون اعتقده لأن بعض من دون النبي صلى الله عليه وسلم قال، وهذا هو التقليد، وهو مأخوذ من قلّدت فلانًا الأمر، أي جعلته كالقلادة في عنقه (حز، حكا٦، ٦٠، ٨)
- الرأي: استخراج حُسنِ العاقبة (بج، حكف١، ٥٢، ٢)
- الرأي: فهو طلب الحق بضَرْبٍ من التأمّل. وقيل: هو استخراج صَوَابِ العاقبة (جون، جهك، ٥٨، ١٩)
- الإجماع يوجب علم اليقين والرأي لا يوجب ذلك (سر، صوس٢، ١٣٨، ١٢)
- الرأي: فهو غاية الفكر (كلو، تم١، ٦٤، ٥)
- الرأي في الأصل مصدر رأي الشيء يراه رأيًا، ثم غلب استعماله على المرئي، من باب استعمال المصدر في المفعول، كالهوى في الأصل مصدر هوِيه يهواه هوًى، ثم استعمل في الشيء الذي يُهوى، فيقال: هذا هوى فلان، والعرب تفرّق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالها فتقول: رأى كذا في النوم رؤيا، ورآه في اليقظة رؤية، ورأى كذا - لما يعلم بالقلب ولا يُرى بالعين - رأيًا، ولكنهم خصّوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات؛ فلا يقال لمن رأى بقلبه أمرًا غائبًا عنه ممّا يحس به إنه رأيه، ولا يقال أيضًا للأمر المعقول الذي لا تختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الأمارات إنه رأي، وإن احتاج إلى فكر وتأمل كدقائق الحساب ونحوها (جو، علم١، ٦٦، ١٥)
- الرأي ثلاثة أقسام: رأي باطل بلا ريب، ورأي صحيح، ورأي هو موضع الاشتباه (جو، علم١، ٦٧، ٢)
- الرأي الذي لا يعلم مخالفته للكتاب والسنة ولا موافقته فغايته أن يسوغ العمل به عند الحاجة إليه من غير إلزام ولا إنكار على من خالفه (جو، علم١، ٧٧، ١٥)
- (الرأي) للدلالة على معنى الاجتهاد في الفتوى الفقهية على أساس النظر إلى قواعد الشريعة ومقاصدها، إما قياسًا بين الأشباه والنظائر، أو عدولًا عن القياس إلى حكم مخالف له نظرًا إلى مقتضى المصلحة المناسبة، وذلك عند عدم النص، أو عند الاجتهاد في تخصيصه أو تأويله في هدي المفاهيم والمقاصد الشرعية المستقرّة في نفس العالم الفقيه المتمكّن (زرق، صلح، ٥٨، ١٤)
- إذا ما عرضت عليهم (كبار رجال الفقه) قضية غير منصوص عليها فيما في القرآن والسنّة من أحكام، قسّموا بحوثهم إلى قسمين: أ - قسم يتعلّق "بتحديد معنى النص المتعلّق فيه البحث"، وذلك من أجل معرفة ما إذا كان

هذا النص في استطاعته أن يتناول في حكمه تلك القضية الحديثة المعروضة؟ وهذا القسم هو الفرع الأول من الاجتهاد الذي نسمّيه "بالبيان والتفسير، أو الاجتهاد البياني"؛ ب - وقسم آخر يتعلّق "باستنباط العلل المناسبة" و"تحدد روح الشريعة"، فيستخرجونها من روح الأحكام المنصوص عليها، ويقدّمون لنا في ذلك مبدأ من مبادئ العدل، وأصلًا من أصول التشريع يساعدنا على حل القضايا الجديدة المعروضة والتي ليس فيها نص خاص. وهذا القسم هو النوع الثاني من الاجتهاد الذي سمّوه بالقياس، وبالرأي، ويمكن تسميته بالاجتهاد القياسي (دوا، دخل، ١٠، ٩)

- يعتمد الرأي والاجتهاد على الاستدلال العقلي وبديهة العقل وذلك في الاستنباط والاستنتاج (عج، أصل، ١٣٩، ٤)

رأي باطل

- الرأي الباطل أنواع: أحدها: الرأي المخالف للنص، وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام فساده وبطلانه، ولا تحلّ الفتيا به ولا القضاء، وإن وقع فيه من وقع بنوع تأويل وتقليد (جو، علم١، ٦٧، ٢١)

- النوع الثاني (من الرأي الباطل): هو الكلام في الدين بالخرص والظن، مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها، فإن من جهلها وقاس برأيه فيما سئل عنه بغير علم، بل لمجرّد قدر جامع بين الشيئين ألحق أحدهما بالآخر، أو لمجرّد قدر فارق يراه بينهما يفرّق بينهما في الحكم، من غير نظر إلى النصوص والآثار، فقد وقع في الرأي المذموم الباطل (جو، علم١، ٦٨، ١)

- النوع الثالث (من الرأي الباطل): الرأي المتضمّن تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة التي وضعها أهل البدع والضلال (جو، علم١، ٦٨، ٧)

رأي عند الصحابة

- الرأي عند الصحابة، على ما يظهر من فتاويهم، هو الحكم بناءً على القواعد العامة للدين (دوا، دخل، ٢٦٦، ١)

رأي في مفهوم المخالفة

- مجال الرأي في مفهوم المخالفة، يتحدّد بالبحث عن مدى توافر الضوابط أو الشروط التي تسدّد خطى الاجتهاد التشريعي في الاستنباط عن طريق هذا الأسلوب (دري، نهج، ٤٦٢، ١)

رأي محمود

- (الرأي المحمود) رأي أفقه الأمة وأبرّ الأمة قلوبًا، وأعمقهم، وأقلهم تكلّفًا، وأصحّهم قصودًا، وأكملهم فطرة، وأتمهم إدراكًا، وأصفاهم أذهانًا، الذين شاهدوا التنزيل، وعرفوا التأويل، فهموا مقاصد الرسول، فنسبة آرائهم وعلومهم وقصودهم إلى ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم كنسبتهم إلى صحبته (جو، علم١، ٧٩، ٢٠)

- الرأي المحمود: الرأيُ الذي يُفسّر النصوص، ويبيّن وجه الدلالة منها، ويقرّرها ويوضّح محاسنها، ويسهّل طريق الاستنباط منها (جو، علم١، ٨٢، ٥)

- الرأي المحمود: الذي تواطأت عليه الأمة،

وتلقّاه خلفهم عن سلفهم، فإن ما تواطؤا عليه من الرأي لا يكون إلا صوابًا، كما تواطئوا عليه من الرواية والرؤيا (جو، علم١، ٨٣، ١٧)

- الرأي المحمود: أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها في القرآن ففي السنة، فإن لم يجدها في السنة فيما قضى به الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد، فإن لم يجده فبما قاله واحد من الصحابة رضي الله عنهم، فإن لم يجده اجتهد رأيه ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وأقضية أصحابه، فهذا هو الرأي الذي سوغه الصحابة واستعملوه، وأقرّ بعضهم بعضًا عليه (جو، علم١، ٨٥، ٣)

رأي وقياس

- القواعد التي وضعت لفهم مراد المتكلّم فيما يتعلّق بألفاظه وفيما يتعلّق بمعاني ألفاظه أيضًا، إنما هي القواعد المتعلّقة "بقسم البيان والتفسير" وأما القواعد التي وضعت لفهم مراد المتكلّم فيما يتعلّق بعلل المعاني فهي القواعد المتعلّقة "بقسم الرأي والقياس" (دوا، دخل، ١٢٢، ٣)

ربّ

- "رُبَّ" فهي للتقليل، ولا تَدخُلُ إلّا على النَكِرة، كقولك: رُبَّ رجُلٍ عَالِم (أمد، حكم١، ٨٦، ١٣)

- ربّ للتكثير نحو ربّما يودّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين فإنّه يكثر منهم تمني ذلك يوم القيامة إذا عاينوا حالهم وحال المسلمين، وللتقليل كقوله: ألا رب مولود وليس له أب وذي ولد لم يلده أبوان، أراد عيسى وآدم عليهما السلام ولا تختصّ بأحدهما خلافًا لزاعمي ذلك زعم قوم إنّها للتكثير دائمًا وكأنّه لم يعتد بهذا البيت ونحوه، وآخر أنّها للتقليل دائمًا وقرّره في الآية بأنّ الكفار تدهشهم أهوال يوم القيامة فلا يفيقون حتى يتمنّوا ما ذكر إلّا في أحيان قليلة، وعلى عدم الإختصاص قال بعضهم التقليل أكثر وابن مالك نادر (سب، عطر١، ٤٤٥، ٧)

- ربّ حرف في الأصحّ هذا من زيادتي وقيل اسم وعلى الوجهين ترد (للتكثير) نحو ربّما يودّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين إذ يكثر منهم تمنى ذلك يوم القيامة إذا عاينوا حالهم وحال المسلمين، (وللتقليل) كقوله ألا ربّ مولود وليس له أب وذي ولد لم يلده أبوان أراد عيسى وآدم عليهما الصلاة والسلام واختار ابن مالك أن ورودها للتكثير أكثر (ولا تختصّ بأحدهما في الأصحّ)، وقيل تختصّ بالتكثير فلم يعتد قائله بهذا البيت ونحوه (نص، لب، ٥٥، ٣٣)

- ربّ للتكثير والتقليل ولا تختصّ بأحدهما خلافًا لزاعم ذلك وقد تحذف بعد الفاء كثيرًا ويبقى عملها وبعد الواو أكثر وبعد بل قليلًا وبدونهن أقلّ وقد تزاد التاء في آخرها فيقال ربت كما يقال ثمت (صد، أمل، ٢٧، ١٤)

رِبا

- سئل الإمام أحمد عن الربا الذي لا شكّ فيه فقال: هو أن يكون له دَيْن فيقول له: أتقضي أم تُرْبِي؟ فإن لم يقضِه زادَه في المال وزادَه هذا في الأجل؛ وقد جعلَ الله سبحانه الربا ضدّ الصدقة، فالمرابي ضدّ المتصدّق (جو، علم٢، ١٥٤، ١٨)

- الربا هو الفضل الخالي عن العوض، وإن فسّر

الربا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفي أحد الجانبين فضل خال عن العوض مستحقّ بعقد المعارضة (تف، وضح١، ٢١٨، ٢٠)

ربا الفضل

- ربا الفضل فتحريمه من باب سدّ الذرائع، كما صرّح به في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم "لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين؛ فإني أخاف عليكم الرما". والرما هو الربا، فمنعهم من ربا الفضل لما يخافه عليهم من ربا النسيئة، وذلك أنهم إذا باعوا درهمًا بدرهمين، ولا يفعل هذا إلا للتفاوت الذي بين النوعين - إما في الجودة، وإما في السكّة، وإما في الثقل والخفة، وغير ذلك (جو، علم٢، ١٥٥، ١١)
- الشارع نصّ على تحريم ربا الفضل في ستة أعيان، وهي: الذهب، والفضة، والبُر، والشعير، والتمر، والملح؛ فاتّفق الناس على تحريم التفاضل فيها مع اتحاد الجنس، وتنازعوا فيما عداها (جو، علم٢، ١٥٥، ٢١)

ربا النسيئة

- ربا النسيئة، وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية، مثل أن يؤخّر دينه ويزيده في المال، وكلّما أخّره زاد في المال، حتى تصير المائة عنده آلافًا مؤلفة؛ وفي الغالب لا يفعل ذلك إلا مُعْدَم محتاج؛ فإذا رأى أن المستحق يؤخّر مطالبته ويصبر عليه بزيادة يبذلها له تكلّف بذلها ليفتدى من أسْرِ المطالبة والحبس، ويدافع من وقت إلى وقت، فيشتدّ ضرره، وتعظم مصيبته، ويعلوه الدَّيْن حتى يستغرق جميع موجوده، فيربو المال على المحتاج من غير نفع يحصل له، ويزيد مال المرابي من غير نفع يحصل منه لأخيه، فيأكل مال أخيه بالباطل (جو، علم٢، ١٥٤، ٧)

رتبة السنّة

- رتبة السنّة التأخّر عن الكتاب في الإعتبار. والدليل على ذلك أمور: أحدها أنّ الكتاب مقطوع به، والسنّة مظنونة. والقطع فيها إنّما يصحّ في الجملة لا في التفصيل، بخلاف الكتاب فإنّه مقطوع به في الجملة والتفصيل. والمقطوع به مقدّم على المظنون. فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنّة. والثاني أنّ السنّة إمّا بيان للكتاب، أو زيادة على ذلك. فإن كان بيانًا فهو ثانٍ على المبيّن في الإعتبار، إذ يلزم من سقوط المبيّن سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبيّن، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدّم، وإن لم يكن بيانًا فلا يعتبر إلّا بعد أن لا يوجد في الكتاب وذلك دليل على تقدّم اعتبار الكتاب. والثالث ما دلّ على ذلك من الأخبار والآثار، كحديث معاذ: "بم تحكُم قال: بكتاب الله. قال فإن لم تجِد؟ قال: بسنّة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهدُ رأيي" الحديث (شط، وفق٤، ٧، ٦)

رجاء

- الرجاء وضدّه القنوط (كل، كف١، ٢١، ١٣)
- يتصوّر للعباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء؛ لأنّ حقيقة الإيمان دائرة بينهما (شط، وفق٣، ٣٦٥، ١٧)

رجحان من غير مرجح

- الرجحان من غير مرجّح وجود الممكن من غير أن يوجده شيء آخر أي مغاير لذات الممكن،

فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن (تف، وضح١، ١٧٧، ٦)

رحمة

- الرحمة وضدّها الغضب (كل، كف١، ٢١، ١٥)

رحمن رحيم

- الرحمن الرحيم صفتان بنيتا للمبالغة من رحم والرحمن أبلغ من الرحيم لأن زيادة البناء تدلّ على زيادة المعنى (نص، لب، ٢، ٢١)

رُخَص

- الرُّخَص حظّ العباد من لطف الله. فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب؛ من حيث كانا معًا توسعة على العبد، ورفعَ حرج عنه، وإثباتًا لحظّه (شط، وفق١، ٣٠٦، ٤)
- إذا اعتبرنا العزائم مع الرخص، وجدنا العزائم مُطّردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد (شط، وفق١، ٣٥٣، ٥)
- يجوز القياس في الحدود، والكفارات؛ والتقديرات، والرخص، إذا وجدت شرائط القياس فيها، ويعبّر أيضًا عن الرابع بالمخالف للقواعد (اس، مهد، ٤٦٣، ٣)

رخصة

- ما كَانَ لِلّهِ فيه حكمٌ منصوصٌ ثم كانت لرسولِ الله سُنَّةٌ بتخفيفٍ في بعضِ الفرضِ دون بعضٍ-: عُمِلَ بالرخصة فيما رَخَّصَ فيه رسولُ الله، دونَ ما سِوَاهَا، ولم يُقَسْ ما سواها عليها، وهكذا ما كان لرسولِ الله مِن حُكْمٍ عامٍّ بشيءٍ ثم سَنَّ فيه سُنَّةً تُفارِقُ حكمَ العامِّ (شَف، رس، ٥٤٥، ٤)
- الرخصة: ما كان بناء على عذر يكون للعباد، وهو ما استبيح للعذر مع بقاء الدليل المحرّم، وللتفاوت فيما هو أعذار العباد يتفاوت حكم ما هو رخصة (سر، صوس١، ١١٧، ٦)
- الرخصة في اللغة عبارة عن: اليسر والسهولة (سر، صوس١، ١١٧، ١١)
- الرخصة وهو أن ينتشر القول من بعض علماء أهل العصر ويسكت الباقون عن إظهار الخلاف وعن الرد على القائلين بعد عرض الفتوى عليهم أو صيرورته معلومًا لهم بالانتشار والظهور، فالإجماع يثبت به عندنا (سر، صوس١، ٣٠٣، ١٢)
- طرق الحفظ نوعان: عزيمة ورخصة. فالعزيمة فيه أن يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم إلى وقت الأداء، وكان هذا مذهب أبي حنيفة في الأخبار والشهادات جميعًا، ولهذا قلّت روايته، وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بيّنه للناس. وأما الرخصة فيه أن يعتمد الكتاب، إلا أنه إذا نظر في الكتاب فتذكر فهو عزيمة أيضًا ولكنه مشبّه بالرخصة، وإذا لم يتذكّر فهو محض الرخصة على قول من يُجوّز ذلك (سر، صوس١، ٣٧٩، ٧)
- الأداء أيضًا نوعان: عزيمة، ورخصة. فالعزيمة أن يؤدّي على الوجه الذي سمعه بلفظه ومعناه، والرخصة فيه أن يؤدّي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه (سر، صوس١، ٣٧٩، ١٤)
- الرخصة في اللسان عبارة عن اليسر والسهولة يُقال رخص السعر إذا تراجع وسهل الشراء، وفي الشريعة عبارة عمّا وسع للمكلّف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرّم فإن ما لم يوجبه الله تعالى علينا من صوم شوال وصلاة

الضحى لا يُسمّى رخصة وما أباحه في الأصل من الأكل والشرب لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وسقوط صوم رمضان عن المسافر يُسمّى رخصة (غز، مس١، ٩٨، ٣)

- الرخصة السهولة واليسر، ومنه رخُص السعر: إذا تراجع وسهُل الشراء (قد، روض، ٥٨، ١٠)

- الرخصة استباحة المحظور مع قيام الحاظر وقيل ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح ولا يُسمّى ما لم يخالف الدليل رخصة وإن كان فيه سَعَة كإسقاط صوم شوال وإباحة المباحات، لكن ما حُطّ عنا من الإصر الذي كان على غيرنا يجوز أن يسمى رخصة مجازًا لما وجب على غيرنا فإذا قابلنا أنفسنا به حسُن إطلاق ذلك (قد، روض، ٥٨، ١٣)

- الرُّخصةُ في اللغة، بتسكين الخاءِ، فعبارةٌ عن التيسير والتسهيل. ومنهُ يُقال رخص السعر، إذا تيسَّر وسهل. وبفتح الخاءِ، عبارة عن الآخذ بالرخص (أمد، حكم١، ١٨٨، ٣)

- الرخصة ما شُرِّع من الأحكام لعذر إلى آخر الحدّ المذكور، حتّى يعمَّ النفي والإثبات. ثمَّ العذر المرخَّص لا يخلو إمَّا أن يكونَ راجحًا على المحرِّم، أو مساويًا، أو مرجوحًا (أمد، حكم١، ١٨٨، ١٣)

- ما جاز فعله سُمي عزيمة إن لم يوجد المقتضي للمنع منه ورخصة إن وجد، وجب كأكل الميتة في المخمصة أو لا كالإفطار في السفر (رم، تحص١، ١٧٩، ١٢)

- الرخصة جواز الإقدام على الفعل مع اشتهار المانع منه شرعًا (قر، نقح، ٨٥، ١٥)

- الرخصة مشتقّة من الترخّص، والرخص هو اللين، فهي من حيث الجملة من السهولة والمسامحة واللين (قر، نقح، ٨٥، ١٩)

- الرخصة في اللغة: اليسر والسهولة، يقال: رخص السعر، إذا اتسعت السلع، وكثرت، وسهل وجودها، وتيسّرت إصابتها (نس، كشف١، ٤٤٨، ١٨)

- الأداء نوعان (في الخبر): عزيمة، ورخصة. فالعزيمة: أن يتمسّك باللفظ المسموع فيؤدّى على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه، والرخصة: أن يؤدّى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه (نس، كشف٢، ٧٢، ٨)

- العزيمة والرخصة. وأصل العزيمة القصد المؤكّد. والرخصة السهولة. واصطلاحًا، العزيمة: الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي. والرخصة: استباحة المحظور مع قيام سبب الحظر. وقيل: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح، كتيمم المريض لمرضه، وأكل الميتة للمضطرّ لقيام سبب الحظر لوجود الماء وخبث المحل، والعرايا من صور المزابنة (حن، قعد، ١٣، ١)

- الحكم الشرعي أي من المأخوذ من الشرع إن تغيّر من حيث تعلّقه من صعوبة له على المكلّف إلى سهولة كان تغيّر من الحرمة للفعل أو الترك إلى الحل له لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي المتخلّف عنه للعذر فرخصة، أي فالحكم المتغيّر إليه السهل المذكور يسمّى رخصة وهي لغة السهولة (كأكل الميتة) المضطرّ والقصر الذي هو ترك الإتمام للمسافر والسلم الذي هو بيع موصوف في الذمّة وفطر مسافر في رمضان لا يجهده الصوم بفتح الياء وضمّها أي لا يشقّ عليه مشقّة قوية واجبًا أي أكل الميتة (سب، عطر١، ١٦٢، ١)

- عزيمة وهي لغة القصد المصمّم لأنّه عزم أمره

أي قطع وحتّم صعب على المكلّف أو سهل وأورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض فإنّه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة (سب، عطر١، ١٦٦، ٣)

- الرخصة في اللغة: هي التسهيل في الأمر (اس، مهد، ٧٠، ١٥)

- الرخصة: هي الحكم الثابت على خلاف الدليل، لعذر هو المشقّة والحرج. واحترزنا بالقيد الأخير عن التكاليف كلّها، فإنّها أحكام ثابتة على خلاف الأصل، والأصل من الأدلّة الشرعية، ومع ذلك ليس برخصة، لأنّها لم تثبت لأجل المشقّة (اس، مهد، ٧١، ١)

- الرخصة في اللغة التيسير والتسهيل، قال الجوهري: الرخصة في الأمر خلاف التشديد فيه (اس، مهس١، ٩٣، ٩)

- الرخصة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: واجبة ومندوبة ومباحة، فالواجبة أكل الميتة للمضطرّ على الصحيح المشهور في مذهبنا، وأمّا المندوبة فالقصر للمسافر بشرط المعروف وهو بلوغه ثلاثة أيام فصاعدًا، وأمّا المباح فمثل له المصنّف بالفطر للمسافر فقوله واجبًا ومندوبًا ومباحًا من باب اللفّ والنشر، فالأول للأول والثاني للثاني والثالث للثالث (اس، مهس١، ٩٥، ١٦)

- لا فرق في ذلك بين أن تكون الرخصة مباحة أو مطلوبة؛ لأنّها إن كانت مباحة فلا إشكال وإن كانت مطلوبةً فيلزمها العفو عن نقيض المطلوب؛ فأكلُ الميتة إذا قلنا بإيجابه فلا بدّ أن يكون نقيضه وهو الترك معفوًا عنه وإلّا لزم اجتماع النقيضين في التكليف بهما وهو محال ومرفوع عن الأمة (شط، وفق١، ١٦٥، ١٥)

- الرخصة مستمدّة من قاعدة رفع الحرج (شط، وفق١، ١٦٨، ١٤)

- الرخصة فما شُرع لعذرٍ شاقّ، استثناءً من أصل كلّي يقتضي المنع، مع الإقتصار على مواضع الحاجة فيه. فكونه مشروعًا لعذر هو الخاصة التي ذكرها علماء الأصول. وكونه شاقًّا فإنّه قد يكون العذر مجرّد الحاجة، من غير مشقّة موجودة، فلا يسمّى ذلك رخصة؛ كشرعية القراض مثلًا، فإنّه لعذر في الأصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض؛ ويجوز حيث لا عذر ولا عجز: وكذلك المساقاة، والقرض، والسلم. فلا يسمّى هذا كلّه رخصة وإن كانت مستثناة من أصل ممنوع. وإنّما يكون مثل هذا داخلًا تحت أصل الحاجيات الكلّيات. والحاجيات لا تسمّى عند العلماء باسم الرخصة (شط، وفق١، ٣٠١، ١٥)

- قد يكون العذر راجعًا إلى أصل تكميلي فلا يسمّى رخصة أيضًا. وذلك أن من لا يقدر على الصلاة قائمًا، أو يقدر بمشقّة، فمشروعٌ في حقّه الإنتقالُ إلى الجلوس، وإن كان مخلًّا بركن من أركان الصلاة، لكن سبب المشقّة استثنى فلم يتحتّم عليه القيام. فهذا رخصة محقّقة (شط، وفق١، ٣٠٢، ٨)

- قد تُطلق الرخصة على ما استثنى من أصل كلّي يقتضي المنع مطلقًا، من غير اعتبار بكونه لعذر شاقّ، فيدخل فيه القرض، والقراض، والمساقاة، وردّ الصاع من الطعام في مسألة المصرّاة، وبيع العريّة بخِرصها تمرًا، وضرب الدّية على العاقلة، وما أشبه ذلك (شط، وفق١، ٣٠٣، ١٨)

- قد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقّة (شط، وفق١، ٣٠٤، ١٤)

- تطلق الرخصة أيضًا على ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقًا، ممّا هو راجع إلى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم (شط، وفق١، ٣٠٥، ٨)

- حكم الرخصة الإباحة مطلقًا من حيث هي رخصة (شط، وفق١، ٣٠٧، ١٢)

- الرخصة أصلها التخفيف عن المكلّف ورفع الحرج عنه حتى يكون من ثقل التكليف في سعة واختيار: بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة. وهذا أصله الإباحة (شط، وفق١، ٣٠٨، ١١)

- الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين. فلا بدّ أن يرجع الوجوب أو الندب إلى عزيمة أصلية، لا إلى الرخصة بعينها. وذلك أنّ المضطرّ الذي لا يجد من الحلال ما يردّ به نفسه، أرخص له في أكل الميتة، قصدًا لرفع الحرج عنه، ردًّا لنفسه من ألم الجوع. فإن خاف التلف وأمكنه تلافي نفسه بأكلها، كان مأمورًا بإحياء نفسه (شط، وفق١، ٣١٢، ٥)

- الإباحة المنسوبة إلى الرخصة هل هي من قبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج، أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك؟ فالذي يظهر من نصوص الرخص أنّها بمعنى رفع الحرج، لا بالمعنى الآخر (شط، وفق١، ٣١٨، ٨)

- العزيمة هي الأصل الثابت المتّفق عليه المقطوع به. وورود الرخصة عليه وإن كان مقطوعًا به أيضًا فلا بدّ أن يكون سببها مقطوعًا به في الوقوع (شط، وفق١، ٣٢٣، ٥)

- العزيمة بالنسبة إلى كل مكلّف أمر كلّي ثابت عليه. والرخصة إنّما مشروعيتها أن تكون جزئية، وحيث يتحقّق الموجب (شط، وفق١، ٣٢٤، ٩)

- الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها وبين العزيمة، صارت العزيمة معها من الواجب المخيّر؛ إذ صار هذا المترخّص يقال له: إن شئت فافعل العزيمة، وإن شئت فاعمل بمقتضى الرخصة. وما عمل منهما فهو الذي واقع واجبًا في حقّه، علي وزان خصال الكفارة. فتخرج العزيمة في حقّه عن أن تكون عزيمة (شط، وفق١، ٣٥٠، ١٩)

- الجمع بين بقاء حكم العزيمة ومشروعية الرخصة جمع بين متنافيين لأنّ معنى بقاء العزيمة أنّ القيام في الصلاة واجب عليه حتمًا، ومعنى جواز الترخّص أن القيام ليس بواجب حتمًا؛ وهما قضيتان متناقضتان، لا تجتمعان على موضوع واحد، فلا يصحّ القول ببقاء العموم بالنسبة إلى من يشقّ عليه القيام في الصلاة (شط، وفق٣، ٢٩٣، ١١)

- الرخصة قد ثبت التخيير بينها وبين العزيمة، فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنحتم لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب، والقاعدة أنّ ذلك محال لا يمكن (شط، وفق٣، ٢٩٣، ١٥)

- العزيمة مع الرخصة ليستا من باب خصال الكفارة، إذ لم يأت دليل ثابت يدلّ على حقيقة التخيير، بل الذي أتى في حقيقة الرخصة أنّ من ارتكبها فلا جناح عليه خاصة، لا أنّ المكلّف مخيّر بين العزيمة والرخصة (شط، وفق٣، ٢٩٤، ١)

- في أصول الشافعية أنّ الرخصة ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام المحرّم لولا العذر لثبتت الحرمة والعزيمة بخلافه. وحاصله أنّ دليل الحرمة إذا بقي معمولًا به وكان التخلّف عنه لمانع طارئ في حق المكلّف لولاه لثبتت

الحرمة في حقّه فهو الرخصة فخرج الحكم بحل الشيء ابتداء أو نسخًا لتحريم أو تخصيصًا من نص محرّم (تف، وضح٢، ١٢٧، ٥)

- العزيمة إسم لما هو أصل من الأحكام غير متعلّق بالعوارض، والرخصة إسم لما بني على أعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرّم (تف، وضح٢، ١٢٧، ٩)

- الرخصة إسم لما تغيّر عن الأمر الأصلي إلى تخفيف ويسر ترفهًا وتوسعة على أصحاب الأعذار (تف، وضح٢، ١٢٧، ١١)

- العزيمة ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى، والرخصة ما وسع للمكلّف فعله بعذر مع قيام المحرّم (تف، وضح٢، ١٢٧، ١٢)

- العزيمة في الفرض والواجب والسنّة والنفل يعني قبل ورود الرخصة وأمّا بعده فقد تكون العزيمة حرامًا كصوم المريض إذا خاف الهلاك، فإنّ تركه واجب، فعلى هذا لا تكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحًا ولا حرامًا ولا مكروهًا (تف، وضح٢، ١٢٧، ١٤)

- الحكم يوصف بالعزيمة والرخصة (زر، بحر١، ٣٢٥، ٣)

- الرخصة فهي لغة: اليسر والسهولة، ومنه رخص السعر إذا تراجع وسهل الشراء، وفيها لغات ثلاث: رُخُصة بضمّ الراء والخاء، ورُخْصة بإسكان الخاء، فيجوز أن تكون مخفّفة من الأولى، ويجوز أن تكون كل واحدة أصلًا بنفسها، والثالثة: خرصة بتقديم الخاء حكاها الفارابي، والظاهر: أنّها مقلوبة من الأولى، وقد اشتهر على ألسن الناس فتح الخاء ولا يشهد له سماع ولا قياس، لأنّ "فعلة" تكون للفاعل كهمزة وملزة وضحكة، وللمفعول كلقطة، فقياسه إن ثبت هنا: أن يكون إسمًا للكثير الرخيص على غيره إذا فشى الرخص فيه . . . وأما في الاصطلاح: فقد اختلف فيه، فقال الإمام الرازي: ما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع، وأورد عليه أنّ الرخصة هي الحكم، وأنّها قد تكون بجواز الترك، وأنّ التكاليف كلها كذلك، لأنّها على خلاف التخفيف الذي هو الأصل، كذا قاله القَرَافي، وفيه نظر، لأنّ التكاليف كلها بعض ما هو يستحقّ على العبد لله تعالى فهو ماش على الأصل. وقال القَرَافي: طلب الفعل السالم عن المانع المشتهر، واحترز بالمشتهر عن نحو ما تقدّم، ثم أورد على نفسه العقود المخالفة للقياس كالسلم والمسابقة. وقال الهندي: ما جاز فعله أو تركه مع قيام المانع منه، ويرد عليه كثير مما تقدّم (زر، بحر١، ٣٢٦، ٤)

- قسّمها الأصوليون (الرخصة) إلى ثلاثة: واجبة ومندوبة ومباحة. فالواجبة كإساغة اللقمة بالخمر لمن غصّ باللقمة، وكتناول الميتة للمضطرّ بناءً على النفوس حق الله وهي أمانة عند المكلّفين، فيجب حفظها ليستوفي الله حقه منها بالتكاليف. وقال ابن دقيق العيد: وهذا يقتضي أن تكون عزيمة لوجود الملزوم والتأكيد. قال: ولا مانع أن يطلق عليه رخصة من وجه وعزيمة من وجه، فمن حيث قام الدليل المانع نسمّيه رخصة، ومن حيث الوجوب نسمّيه عزيمة. وهذا التردّد الذي أشار إليه سبقه إليه إمام الحرمين في "النهاية" وتردّد في أنّ الواجبات هل يوصف شيء منها بالرخصة؟ وقال في باب صلاة المسافر من "النهاية": يجوز أن يقال أكل الميتة ليس برخصة، فإنّه واجب، ولأجله قال صاحب إلْكِيا

الهراسي في "أحكام القرآن": الصحيح عندنا: أنّ أكل الميتة للمضطرّ عزيمة لا رخصة، كالفطر للمريض في رمضان، ويتحصّل بذلك في مجامعة الرخصة للوجوب ثلاثة أقوال. والظاهر أنّ الوجوب والاستحباب يجامعها، ولا يكون داخلًا في مسمّاها. والمندوبة كالقصر في السفر إذا بلغ ثلاث مراحل، والمباحة كالفطر في السفر، وليس بتمثيل صحيح، لأنّه يستحبّ عند مشقّة الصوم ويكره عند عدم المشقّة، فليس له إباحة (زر، بحر١، ٣٢٨، ٤)

- تنقسم الرخصة إلى كاملة وهي التي لا شيء معها كالمسح على الخف، وإلى ناقصة وهي بخلافه كالفطر للمسافر (زر، بحر١، ٣٣١، ١٩)

- تُعرف الرخصة بما تغيّر من عسر إلى يسر من الأحكام (أم، قرر٢، ١٤٨، ١٤)

- رخصة وهي بإسكان الخاء أكثر من ضمّها لغة السهولة واجبة ومندوبة ومباحة (نص، لب، ١٨، ٦)

- عزيمة وهي لغة القصد المصمّم من عزمت على الشيء جزمت به وصمّمت عليه عزمًا وعزمًا وعزيمًا وعزيمة لأنه عزم أمره أي قطع وحتم وصعب على المكلّف أو سهل، وظاهر كلام كثير انقسامها إلى الأحكام الستّة وبه صرّح الشمس البرماوي لكن الإمام الرازي خصّها بغير الحرمة والغزالي والآمدي وغيرهما بالوجوب والقرافي بالوجوب والندب، واعترض تعريفا الرخصة والعزيمة بوجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض فإنه عزيمة ويصدق به تعريف الرخصة. وأجيب بمنع الصدق فإن الحيض وإن كان عذرًا في الترك مانع من الفعل ومن مانعيته نشأ وجوب الترك وتقسيم الحكم إلى الرخصة والعزيمة كما ذكر أقرب إلى اللغة من تقسيم الإمام الرازي وغيره الفعل الذي هو متعلّق الحكم إليهما (نص، لب، ١٩، ١٧)

- الرخصة (ما) أي حكم (شرّع تخفيفًا لحكم) آخر (مع اعتبار دليله) أي الحكم الآخر (قائم الحكم) لبقاء العمل به (لعذر خوف) فوات (النفس أو العضو) ولو أنملة (با، يسر٢، ٢٢٨، ٧)

- الإجماع: فهو اتّفاق مجتهدي الأمة في عصر من الأعصار، على أمر من أمور الدين. ثم إن الإجماع نوعان: عزيمة: وهو التكلّم بما يوجب اتّفاق الكل على الكل أو شروعهم فيه. ورخصة: وهو أن يتكلّم البعض أو يفعل، ويسكت الباقي بغير ردّ، بعد مضي مدّة التأمّل (سو، حصل، ٢٣٦، ٤)

- الرخصة هي ما شرّعه الله من الأحكام تخفيفًا على المكلّف في حالات خاصة تقتضي هذا التخفيف، أو هي ما شرّع لعذر شاق في حالات خاصة، أو هي استباحة المحظور بدليل مع قيام دليل الحظر (خل، خلص، ١٢١، ١٥)

- العزيمة بأنها ما شرّعت ابتداء، ويكون الفعل فيها ليس سببه وجود مانع، والرخصة ما شرّعت بسبب قيام مسوغ لتخلّف الحكم الأصلي. وعلى ذلك تكون العزيمة حكمًا عامًّا هو الحكم الأصلي، ويشمل الناس جميعًا، والكل مخاطب به، وأما الرخصة فليست الحكم الأصلي بل هي حكم جاء مانعًا من استمرار الإلزام في الحكم الأصلي، وهي في أكثر الأحوال تنقل الحكم من مرتبة اللزوم

إلى مرتبة الإباحة، وقد تنقلها إلى مرتبة الوجوب، وبذلك يسقط الحكم الأصلي تمامًا (زه، زهص، ٥١، ٦)

- الرخصة: بتسكين الخاء لغة اليُسر والسهولة ومن ذلك رخص السعر إذا تيسّر وسهل، أما الرخصة بفتح الخاء فهي الأخذ بالرخص: وفي الاصطلاح قيل الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرّم وهذا التعريف غير شامل لجميع أفراد المعرّف، فإن الرخصة كما تكون بالفعل تكون بالترك كإسقاط صوم رمضان والركعتين من الصلاة الرباعية في السفر، وإذا كان التعريف غير جامع صار فاسدًا فالأولى أن تُعرّف الرخصة بما شرّع من الأحكام لعذر لولا العذر لثبت الحكم الأصلي (برد، برص، ٩٠، ١٨)

- الرخصة لغةً، عبارة عن التسهيل والتيسير، وشرعًا ما أُبيح فعله مع كونه حرامًا، أي ما رُخِّصَ فيه. مثل إسقاط وجوب صوم رمضان على المسافر أو المريض. وما كانت رخصته راجحة على المحرّم فمُوجبه عزيمة. وما كان العذر المرخّص مرجوحًا أو مساويًا فهو رخصة مع الاختلاف فيه (عج، أصل، ٧٠، ٨)

رخصة إسقاط

- يقسمون الرخصة إلى قسمين: رخصة إسقاط، ورخصة ترفيه، والأولى تكون عندما يكون الأخذ بالرخصة واجبًا، إذا سقط حكم العزيمة، والثانية تكون عندما يكون الحكمان ثابتين (زه، زهص، ٥٣، ١٧)

رخصة الإسقاط

- رخصة الإسقاط فلا يكون حكم العزيمة معها باقيًا، بل إن الحال التي استوجبت الترخيص أسقطت حكم العزيمة، وجعلت الحكم المشروع فيها هو الرخصة. ومثلوا لهذا بإباحة أكل الميتة أو شرب الخمر عند الجوع والظمأ، وقصر الصلاة في السفر (خل، خلص، ١٢٣، ١٩)

رخصة الترفيه

- رخصة الترفيه يكون حكم العزيمة معها باقيًا ودليله قائمًا، ولكن رخِّص في تركه تخفيفًا وترفيهًا عن المكلّف. ومثلوا لهذا بمن أكره على التلفّظ بكلمة الكفر. أو على إتلاف مال غيره، أو على الفطر في رمضان (خل، خلص، ١٢٣، ٤)

- يقسمون الرخصة إلى قسمين: رخصة إسقاط، ورخصة ترفيه، والأولى تكون عندما يكون الأخذ بالرخصة واجبًا، إذا سقط حكم العزيمة، والثانية تكون عندما يكون الحكمان ثابتين (زه، زهص، ٥٣، ١٨)

رخصة ترك

- إن كان حكم العزيمة يوجب تركًا فالرخصة رخصة فعل، وإن كان حكم العزيمة يوجب فعلًا، فالرخصة رخصة ترك (زه، زهص، ٥١، ٢٠)

- رخصة ترك: وهي التي يدعو الشارع فيها بسبب الضرورة أو الحاجة إلى ترك ما أوجبه، وذلك كترك الصوم في رمضان للمريض والمسافر فالصوم في رمضان أوجبه الشارع ولكنه رخّص تركه بسبب الضرورة أو الحاجة فإفطار المريض في رمضان وكذلك المسافر من قبيل رخصة الترك (برد، برص، ٩٢، ١٧)

رخصة فعل

- إن كان حكم العزيمة يوجب تركًا فالرخصة رخصة فعل، وإن كان حكم العزيمة يوجب فعلًا، فالرخصة رخصة ترك (زه، زهص، ٥١، ٢٠)

- رخصة فعل: وهي التي يدعو الشارع فيها بسبب الضرورة أو الحاجة إلى فعل ما نهى عنه، فقد نهى عن أكل الميتة ورخّص في الأكل عند الضرورة، وقد نهى الشارع عن رؤية عورة الأجنبية وأباح الرؤية عند الحاجة فأكل الميتة ورؤية العورة رخصة فعل دعت إليها الضرورة والحاجة (برد، برص، ٩٢، ١٣)

رسالة

- الرسالة - أن يأمر الله تعالى نبيًا بإنذار قوم وقبول عهده وكل رسول نبي وليس كل نبي رسولًا (حز، حكا١، ٤٠، ١٤)

رسم

- الرسم - هو لفظ وجيز يميّز المُخْبَر عنه ممّا سواه فقط دون أن يُنبئ عن طبيعته كقولك: الإنسان هو الضّحاك، فإنك ميّزت الإنسان بهذا اللفظ تمييزًا صحيحًا ممّا سواه، إلا أنك لم تُخبر بطبيعته لأنك لو توهمت الضحك مرتفعًا عن الإنسان لم تبطل بذلك عنه الإنسانية ولامتنع بذلك من الكلام في العلوم والتصرّف في الصناعات ولبقيت سائر طبائعه بحسبها (حز، حكا١، ٣٦، ٣)

- الحدّ أصله في اللغة المنع ثم يقصد به الإصطلاح بيان الحقائق التصورية، فإذا قيل لك عرّفَ حقيقة وحدها معناه بيّنها، ولما كنت إذا قيل لك ما حدود دار زيد أو حدّدها لنا فإنك تذكر جميع جهاتها وحدودها الأربعة إلى حيث تنتهي من الجهات الأربع، فلو اقتصرت على بعضها لم تكن مكملًا للمقصود، فلذلك سموا ذكر الأجزاء كلها حدًّا تامًا لاشتماله على جميع الأجزاء كاشتمال تحديد الدار على جميع الجهات، والاقتصار على بعضها حدًّا ناقصًا، فإن عدلنا عن جميع الأجزاء إلى اللوازم الخارجة عن الحقيقة سمّوه بالرسم؛ أي هو علامة على الحقيقة وإن لم يكشف عنها حق الكشف، كما إذا قلت دار زيد قبالة دار الأمير فإن هذا علامة على دار زيد، وإن كنا لا نعلم بذلك ما يحيط بدار زيد ولا مقادير تناهيها (قر، نقح، ١١، ١٩)

- الحدّ الحقيقي يكون بذكر الذاتيات الكلية التي هي الجنس الكلّي للمحدود والمميّز الكلّي الداخل وهو الفصل وجهة الوحدة المأخوذة في تعريف العلم إنّما هي عارضة من عوارض تلك الكثرة، فلا يكون المعنى المنتزع من تلك الكثرة جنسًا وفصلًا حقيقيين فلا يكون التعريف حدًّا حقيقيًا بل رسمًا (أم، قرر١، ٣١، ١٥)

رسم تام

- إن كان التعريف بجزء الماهية مع الخارج عنها فهو الرسم التام، كالحيوان الضاحك، ولا بدّ أن يكون ذلك الجزء أعمّ. أما لو قلت: الناطق الضاحك فالحدّ هو الناطق، والضاحك حينئذٍ ليس من أقسام التعريفات. وإن كان التعريف بالخارج وحده فهو الرسم الناقص، كالضاحك، وإن كان بتبديل لفظ بلفظ أجلى منه عند السامع فهو اللفظي (زر، بحر١، ١٠٢، ١٩)

رسم ناقص

- إن كان التعريف بجزء الماهية مع الخارج عنها فهو الرسم التام، كالحيوان الضاحك، ولا بدّ أن يكون ذلك الجزء أعمّ. أما لو قلت: الناطق الضاحك فالحدّ هو الناطق، والضاحك حينئذٍ ليس من أقسام التعريفات. وإن كان التعريف بالخارج وحده فهو الرسم الناقص، كالضاحك، وإن كان بتبديل لفظ بلفظ أجلى منه عند السامع فهو اللفظي (زر، بحر١، ١٠٢، ٢٣)

رسمي

- الرَّسْمي هو ما أنبأ عن الشيء بلازم له مختصٌّ به كقولك: الإنسان ضاحك منتصِب القامة عريض الأظفار بادي البشرة (بخ، بزد١، ٦٧، ٨)

- الحدّ نطق يفيد تصوّر المنطوق بعد أن لم يكن، وهذا المعنى غير حاصل من اللفظي، لما سنذكره. فالحقيقي هو ما اشتمل على مقوّمات الشيء المشتركة والخاصة. والرسمي ما اشتمل على عوارضه وخواصه اللازمة. وربما قيل: إنّه اللفظ الشارح للشيء بحيث يميّزه عن غيره، وهو الموجود في أكثر التعريفات، فإنّ الحدّ الحقيقي يعزّ وجوده كما قاله الغزالي وغيره، فلذلك كان الأكثر هو الرسمي. فإنّ الحقيقي يتوقّف على معرفة جميع الذاتيات وغيرها وترتيبها على الوجه الصحيح، وقد يتعذّر بعض ذلك. ومنهم من يقول: ليس الحدّ إلّا واحدًا، وهو الحقيقي. وأما التعريف بالرسم واللفظ فلا يسمّى حدًّا (زر، بحر١، ١٠٢، ٤)

رشد

- الرشد بلوغ سن الجدّية أي كونه جدًّا لغيره أعني خمسًا وعشرين سنة (أم، قرر٢، ٢٠١، ١٦)

رضا

- الرضا وضدّه السخط (كل، كف١، ٢١، ١٤)

رغبة

- الزهد وضدّه الرغبة (كل، كف١، ٢١، ١٧)

رفع الحرج

- (من) رفع الحرج (القواعد التالية): أولًا - المشقّة تجلب التيسير، وذلك لسبب من الأسباب؛ وقد حصروا هذه الأسباب بالاستقراء في سبعة: السفر، والمرض، والإكراه، والنسيان، والجهل، وعموم البلوى، والنقص في الأهلية. ثانيًا - الحرج مرفوع شرعًا؛ ثالثًا - الحاجات تنزل منزلة الضروروات في إباحة المحظورات، وإلى غير ذلك من القواعد الكثيرة (دوا، دخل، ٤٣٠، ١٧)

رفق

- الرفق وضدّه الخرق (كل، كف١، ٢١، ١٧)

رق

- الرِّق في اللغة هو الضعف يقال: ثوب رقيق أي ضعيف النسج ومنه رقة القلب. وفي عُرف الفقهاء هو عبارة عن: ضعف حُكمي يتهيّأ الشخص به لقبول ملك الغير فيتملّك بالاستيلاء كما يتملّك الصيد وسائر المباحات. واحترز بالحكمي عن الحِسي فإن العبد ربما يكون أقوى من الحرّ حسًا لأن الرّق لا يوجب خللًا

في سلامة البنية ظاهرًا وباطنًا لكنه وإن قوي عاجز عمّا يملكه الحرّ من الشهادة والقضاء والولاية والتزوّج ومالكية المال وغيرها (بخ، بزد٤، ٤٦٣، ١٦)

- الرقّ هو في اللغة الضعف ومنه رقّة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج، وفي الشرع عجز حكمي بمعنى أنّ الشارع لم يجعله أهلًا لكثير ممّا يملكه الحرّ مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحوَ ذلك (تف، وضح٢، ١٧٠، ١٤)

- الرقّ فهو لغة الضعف، ومنه صوت رقيق، وأما في الشرع (فعجز حكمي عن الولاية والشهادة والقضاء ومالكية المال) والتزوّج وغيرها (كائن عن جعله) أي الرقيق (شرعًا عرضة) أي محلًّا منصوبًا متهيّئًا (للتملّك والابتذال) أي الامتهان، وإنّما قال حكمي لعدم العجز الحقيقي، بل الرقيق في الغالب أقوى من الحرّ في القوى الحسّية (با، يسر٢، ٢٦٧، ١٢)

ركن

- الأشياء التي يقف الحكم على وجودها خمسة أقسام: العلة، ووصف العلة، والسبب، والشرط، والركن. فالعِلة هي المؤثّرة في ثبوت الحكم عنها ولها تأثير تام. ووَصف العلة له نوع تأثير لكنه ليس بتام بل يتمّ بانضمام وصف آخر أو أوصاف إليه. والسبب كالعلة في الأنباء عن الحكم والمناسبة بينه وبين الحكم إلا أن العلة لا يتأخّر عنها والسبب قد يتأخّر عنه الحكم ويجوز أن لا يثبت به الحكم. والركن ما هو غير التصرّف ولا يتمّ به كالقيام والركوع والسجود في الصلاة ولفظ العاقدين في العقود والركن لا يتأتى إلا في التصرفات فأما في غير التصرفات فلا. وأما الشرط فما لا تأثير له بوجه كالطهارة في الصلاة والشهود في النكاح إلا أن الحكم لا يثبت شرعًا إلا عنده (بخ، بزد٤، ٢٩١، ٢٣)

- يتّفق الركن والشرط في أن الحكم يتوقّف وجوده على وجودهما فعدم كل منهما يستلزم عدم الحكم فعدم الطهارة التي هي شرط في الصلاة يستلزم عدم صحّة الصلاة وعدم القراءة التي هي ركن في الصلاة يستلزم عدم صحّة الصلاة. ويختلف الركن عن الشرط في أن الركن جزء من ماهية الشيء وأن الشرط أمر خارج عن الماهية (برد، برص، ١٠٧، ١٩)

- ركن الشيء في اللغة جانبه الأقوى الذي يعتمد عليه، يقال ركنت إلى زيد اعتمدت عليه وفي ركن لغات إحداها أنها من باب تعب (برد، برص، ٢٣٢، ٥)

- ركن الشيء في الاصطلاح هو الذي لا تتحصّل حقيقة الشيء بدونه (برد، برص، ٢٣٢، ١١)

رُكن الشيء

- ركن الشيء جانبه الأقوى لغة. وفي عُرف الفقهاء: ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء إلا به كالقيام والركوع والسجود للصلاة ولما لم يكن للقياس وجود إلا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنًا فيه (بخ، بزد٣، ٦١١، ٤)

رُكن القياس

- ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثّر في ثبوت الحكم في الأصل متى وجد مثاله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه قياسًا عليه لأن القياس لما كان ردّ الفَرع إلى أصل لإثبات

حكم الأصل فيه ولا يمكن إثبات حُكم الأصل في الفرع بالنص لأنه لا يتناول الفرع لم يكن بدّ من أن يكون في الأصل وصف يجب به الحكم شرعًا حتى يثبت مثله في الفرع بمثل ذلك الوصف، إذ لو لم تكن لا يمكن إثبات الحكم في الفرع (بخ، بزد٣، ٦١٢، ١٥)

- ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثّر في ثبوت الحكم في النص (أم، قرر٣، ١٢٥، ٢)
- ركن القياس أربعة: وهي الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع ... وأما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز أن يكون ركنًا له وموقوفًا عليه كما قاله ابن الحاجب. (قوله أي وصف جعل علامة) أي وصف مشترك بين الأصل والفرع إنما سمّي الركن علمًا لأن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل أمارات على الأحكام، فكان ذلك المعنى معرّفًا للحكم وهو معنى العلم ثم هو علم على الحكم في الفرع عند أكثر مشايخنا لأن الحكم في الفرع مضاف إليه لا الحكم في الأصل عندهم أي فإنه مضاف إلى النص، وعند مشايخ سمرقند وجمهور الأصوليين هو علم على الحكم في الفرع والأصل لأن الحكم فيهما مضاف إليه عندهم (عا، نسم، ١٥٠، ١٩)

ركن المعارضة

- (ركن) المعارضة تَقابل الحجّتين على السَّواء. لا مَزية لأحدهما في حكمين مُتضادَّين فركن كل شيء ما يقوم به وأما الشرط فإتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم مثل التَّحليل والتحريم (بخ، بزد٣، ١٦٢، ١)

رهبة

- الرهبة وضدّه الجرأة (كل، كف١، ٢١، ١٧)

رهن

- الرهن كالوديعة لا يودع ولا يعار ولا يؤجر، وأمّا الوصي فيملك الإيداع والإجارة دون الإعارة (نج، نظر، ٣٢٧، ١٩)
- ما قبل البيع قبل الرهن إلّا في أربعة: بيع المشاع جائز لا رهنه، بيع المشغول جائز لا رهنه، بيع المتّصل بغيره جائز لا رهنه، بيع المعلّق عتقه بشرط قبل وجوده في غير المدبر جائز لا رهنه (نج، نظر، ٣٤٥، ١٥)
- لا يجوز رهن البناء بدون الأرض فإذا آجره المرتهن لا يطيب له الأجر (نج، نظر، ٣٤٥، ١٨)

رواة

- الرواة قسمان: معروف، ومجهول (سر، صوس١، ٣٣٨، ١٩)

رواية

- الرواية هي، أن يسمع السامع الناقل الثقة يحدِّث بحديث من كتابه أو من حفظه أو بأحاديث، فجائز أن يقول: حدّثنا وحدّثني، وأخبرنا وأخبرني، وقال لي وقال لنا، وسمعتُ وسمعنا، وعن فلان. كل ذلك سواء، وكل ذلك معنى واحد. أو يقرأ الراوي على الناقل حديثًا أو أحاديث فيقرّ له المروي عليه بها، ويقول: نعم هذه روايتي، أو يسمعها تقرأ عليه ويُقْريها المَروي عنه، أو يناول المَروي عنه الراوي كتابًا فيه حديث أو أحاديث، أو ديوانًا مِنْ أسره عظم أو صغر (حز، حكا٢، ١٤٦، ٣)
- قال جمهور العلماء مراعاة اللفظ (في الرواية) في النقل أولى ويجوز النقل بالمعنى بعد حسن

الضبط (سر، صوس١، ٣٥٥، ١٢)

- التكليف والإسلام والعدالة والضبط يشترك فيه الرواية والشهادة فهذه أربعة، أما الحرية والذكورة والبصر والقرابة والعدد والعداوة فهذه الستة تؤثّر في الشهادة دون الرواية لأن الرواية حكمها عام لا يختص بشخص (غز، مس١، ١٦١، ١١)

- الشهادة والرواية: يشترط العدد فيها دون الرواية، لا تشترط الذكورة في الرواية مطلقًا وتشترط في الشهادة بالحدود والقصاص، تشترط الحرية فيها دون الرواية، ولا تقبل الشهادة لأصله وفرعه ورقيقه بخلاف الرواية، للعالم الحكم بعلمه في الجرح والتعديل في الرواية اتّفاقًا بخلاف القضاء بعلمه ففيه اختلاف، الأصحّ قبول الجرح المبهم من العالم به بخلافه في الشهادة، لا تقبل الشهادة على الشهادة إلّا عند تعذّر الأصل بخلاف الرواية، إذا روى شيئًا ثم رجع عنه لا يعمل به بخلاف الرجوع عن الشهادة قبل الحكم، لا تقبل شهادة المحدود في قذف بعد التوبة وتقبل روايته (نج، نظر، ٤٤٧، ٨)

- يُثبت بالرواية حكم كلّي يعمّ المكلّفين إلى يوم القيامة وبالشهادة قضية جزئية، قلنا نعم إلّا أنّ الرواية أبعد عن التهمة فلذا كانت الشهادة أجدر بالاحتياط (تف، نهي٢، ٧١، ٤)

- الرواية والشهادة خبران، غير انّ الخبر إن كان عن حكم عام تعلّق بالأمّة، ولا يتعلّق بمعيّن، ومستنده السماع، فهو الرواية، وإن كان خبرًا جزئيًّا يتعلّق بمعيّن مستنده المشاهدة أو العلم فهو الشهادة. فالرواية تعمّ حكم الراوي وغيره على ممرّ الأزمان، والشهادة محض المشهود عليه وله، ولا يتعدّاهما إلّا بطريق التبعية، ومن ثم كان باب الرواية أوسع من باب الشهادة، لأنّ مبنى حقوق الآدمين على التضييق، والرواية تقتضي شرعًا عامًّا فلا يتعلّق بمعيّن، فتبعد فيه التهمة، فلذلك توسع فيه، فلم يشترط فيه انتفاء القرابة والعرافة، ولا وجود العدد والذكورة والحرية (زر، بحر٤، ٤٢٦، ٦)

- يختلف فيه (الخبر) الرواية والشهادة وأما ما يختلفان فيه من الأحكام فكثير: أحدها: عدم اشتراط الحرية في الرواية بخلاف الشهادة. وثانيها: أنّ التزكية في الشهادة لا تكون إلّا بإثنين، ويكتفى في التعديل في الرواية بواحد. وثالثها: عدم اشتراط العدد في الرواية بخلاف الشهادة. ورابعها: اشتراط البصر، وعدم القرابة والعداوة في الشهادة، دون الرواية وقد قبلت الصحابة خبر عليّ - كرّم الله وجهه - في الخوارج وغيرهم. وخامسها: من كذب ثم تاب، قبلت شهادته، ومن كذب في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم تاب لم يقبل حديثه بعد ذلك عند المحدّثين ووافقهم أبو بكر الصَّيْرفي وابن القَطّان والقَفّال والماوَرْدي والرُّوْياني وغيرهم، وهو الصحيح، خلافًا للنووي كما سبق. وسادسها: أنّ الراوي إذا كذب في حديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ردّت جميع أحاديثه السالفة، ووجب نقض ما عمل به منها، وإن لم ينقض الحكم بشهادة من حدث فسقه، لأنّ الحديث حجّة لازمة لجميع الناس، وفي جميع الأمصار، فكان حكمه أغلظ. قاله الماوَرْدي في "الحاوي". سابعها: تجوز الرواية بما يعود نفعه على الراوي، ولا يجوز ذلك في الشهادة، لاشتراك الناس في السنن الروايات ... ثامنها: إذا حَدَّث العدل بحديث رجع عنه لغلط

وجده في أصل كتابه، أو حفظ عاد إليه، قبل منه رجوعه، وكذا الزيادة باللفظ. قاله الصَّيْرفي. قال: وهذا بخلاف الشهادة يحكم بها القاضي، ثم يرجع الشاهد، لأنّه يثبت حقوقًا للآدميين لا تزول بالرجوع ومضى الحكم بها، والمخبر بها يدخل في جملة المخبرين وإنّما هو مُسْتَدْعَى يؤدّي ما استدعى، وليس يَطْعَنُ على المحدث إلّا قوله: تعمّدت الكذب، فهو كاذب في الأول، ولا يقبل خبره بعد ذلك إلخ .. (زر، بحر٤، ٤٢٧، ٢٢)

رواية الحديث
- المستحبُّ رواية الحديث بألفاظه، فإن نَقَله على المعنى وأبْدَلَ اللفظَ بغيره بما يقوم مقامه من غير شبهة ولا لَبْس على سامعه جاز، إذا كان عارفًا بالمعنى كالحسن ونحوه (تي، سود، ٢٨١، ١٩)

رواية عن الشيخ
- شرط صحّة الرواية عن الشيخ أن يكون الشيخ عالمًا بقراءة القارئ عليه، ولو فرض منه تحريف أو تصحيف لردّه عليه (زر، بحر٤، ٣٨٤، ٩)

روح
- الروح وهي النفس (باقية بعد موت البدن) منعمة أو معذّبة، (والأصحّ أنّها لا تفنى أبدًا) لأنّ الأصل في بقائها بعد الموت استمراره وقيل تفنى (نص، لب، ١٥٨، ١٠)

روحة
- الروحة من الزوال إلى الليل (دق، عمد٢، ٣٠٢، ٩)

روم
- الروم وهو إخفاء الصوت بالحركة (أم، قرر٢، ٢١٨، ٦)
- الروم وهو إخفاء الصوت بالحركة (با، يسر٣، ١١، ٩)

روى
- "رَوَى" أَضْعَفُ مِن "حَدَّثَني" و "أَخْبَرَني" و "حَكَى" جارٍ مَجْرَى "حَدَّثني" (م، ذر٢، ٥٥٩، ١٣)

رياء
- الحقيقة وضدّها الرياء (كل، كف١، ٢٢، ١٢)

ز

زجر

- قد وُجِدَ لفظُ الأمر موضوعًا للإيجاب ثم قد يردُ تارة ويُراد به الندب ويردُ أخرى ويُراد به الإباحة ثم قد يرِدُ شيء من ذلك، بل يدلُّ على الزجر والوعيد (جص، فص١، ٢٩٨، ١٦)

زكاة

- دلّت السنّةُ على أن الزكّاةَ في بعض الأموال دون بعضٍ (شف، رس، ١٨٧، ٩)
- "الزكاة" في اللغة لمعنيين. أحدهما: النماء. الثاني: الطهارة. فمن الأول: قولهم: زكاة الزرع. ومن الثاني: قوله تعالى ﴿وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ (التوبة: ١٠٣) (دق، عمد١، ٣٧٤، ١١)
- الزكاة: إنما صارت حسنة لما فيها من سدّ خلة الفقير (نس، كشف١، ٩٣، ١٤)
- الزكاة حقيقة في النماء أي الزيادة محتمل فيما يخرج من المال لأنّه يكون حقيقة أيضًا أي لغوية ومنقولًا شرعيًّا (سب، عطر١، ٤٠٩، ٣)
- الزكاة فلا يصحّ أداؤها إلّا بالنيّة (نج، نظر، ١٦، ٧)
- الزكاة: فيشترط لها نيّة الفرضية، لأنّ الصدقة متنوّعة. ولم أر حكم نيّة الزكاة المعجلة (نج، نظر، ٣٣، ١١)
- لا يجوز أداء الزكاة إلّا بنيّة مقارنة للأداء أو مقارنة لعزل مقدار ما وجب لأنّ الزكاة عبادة فكان من شرطها النيّة والأصل فيها الإقتران، إلّا أنّ الدفع يتفرّق فاكتفي بوجودها حالة العزل تيسيرًا، كتقديم النيّة في الصوم (نج، نظر، ٤٤، ١٣)
- الزكاة واجبة بقدرة ميسّرة فتسقط بهلاك المال بعد الحول (نج، نظر، ١٩٩، ١٦)
- يشترط في نصاب الزكاة النموّ ولو تقديرًا بخلاف نصابها، ولا يجوز دفعها لذمي بخلافها، ولا وقت لها ولصدقة الفطر وقت محدود يأثم بالتأخير عن اليوم الأول، ولا يجوز تعجيلها قبل ملك النصاب بخلافها بعد وجود الرأس (نج، نظر، ٤٤٤، ١٤)
- الزكاة يجوز تعجيلها عن نصب بعد ملك نصاب وقبل الحول، وإلّا يجوز تعجيل العشر بعد الزرع قبل النبات؛ والفرق أنّه فيها تعجيل بعد وجود السبب وفيه قبله الوكيل يدفعها له، دفعها لقرابته ونفسه وبالبيع لا يجوز؛ والفرق أنّ مبنى الصدقة على المسامحة والمعاوضة على المضايقة (نج، نظر، ٤٩٠، ٤)
- الزكاة اسم للعين أو الفعل؟ خلاف حكاه الجَاجَرْمِي: في رسالته في الأصول، فقيل اسم للعين، كقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ (التوبة: ١٠٣) وقوله عليه الصلاة والسلام: "تؤخذ من أغنيائهم"، والمراد الزكاة. ومحل الأخذ هو العين لا الفعل، غير أن اسم الزكاة يُطلق على الفعل بطريق إطلاق اسم المحل على الحال، وقيل: اسم للفعل كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ﴾ (المؤمنون: ٤) والإنسان إنّما يصير فاعل الفعل لا لمحل الفعل، ولأنّه عليه السلام جعل الزكاة عبادة (زر، بحر٣، ١٧٤، ٢٢)
- الزكاة حقيقة في النماء أي الزيادة محتمل فيما

يخرج من المال للحقيقة والنقل (نص، لب، ٤٨، ١٥)

- الزكاة، فإنّها لغة النماء والزيادة، وشرعًا تمليك قدر مخصوص من مال مخصوص لشخص مخصوص، ولا يمكن أن تحمل الزكاة على النماء ويجعل المذكور شرطًا كما لا يخفى (با، يسر٢، ١٧، ٩)

زكوات

- الحقوق نوعان: حقّ الله، وحق الآدمي. فحق الله لا مدخل للصلح فيه كالحدود والزكوات والكفارات ونحوها. وإنما الصلح بين العبد وبين ربه في إقامتها، لا في إهمالها، ولهذا لا يقبل بالحدود، وإذا بلغت السلطان فلعن الله الشافع والمشفع. وأما حقوق الآدميين فهي التي تقبل الصلح والإسقاط والمعاوضة عليها (جو، علم١، ١٠٨، ١٧)

زلّة

- الزلّة فإنه لا يوجد فيها القصد إلى عينها أيضًا، ولكن يوجد القصد إلى أصل الفعل. وبيان هذا أن الزلة أخذت من قول القائل: زل الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع، ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق، فعرفنا بهذا أن الزلة ما تتّصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه (سر، صوس٢، ٨٦، ١١)

- الزلّة أخذت من قول القائل زلّ الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق. فعرفنا بهذا أن الزلّة ما يتّصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ولكنه زلّ فاشتغل به عما قصده بعينه، والمعصية عند الإطلاق إنما تتناول ما يقصده المباشر بعينه وإن كان قد أطلق الشرع ذلك على الزلّة مجازًا (بخ، بزد٣، ٢٧٦، ٥)

- الزلّة اسم لفعل غير مقصود في عينه، ولكن اتّصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزلّ بشغله منه إلى ما هو حرام لم يقصده أصلًا، يقال: زلّ الرجل في الطين، إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع، ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق، كما أن الزلّة وجد قصد الفعل لا قصد العصيان، وإنما يعاتب، وإن لم يقصد المعصية لتقصير منه كما يعاتب من زلّ في الطين (نس، كشف٢، ١٦١، ٦)

زلّة العالم

- زَلّة العالم لا يصحّ اعتمادها من جهة ولا الأخذ بها تقليدًا له، وذلك لأنّها موضوعة على المخالفة للشرع، ولذلك عدّت زَلّة، وإلّا فلو كانت معتدًّا بها لم يجعل لها هذه الرتبة، ولا نسب إلى صاحبها الزلل فيها، كما أنّه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى التقصير، ولا أن يشنّع عليه بها، ولا ينتقص من أجلها، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتًا، فإنّ هذا كله خلاف ما تقتضي رتبته في الدين (شط، وفق٤، ١٧٠، ١٥)

زمان

- ليسَ في لفظِ الأمرِ تعيينُ زمانٍ، فلا يكونُ اقتضاؤُهُ لإيقاعِ الفعلِ في زمانٍ - أولى من إقتضائهِ لإيقاعهِ في، زمانٍ آخرَ؛ فإمّا أنْ لا يقتضيَ إيقاعَهُ في شيءٍ من الأزمنةِ - وهو باطل؛ أو في كل الأزمنةِ؛ وهو المطلوبُ (رز، مح١، ١٧٠، ٩)

- الزمان... جزء مفهوم الفعل على أنّ الكلام في الزمان الذي هو في موقع المفعول فيه وهو الذي يتصوّر فيه العموم (تف، نهي٢، ١١٧، ٦)

- مَفهوم الزمان كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ (البقرة: ١٩٧) ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ﴾ (الجمعة: ٩) وهو حجّة عند الشافعي كما نقله الإمام والغزالي في "المنخول" ولو قال لوكيله: بعْ يوم الخميس، تعيّن عليه، لأنّه قد يحتاج إلى بيعه في ذلك الوقت، لكثرة الراغبين إذ ذاك، كما إذا أمره ببيع الفراء في الشتاء؛ ولو وكّله بالعتق يوم الجمعة تعيّن، وليس له عتقه في غيره (زر، بحر٤، ٤٥، ٢)

- الزمان معناه اصطلاحًا (مقارنة متجدّد موهوم لمتجدّد معلوم) (نص، لب، ١٦٣، ٤)

- زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لأن الزمان منصرم الوجود فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرّة. فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد - مثلًا - فيوم السبت الذي بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، ويوم الجمعة تصرم وزال كما زال نفس الوصف. والجواب: إن هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقلّ مخصوص، ولكن الحق أن هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعمّ اسم الزمان والمكان ويشملهما معًا، فمعنى (المضرب) مثلًا: الذات المتّصفة بكونها ظرفًا للضرب، والظرف أعمّ من أن يكون زمانًا أو مكانًا ويتعيّن أحدهما بالقرينة. والهيئة إذا كانت موضوعة للجامع بين الظرفين، فهذا الجامع يكفي في صحّة الوضع له وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصوّر فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات. والخلاصة: إن النزاع حينئذٍ يكون في وضع أصل الهيئة التي تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان. ويكفي في صحّة الوضع للأعمّ إمكان الفرد المنقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه، وإن امتنع الفرد الآخر (مظ، مصف١، ٤٩، ٢٠)

زهد

- الزهد وضدّه الرغبة (كل، كف١، ٢١، ١٧)
- ترك المباحات إمّا أن يكون بقصد أو بغير قصد. فإن كان بغير قصد فلا اعتبار به؛ بل هو غفلة لا يقال فيه: "مباح"، فضلًا عن أن يقال فيه: "زهد". وإن كان تركه بقصد، فإمّا أن يكون القصد مقصورًا على كونه مباحًا، فهو محلّ النزاع؛ أو لأمر خارج، فذلك الأمر إن كان دنيويًا كالمتروك، فهو انتقال من مباح إلى مثله لا زهد؛ وإن كان أخرويًا، فالترك إذًا وسيلة إلى ذلك المطلوب. فهو فضيلة من جهة ذلك المطلوب، لا من جهة مجرّد الترك (شط، وفق١، ١٢٣، ٨)
- الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خيرٌ منه (شط، وفق١، ١٢٣، ١٣)

زيادة

- قد يكون المجاز من حيث العلاقة بالشكل كالفرس لصورته المنقوشة أو صفة ظاهرة كالأسد للرجل الشجاع دون الرجل الأبخر لظهور الشجاعة دون البخر في الأسد المفترس أو باعتبار ما يكون في المستقبل قطعًا نحو إنّك ميت. أو ظنًّا كالخمر للعصير لا احتمالًا كالحرّ

للعبد، فلا يجوز... وبالضدّ كالمفازة للبرية المهلكة. والمجاورة كالرواية لظرف الماء المعروف تسمية له باسم ما يحمله من جمل أو بغل أو حمار. والزيادة نحو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فالكاف زائدة وإلّا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال والقصد بهذا الكلام نفيه. والنقصان نحو ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ أي أهلها فقد تجوز أي توسع وإن لم يصدق على ذلك حدّ المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل وسؤال القرية في سؤال أهلها وليس ذلك من المجاز في الإسناد. والسبب للمسبّب نحو للأمير يد أي قدرة فهي مسبّبة عن اليد بحصولها بها. والكلّ للبعض نحو يجعلون أصابعهم في آذانهم أي أناملهم. والمتعلِّق بكسر اللام للمتعلَّق بفتحها نحو هذا خلق الله أي مخلوقه ورجل عدل أي عادل. وبالعكوس أي المسبّب للسبّب كالموت للمرض الشديد لأنّه مسبّب له عادة والبعض لكلّ نحو فلان يملك ألف رأس من الغنم والمتعلَّق بفتح اللّام لمتعلِّق بكسرها نحو بأيّكم المفتون أي الفتنة وقم قائمًا أي قيامًا. وما بالفعل على ما بالقوة كالمسكر للخمر في لدن. وقد يكون المجاز في الإسناد بأن يسند الشيء لغير من هو له لملابسة بينهما نحو قوله تعالى ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ (الأنفال: ٢) أسندت الزيادة وهي فعل الله تعالى الآيات المتلوّة سببًا لها عادة (سب، عطر١، ٤١٥، ١)

زيدية

- الزيدية فهم ثلاث فرق: الجارودية، والسليمانية، والبتيرية (شط، عصم٢، ٤٢٠، ٦)

س

سؤال

- السؤال: فهو الاستدعاء. وقيل: هو الطَّلَب. وقيل: هو استدعاء الجواب. وقيل: هو الاستخبار (جون، جهك، ٦٩، ١٨)
- لا فارق بين السؤال والأمر إلّا في الرتبة فقط أي أنّ رتبة الآمر أعلى من رتبة السائل، والسؤال إنّما يدلّ على الندب فكذلك الأمر لأنّ الأمر لو دلّ على الإيجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقوله، وجوابه أنّ السؤال يدلّ على الإيجاب أيضًا لأنّ أهل اللغة وضعوا أفعل لطلب الفعل مع المنع مع الترك عند من يقول الأمر للإيجاب، وقد استعملها السائل لكنّه لا يلزم منه الوجوب إذْ الوجوب لا يثبت إلّا بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول من السائل (اس، مهس٢، ٤٢، ٨)
- السؤال إمّا أن يقع من عالِم أو غير عالِم. وأعني بالعالِم المجتهد؛ وغير العالِم المقلِّد. وعلى كلا التقديرين إمّا أن يكون المسئول عالمًا أو غير عالم (شط، وفق٤، ٣١١، ١٢)
- السؤال إما استفهام مجرّد، وهو الاستخبار عن المذهب أو العلّة، وإما استفهام عن الدلالة، أي التماس وجه دلالة البرهان ثم المطالبة بنفوذ الدليل وجريانه. وسبيل الجواب: هكذا اختار مجرّد، ثم الاعتلال، ثم طرد الدليل. ثم السائل في الابتداء إما أن يكون غير عالم بمذهب من يسأله أو يكون عالمًا به. ثم إما أن يعلم صحّته فسؤاله لا معنى له. وإما أن يعلم فسؤاله راجع إلى الدليل (زر، بحر٥، ٣٦٤، ٣)

سؤال التعدية

- سؤال التعدية وهو أنْ يُعيِّنَ المعترض في الأصلِ معنًى ويُعارض بهِ، ثمَّ يقول للمستدلِّ: ما علَّلْتُ بهِ وإنْ تعدَّى إلى فرعٍ مختلفٍ فيهِ، فالذي علَّلت بهِ أيضًا قد تعدَّى إلى فرعٍ مختلَفٍ فيهِ، وليس أحدُهما أولى من الآخر. وذلك كما لو قال الشافعي في مسألةِ إجبارِ البكرِ البالغ: بكر، فجاز إجبارُها كالبكرِ الصغيرةِ، فعارضهُ الحنفيُّ بالصغرِ، وقال: البكارةُ، وإن تعدَّت إلى البكر البالغة، فالصغرُ متعدٍّ إلى الثَّيِبِ الصغيرةِ (أمد، حكم٤، ١٣٦، ١)
- سؤال التَعديَة وأدرجه الهندي في سؤال المعارضة في الأصل، وهي أن يعيّن المعترض في الأصل معنى غير ما عيّنه، ويعارض به، ثم يقول للمستدلّ: ما علّلت به وإن تعدّى إلى الفرع المختلف فيه، فكذا ما علّلت به يتعدّى إلى فرع آخر مختلف فيه وليس أحدهما أولى من الآخر. كقولنا: بكر فجاز إجبارها كالصغيرة. فيقال: والبكارة وإن تعدّت للبكر البالغ فالصغر متعدٍّ إلى الثيب الصغيرة (زر، بحر٥، ٣٤٤، ٩)

سؤال جدلي

- السؤال الجدَلي: ينقسم أربعة أقسام: ومنهم من قال: هو خمسة؛ فقال: أولُه سؤال عن هَلِّية المذهب، يعني: هل لك مذهب، أم لا؟ ثم عن نفْس المذهب. ثم عن البرهان. ثم عن

تصحيح البرهان. ثم عن الخروج والتَّقَصِّي عن الإلزام. ومنهم من قال: إذا سأله عن المذهب، فقد سأله عن هلّية المذهب. ومنهم من زاد فقال: وسؤال عَمّا به المذهب (جون، جهك، ٧٧، ٨)

سؤال العالِم

- سؤال العالِم وذلك في المشروع يقع على وجوه؛ كتحقيق ما حصل، أو رفع إشكال عَنَّ له، وتذكّر ما خشى عليه النسيان، أو تنبيه المسئول على خطأ يورده مورد الإستفادة، أو نيابة منه عن الحاضرين من المتعلّمين، أو تحصيل ما عسى أن يكون فاته من العلم (شط، وفق٤، ٣١١، ١٥)

سؤال العالِم للمتعلّم

- سؤال العالم للمتعلّم. وهو على وجوه كذلك، كتنبيهه على موضع إشكال يطلب رفعه، أو اختبار عقله أين بلغ؟، والإستعانة بفهمه إن كان لفهمه فضل، أو تنبيهه على ما علم ليستدلّ به على ما لم يعلم (شط، وفق٤، ٣١٢، ٨)

سؤال المتعلّم للعالِم

- سؤال المتعلِّم للعالِم. وهو يرجع إلى طلب علم ما لم يعلم (شط، وفق٤، ٣١٢، ١٠)

سؤال المتعلّم لمثله

- سؤال المتعلّم لمثله. وذلك أيضًا يكون على وجوه؛ كمذاكرته له بما سمع، أو طلبه منه ما لم يسمع ممّا سمعه المسئول، أو تمرّنه معه في المسائل قبل لقاء العالِم، أو التهدّي بعقله إلى فهم ما ألقاه العالم (شط، وفق٤، ٣١٢، ٤)

سائر

- سائر إن كانت من سور المدينة وهو المحيط بها كما جزم به الجوهري، وقد عدّها القاضيان: أبو بكر في "مختصر التقريب" وعبد الوهاب في "الإفادة" كما نقله الأصفهاني في "شرح المحصول". قلت: والذي رأيته فيها حكاية ذلك، ثم تغليطه بأنّها من "أسأر" أي أبقى، فإن كانت مأخوذة من "السؤر" بالهمز وهو البقية، فلا تعمّ، وذلك هو المشهور (زر، بحر٣، ٧٢، ١٠)

ساقط لا يعود

- الساقط لا يعود، فلا يعود الترتيب بعد سقوطه بقلّة الفوائت بخلاف ما إذا سقط بالنسيان فإنّه يعود بالتذكّر لأنّ النسيان كان مانعًا لا مسقطًا فهو من باب زوال المانع (نج، نظر، ٣٧٨، ١٨)

سبب

- السبب: ما يكون طريقًا إلى الشيء بواسطة: كالطريق، فإنه سبب للوصول إلى المقصد، بواسطة المشي. والحبل: فإنه سبب للوصول إلى الماء بالأدلاء. فعلى هذا كلّ ما كان طريقًا إلى الحكم بواسطة يسمّى سببًا له شرعًا ويُسمّى الواسطة علة (شش، شبا، ٣٥٣، ٣)
- السبب مع العلة إذا اجتمعا: يضاف الحكمُ إلى العلة دون السبب، إلا إذا تعذّرت الإضافة إلى العلة فيضاف إلى السبب حينئذٍ (شش، شبا، ٣٥٦، ٣)
- قد يكون السبب بمعنى العلة فيضاف الحكم إليه ومثاله: فيما يثبت العلة بالسبب فيكون السبب في معنى العلة، لأنه لمّا ثبت العلة بالسبب

فيكون السبب في معنى علة العلة فيضاف الحكم إليه (شش، ششا، ٣٥٩، ٣)

- السبب قد يقام مقام العلة. عند تعذّر الاطّلاع على حقيقة العلة تيسّرًا للأمر على المكلّف. ويسقط مع اعتبار العلة، ويُدار الحكمُ على السبب (شش، ششا، ٣٥٩، ١١)

- الحكم إنما يثبتُ عند "الشرط" والتعليق ينتهي "بوجود الشرط" فلا يكون سببًا مع وجود التنافي بينهما (شش، ششا، ٣٦٢، ٤)

- كل كلام خرج عن سبب فالحكم له لا للسبب فإذا كان أعم من السبب وجب اعتبار حكمه بنفسه دون سببه (جص، فص١، ٣٣٧، ٤)

- كل لفظ فحكمه قائمٌ بنفسه إلا أن تقوم الدلالة على إزالته عن موجبه ومقتضاه وليس في كونه خارجًا على سبب ما يوجب تخصيصه والاقتصار بحكمه على سببه، وذلك لأنه ليس يمتنع أن يريد الله تعالى بإنزاله الحكم بيان حكم السبب وحكم غيره عند وجود هذا السبب كما يُنزل حكمًا عامًا من غير سبب تقدّم (جص، فص١، ٣٣٨، ٤)

- ليس الدليل موجبًا للمدلول عليه، ولا سببًا لوجوده، وكما أن دليل القوم الذي يهديهم ويرشدهم إلى الطريق، ليس هو سببًا لوجود الموضع المقصود الذي يوصل إلى علمه بدلالته، وإنما هو سبب للوصول إلى العلم به (جص، فص٤، ٩، ١)

- فُرّق بين العلة والسبب بأشياء: منها أن العلة لا يجب تكرّرها، والسبب قد يجب تكرره. ولهذا كان الإقرار سببًا للحدّ، لأنه يتكرّر. ومنها أن العلة تختص المعلل، والسبب لا يختصه، كزوال الشمس الذي هو سبب الصلاة، ومنها أن السبب يشترك فيه جماعة، ولا يشتركون في حكمه، كزوال الشمس يشترك فيه الحائض والطاهر، ولا يشتركون في وجوب الصلاة. وليس يشتركون في العلة إلا ويشتركون في حكمها (بص، مع٢، ٨٨٩، ٨)

- السبب - أمرٌ وقع فاختار الفاعل أن يوقع فعلًا آخر من أجله ولو شاء أن لا يوقعه لم يوقعه ككون الذهب سببًا لعقوبة المذنب (حز، حكا١، ٤٤، ٩)

- قالت طائفة منهم: إذا نصّ الله تعالى على أنه جعل شيئًا ما سببًا لحكم ما فحيث ما وجد ذلك السبب وجد ذلك الحكم (حز، حكا٨، ٧٦، ١٥)

- قال أبو سليمان وجميع أصحابه رضي الله عنهم: لا يفعل الله شيئًا من الأحكام وغيرها لعلة أصلًا بوجه من الوجوه. فإذا نصّ الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم على أن أمرًا كذا لسبب كذا أو من أجل كذا أو لأن كان كذا أو لكذا -: فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسبابًا لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها، ولا توجب تلك الأسباب شيئًا من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة (حز، حكا٨، ٧٧، ٦)

- السبب فهو كل أمر فعل المختار فعلًا من أجله لو شاء لم يفعله، كغضب أدّى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجبًا للشيء المسبّب منه ضرورة، وهو قبل الفعل المتسبّب منه ولا بد (حز، حكا٨، ١٠٠، ١)

- السبب: هو الوَصْلة. وهو ما يُتَوصّل به إلى المقصود. فيقال للحبْل: سبب؛ لأنّه يُتوصّل به إلى الصعود والنزول. قال تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ (الحج: ١٥) والسبب: هو

العلّة؛ سيّما في العقليات (جون، جهك، ٦٣، ٨)

- السبب لغة: الطريق إلى الشيء قال تعالى: ﴿وَءَاتَيۡنَٰهُ مِن كُلِّ شَيۡءٖ سَبَبٗا، فَأَتۡبَعَ سَبَبًا﴾ (الكهف: ٨٤- ٨٥): أي طريقًا. وقيل هو بمعنى الباب، قال تعالى: ﴿لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ﴾ ﴿أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ (غافر: ٣٦- ٣٧): أي أبوابها، ومنه قول زهير: * لو نال أسباب السماء سلم* أي أبوابها. وقيل هو بمعنى الحبل، قال تعالى: ﴿فَلۡيَمۡدُدۡ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ (الحج: ١٥) الآية يعني بحبل من سقف البيت، فالكل يرجع إلى معنى واحد وهو طريق الوصول إلى الشيء (سر، صوس٢، ٣٠١، ٢)

- السبب: عبارة عمّا يكون طريقًا للوصول إلى الحكم المطلوب من غير أن يكون الوصول به ولكنه طريق الوصول إليه (سر، صوس٢، ٣٠١، ٨)

- أسباب الأحكام الشرعية أنواع أربعة: سبب صورة لا معنى وهو يُسمّى سببًا مجازًا، وسبب صورة ومعنى وهو يُسمّى سببًا محضًا، وسبب فيه شبهة العلة، وسبب هو بمعنى العلة (سر، صوس٢، ٣٠٤، ١٠)

- السبب فهو: ما توصّل به إلى الشيء. وهو يقع في أشياء (كلو، تم١، ٦٨، ١١)

- السبب، وهو في اللغة عبارة عمّا حصل الحكم عنده لا به، ومنه سُمّي الحبل والطريق سببًا، فاستعار الفقهاء لفظة السبب من هذا الموضع واستعملوه في أربعة أشياء: أحدها بإزاء ما يقابل المباشرة كالحفر مع التردية، الحافر يُسمّى صاحب سبب والمردّي صاحب علة. والثاني بإزاء علة العلة كالرمي يُسمّى سببًا. والثالث بإزاء العلة بدون شرطها كالنصاب بدون الحَوْل. والرابع بإزاء العلة نفسها وإنما سُمِّيت سببًا وهي موجبة لأنها لم تكن موجبة لعينها بل يجمع الشرع لها موجبة فأشبهت ما يحصل الحكم عنده لا بهِ (قد، روض، ٥٥، ٩)

- السببُ في اللغة عبارةٌ عمّا يُمكِنُ التوصُّلُ بهِ إلى مقصودٍ مّا؛ ومنهُ سُمِّي الحبلُ سببًا، والطريقُ سببًا، لإمكان التوصُّلِ بهما إلى المقصود (أمد، حكم١، ١٨١، ٨)

- (السبب) هو كلُّ وصفٍ ظاهرٍ منضبطٍ دلَّ الدليلُ السمعيُّ على كونِهِ مُعرِّفًا لحكمٍ شرعيٍّ (أمد، حكم١، ١٨١، ١١)

- السبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته، فالأول احتراز من الشرط، والثاني احتراز من المانع، والثالث احتراز من مقارنته فقدان الشرط أو وجود المانع، فلا يلزم من وجوده الوجود أو إخلافه بسبب آخر، فلا يلزم من عدمه العدم (قر، نقح، ٨١، ١١)

- السبب لغة الطريق إلى الشيء، قال الله تعالى: ﴿وَءَاتَيۡنَٰهُ مِن كُلِّ شَيۡءٖ سَبَبٗا، فَأَتۡبَعَ سَبَبًا﴾ (الكهف ٨٤- ٨٥) أي طريقًا ويذكر بمعنى الباب، قال الله تعالى: ﴿لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ﴾ ﴿أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ (غافر: ٣٦- ٣٧) أي أبوابها، وقد يذكر بمعنى الحبل. قال الله تعالى: ﴿فَلۡيَمۡدُدۡ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ (الحج: ١٥) أي بحبل إلى سقف البيت. فالحاصل أن كل ما أداك إلى شيء فهو سبب إليه، وهو في الشريعة عبارة عمّا يكون طريقًا إلى الشيء من سلَكَه وصلَ إليه فناله في طريقه ذلك لا بالطريق (نس، كشف٢، ٤١٠، ١٧)

- العِلة ما يُعقل معناه ويظهر تأثيره في الأحكام والسَّبب سَبب وإن كان لا يُعقل معناه (بخ،

بزد٢، ٦٣٠، ١٦)

- الوقت سَبب وجوب الصلاة أنها أُضيفت إلى الوقت (بخ، بزد٢، ٦٣٠، ٢٠)

- الأشياء التي يقف الحكم على وجودها خمسة أقسام: العلة، ووصف العلة، والسبب، والشرط، والركن. فالعِلة هي المؤثّرة في ثبوت الحكم عنها ولها تأثير تام. ووَصف العلة له نوع تأثير لكنه ليس بتام بل يتمّ بانضمام وصف آخر أو أوصاف إليه. والسبب كالعلة في الأنباء عن الحكم والمناسبة بينه وبين الحكم إلا أن العلة لا يتأخّر عنها والسبب قد يتأخّر عنه الحكم ويجوز أن لا يثبت به الحكم. والركن ما هو غير التصرّف ولا يتمّ به كالقيام والركوع والسجود في الصلاة ولفظ العاقدين في العقود والركن لا يتأتى إلا في التصرفات فأما في غير التصرفات فلا. وأما الشرط فما لا تأثير له بوجه كالطهارة في الصلاة والشهود في النكاح إلا أن الحكم لا يثبت شرعًا إلا عنده (بخ، بزد٤، ٢٩١، ٢٣)

- السبب وأصله ما يتوصّل به إلى ما لا يحصل بالمباشرة. والمتسبّب المتعاطي لفعله. وهنا: ما يتوصّل به إلى معرفة الحكم الشرعي فيما لا نصّ فيه (حن، قعد، ٣٤، ٢٠)

- النيّة تؤثّر في اليمين تخصيصًا وتعميمًا، وإطلاقًا وتقييدًا والسبب يقوم مقامها عند عدمها، ويدلّ عليها، فيؤثّر ما يؤثّره، وهذا هو الذي يتعيّن الإفتاء به (جو، علم٤، ١١٠، ٤)

- السبب ما يضاف الحكم إليه كذا في المستصفى زاد المصنّف (ابن السبكي) لبيان جهة الإضافة قوله للتعلّق أي لتعلّق الحكم به من حيث أنّه معرّف للحكم أو غيره، أي غير معرّف له أي مؤثّر فيه بذاته أو بإذن الله تعالى أو باعث عليه (سب، عطر١، ١٣٢، ٤)

- قد يكون المجاز من حيث العلاقة بالشكل كالفرس لصورته المنقوشة أو صفة ظاهرة كالأسد للرجل الشجاع دون الرجل الأبخر لظهور الشجاعة دون البخر في الأسد المفترس، أو باعتبار ما يكون في المستقبل قطعًا نحو إنّك ميت. أو ظنًّا كالخمر للعصير لا احتمالًا كالحرّ للعبد، فلا يجوز... وبالضدّ كالمفازة للبرية المهلكة. والمجاورة كالرواية لظرف الماء المعروف تسميةً له باسم ما يحمله من جمل أو بغل أو حمار. والزيادة نحو ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ فالكاف زائدة وإلّا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال والقصد بهذا الكلام نفيه. والنقصان نحو ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ أي أهلها فقد تجوز أي توسع وإن لم يصدق على ذلك حدّ المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل وسؤال القرية في سؤال أهلها وليس ذلك من المجاز في الإسناد. والسبب للمسبّب نحو للأمير يد أي قدرة فهي مسبّبة عن اليد بحصولها بها. والكلّ للبعض نحو يجعلون أصابعهم في آذانهم أي أناملهم. والمتعلّق بكسر اللام للمتعلَّق بفتحها نحو هذا خلق الله أي مخلوقه ورجل عدل أي عادل. وبالعكوس أي المسبّب للسبّب كالموت للمرض الشديد لأنّه مسبّب له عادة والبعض لكلّ نحو فلان يملك ألف رأس من الغنم والمتعلّق بفتح اللّام لمتعلِّق بكسرها نحو بأيّكم المفتون أي الفتنة وقم قائمًا أي قيامًا. وما بالفعل على ما بالقوة كالمسكر للخمر في لدن. وقد يكون المجاز في الإسناد بأن يسند الشيء لغير من هو له لملابسة بينهما نحو قوله تعالى ﴿وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ

زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ أسندت الزيادة وهي فعل الله تعالى الآيات المتلوّة سببًا لها عادة (سب، عطر١، ٤١٧، ١)

- السبب على أربعة أقسام: قابلي: ويعبّر عنه بالمادي. وصوري. وفاعلي. وغائي. فكل موجود لا بدّ له من هذه الأربعة، كالسرير مثلًا، فإنّ مادّته الخشب. وفاعله: النجّار. وصورته: التسطيح. وغايته: الاضطجاع عليه. ويسمّى الاضطجاع علّة، لأنّه الباعث عليه (اس، مهد، ١٨٨، ٦)

- إذا تعارض الأمر بين الأول: وهو إطلاق المسبّب على السبب وبين عكسه، فالعكس أولى، لأنّ السبب المعيّن يدلّ على المسبّب المعيّن بخلاف العكس، ألا ترى أنّ البول مثلًا يدلّ على انتقاض الوضوء، وانتقاض الوضوء لا يدلّ على البول، فقد يكون عن لمس أو غيره (اس، مهد، ١٨٩، ١٣)

- الإلتفات إلى المسبّبات بالأسباب له ثلاث مراتب: إحداها أن يدخل فيها على أنّه فاعل للمسبّب أو مولّد له. فهذا شرك أو مُضاهٍ له والعياذُ بالله. والسبب غير فاعل بنفسه ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦؛ الزمر: ٦٢) ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦) ... والثانية: أن يدخل في السبب على أنّ المسبّب يكون عنده عادة. وهذا هو المتكلَّم على حكمه قبل. ومحصوله طلب المسبّب عن السبب لا باعتقاد الإستقلال، بل من جهة كونه موضوعًا على أنّه سبب لمسبّب. فالسبب لا بدّ أن يكون سببًا لمسبّب؛ لأنّه معقوله، وإلّا لم يكن سببًا، فالإلتفات إلى المسبّب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه، ولا هو منافٍ لكون السبب واقعًا بقدرة الله تعالى؛ فإنّ قدرة الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه. فلا ينفي وجود السبب كونه خالقًا للمسبّب. لكن هنا قد يغلب الإلتفات إليه حتى يكون فقد المسبّب مؤثّرًا ومنكرًا، وذلك لأنّ العادة غلبت على النّظر في السبب بحكم كونه سببًا ولم ينظر إلى كونه موضوعًا بالجعل لا مقتضيًا بنفسه. وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الأسباب. والثالثة: أن يدخل في السبب على المسبّب من الله تعالى لأنّه المسبِّب. فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنّه مسبّب عن قدرة الله وإرادته، من غير تحكيم لكونه سببًا؛ فإنّه لو صحّ كونه سببًا محقّقًا لم يتخلّف، كالأسباب العقلية. فلمّا لم يكن كذلك تمحض جانب التسبيب الرباني بدليل السبب الأول (شط، وفق١، ٢٠٢، ١)

- الإلتفات إلى المسبّب له ثلاث مراتب: إحداها أن يدخل في السبب من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم لينظر كيف يعملون، من غير التفات إلى غير ذلك. وهذا مبني على أنّ الأسباب والمسبّبات موضوعة في هذه الدار ابتلاء للعباد وامتحانًا لهم، فإنّها طريق إلى السعادة أو الشقاوة. وهي على ضربين أحدهما ما وضع لابتلاء العقول وذلك العالم كلّه من حيث هو منظور فيه، وصنعة يستدلّ بها على ما وراءها. والثاني ما وضع لابتلاء النفوس. وهو العالم كلّه أيضًا من حيث هو موصل إلى العباد المنافع والمضارّ، ومن حيث هو مسخّر لهم ومنقاد لما يريدون فيه، لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر، ولتجري أعمالهم تحت حكم الشرع، ليسعد بها من سعد ويشقى من شقي، وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء

المحتّم الذي لا مردّ له؛ فإنّ الله غني عن العالمين، ومنزّه عن الإفتقار في صنع ما يصنع إلى الأسباب والوسائط؛ لكن وضعها للعباد ليبتليهم فيها... والثانية أن يدخل فيه بحكم قصد التجرّد عن الألتفات إلى الأسباب من حيث هي أمور محدثة، فضلًا عن الإلتفات إلى المسبّبات؛ بناءً على أنّ تفريد المعبود بالعبادة أن لا يشرك معه في قصده سواه، واعتمادًا على أنّ التشريك خروج عن خالص التوحيد بالعبادة؛ لأنّ بقاء الإلتفات إلى ذلك كلّه بقاء مع المحدثات، وركون إلى الأغيار. وهو تدقيق في الشركة. وهذا أيضًا في موضعه صحيح... والثالثة أن يدخل في السبب بحكم الأذن الشرعي مجرّدًا عن النظر في غير ذلك؛ وإنّما توجهه في القصد إلى السبب تلبية للأمر لتحقّقه بمقام العبودية؛ لأنّه لمّا أذن له في السبب أو أمر به، لبّاه من حيث قصدُ الآمر في ذلك السبب. وقد تبيّن له أنّه مسبّبه وأنّه أجرى العادة به، ولو شاء لم يجرها؛ كما أنّه قد يخرقها إذا شاء (شط، وفق١، ٢٠٢، ٢٠)

- إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبّب، قصد ذلك المسبّب أوْ لا. لأنّه لمّا جعل مسببًا عنه في مجرى العادات، عدّ كأنّه فاعل له مباشرة. ويشهد لهذا قاعدة مجاري العادات؛ إذ أجرى فيها نسبة المسببات إلى أسبابها، كنسبة الشبع إلى الطعام، والإرواء إلى الماء، والإحراق إلى النار، والإسهال إلى السقمونيا، وسائر المسبّبات إلى أسبابها (شط، وفق١، ٢١١، ١٦)

- تارك النظر في المسبّب بناء على أن أمره الله، إنّما همُّه السبب الذي دخل فيه. فهو على بالٍ منه في الحفظ له والمحافظة عليه، والنصيحة فيه؛ لأنّ غيره ليس إليه، ولو كان قصده المسبّب من السبب، لكان مظنّة لأخذ السبب على غير أصالته، وعلى غير قصد التعبّد فيه؛ فربما أدّى إلى الإخلال به وهو لا يشعر (شط، وفق١، ٢٢١، ١٤)

- ما يعلم أو يظنّ أنّ السبب شرّع لأجله فتسبُّب المتسبّب فيه صحيح؛ لأنّه أتى الأمر من بابه، وتوسّل إليه بما أذن الشارع في التوسّل به إلى ما أذن أيضًا في التوسّل إليه؛ لأنّا فرضنا أنّ الشارع قصد بالنكاح مثلًا التناسل أوّلًا؛ ثم يتبعه اتّخاذ السكن، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك، أو الخدمة، أو القيام على مصالحه، أو التمتّع بما أحلّ الله من النساء، أو التجمّل بمال المرأة أو الرغبة في جمالها، أو الغبطة بدينها، أو التعفّف عمّا حرم الله، أو نحو ذلك، حسبما دلّت عليه الشريعة (شط، وفق١، ٢٤٤، ٤)

- ما يعلم أو يظنّ أن السبب لم يشرع لأجله ابتداء. فالدليل يقتضي أنّ ذلك التسبّب غير صحيح، لأنّ السبب لم يشرّع أولًا لهذا المسبّب المفروض، وإذا لم يشرّع له فلا يتسبّب عنه حكمته في جلب مصلحة ولا دفع مفسدة، بالنسبة إلى ما قصد بالسبب. فهو إذًا باطل. هذا وجه. ووجه ثان: وهو أنّ هذا السبب بالنسبة إلى هذا المقصود المفروض غير مشروع؛ فصار كالسبب الذي لم يشرّع أصلًا. وإذا كان التسبّب غير المشروع أصلًا لا يصحّ؛ فكذلك ما شرّع إذا أخذ لما لم يشرّع له. ووجه ثالث: أن كون الشارع لم يشرّع هذا السبب لهذا المسبّب المعيّن، دليل على أنّ في ذلك التسبّب مفسدة لا مصلحة، أو أنّ المصحلة المشروع لها السبب منتفية بذلك المسبّب،

فيصير السبب بالنسبة إليه عبثًا (شط، وفق١، ٢٤٥، ١٨)

- العلم بأنّ المصلحة لا تنشأ عن ذلك السبب ولا توجد به، لكان ذلك نقضًا لقصد الشارع في شرع الحكم؛ لأنّ التسبّب هنا يصير عبثًا. والعبث لا يشرّع، بناءً على القول بالمصالح (شط، وفق١، ٢٥٤، ٥)

- السبب فالمراد به ما وضع شرعًا لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم؛ كما كان حصول النصاب سببًا في وجوب الزكاة، والزوال سببًا في وجوب الصلاة، والسرقة سببًا في وجوب القطع، والعقود أسبابًا في إباحة الإنتفاع أو انتقال الأملاك (شط، وفق١، ٢٦٥، ٤)

- السبب إذا كان متوقّف التأثير على شرط فلا يصحّ أن يقع المسبّب دونه. ويستوي في ذلك شرط الكمال، وشرط الإجزاء. فلا يمكن الحكم بالكمال مع فرض توقّفه على شرط، كما لا يصحّ الحكم بالإجزاء مع فرض توقّفه على شرط (شط، وفق١، ٢٦٨، ١٣)

- أن يقال إنّ مجرّد انعقاد السبب كاف؛ فإنّه هو الباعث على الحكم، وإنّما الشرط أمر خارجي مكمّل؛ وإلّا لزم أن يكون الشرط جزء العلّة، والفرض خلافه (شط، وفق١، ٢٨١، ١)

- أن يقال إنّ مجرّد انعقاد السبب غير كاف؛ فإنّه وإن كان باعثًا، قد جعل في الشرع مقيّدًا بوجود الشرط. فإذًا ليس كون السبب باعثًا بقاطع في أنّ الشارع قصد إيقاع المسبّب بمجرّده؛ وإنّما فيه أنّه قصده إذا وقع شرطه (شط، وفق١، ٢٨١، ١٣)

- الصحابة قد كانوا حازوا رتبة التوكّل، ورؤية إنعام المنعم من المنعم لا من السبب، ومع ذلك فلم يتركوا الدخول في الأسباب العادية التي ندبوا إليها، ولم يتركهم النبي صلى الله عليه وسلم مع هذه الحالة التي تُسقط حكم الأسباب وتقضي بانخرام العوائد. فدلّ على أنّها العزائم التي جاء الشرع بها؛ لأنّ حال انخراق العوائد ليس بمقام يُقام فيه، وإنّما محلّه محلّ الرخصة (شط، وفق٢، ٢٩٦، ٢)

- إنتفاء السبب المعيّن لا يوجب انتفاء المسبّب لجواز تعدّد السبب (تف، نهي٢، ٦٤، ٣١)

- إطلاق السبب على المسبِّب يقدّم على إطلاق المسبِّب على السبب، لأن السبب لا يوجد بدون مسبِّبه والمسبَّب قد يوجد بدون سببه الخاص بأن يثبت بسبب آخر ولا خفاء في أنّ ما يكون ملزومًا للشيء أدلّ عليه ممّا ليس بملزوم (تف، نهي٢، ٣١٣، ١١)

- العلّة أصل من جهة احتياج المعلول إليه وابتنائه عليه، والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلّة الغائية، والغاية وإن كانت معلولة للفاعل متأخّرة عنه في الخارج إلّا أنّها في الذهن علّة لفاعليته متقدّمة عليها ولهذا قالوا الأحكام علل مآلية والأسباب علل آلية، وذلك لأن احتياج الناس بالذات إنّما هو إلى الأحكام دون الأسباب، وإنّما قال كالعلّة مع المعلول دون السبب مع المسبّب كما في بيان أنواع العلاقة لأنّ من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلّة والمسبّب لا يطلق عليه مجازًا (تف، وضح١، ٧٦، ٢٥)

- السبب إذا كان سببًا محضًا يصحّ إطلاقه على المسبّب ولا يصحّ إطلاق المسبّب عليه (تف، وضح١، ٧٩، ٩)

- دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الأوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى

كون ما بعدها سببًا لما قبلها، ولما كان الفاء للتعقيب والسبب يكون متقدّمًا على المسبّب لا متعاقبًا (تف، وضح١، ١٠٤، ١٣)

- السبب هو لغة ما يتّصل به إلى الشيء، واصطلاحًا ما يكون طريقًا إلى الحكم من غير تأثير (تف، وضح٢، ١٣٧، ١٥)

- أقسام السبب أربعة: سبب محض كدلالة السارق، وسبب في معنى العلّة كسوق الدّابة لما يتلف بها، وسبب مجازي كاليمين، وسبب له شبهة العلّة كالطلاق المعلّق بالشرط (تف، وضح٢، ١٣٧، ١٨)

- ملك النصاب سبب وجوب الزكاة، فالملك حكم شرعي، وهو ذات السبب وكونه سببًا عبارة عن خطاب الشارع: إني جعلت الملك أمارة وجوب الزكاة، ووجوب الزكاة عند وجود الملك، والحول حكم آخر، وهو الحكم الأصلي المقصود في نفسه . . . (وهو الكلام على) خطاب الوضع، وأنّه في الحقيقة لا يخرج عن خطاب التكليف (زر، بحر١، ٣٠٥، ٩)

- (السبب) عبارة عمّا يحصل الحكم عنده لا به، أي: لأنّه ليس بمؤثّر في الوجود بل وسيلة إليه، فالحبل مثلًا يتوصّل به إلى إخراج الماء من البئر، وليس المؤثّر في الإخراج، وإنّما المؤثّر حركة المستقي للماء. وفي الشرع: قال الأكثرون: هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دلّ السمع على كونه معرّفًا للحكم الشرعي، كجعل دلوك الشمس معرّفًا لوجوب الصلاة. وقيل: هو الموجب لا لذاته، ولكن بجعل الشارع إيّاه موجبًا، وهو اختيار الغزالي، وحاول الإمام الرازي تزييفه. وقيل: هو الموجب لذاته، وهو قول المعتزلة، وإنّما نصّب السبب للحكم ليستدلّ به على الحكم عند تعذّر الوقوف على خطاب الله لا سيّما عند انقطاع الوحي، كالعلامة (زر، بحر١، ٣٠٦، ٥)

- السبب ينقسم إلى ما يتكرّر الحكم بتكرّره كالدلوك للصلاة، ورؤية الهلال في رمضان لوجوب الصوم، وكالنصاب للزكاة، وإلى ما لا يتكرّر بتكرّره كوجوب معرفة الله عند تكرّر الأدلّة الدالّة على وجوده، ووجوب الحجّ عند تكرّر الاستطاعة عند من يجعلها سببًا (زر، بحر١، ٣٠٦، ١٥)

- قسم ابن الحاجب السبب إلى وقتي كالزوال، فإنّه معرف لوقت الظهر، وإلى معنوي كالإسكار فإنّه معرف لتحريم الخمر، والملك فإنّه جعل سببًا لإباحة الانتفاع (زر، بحر١، ٣٠٦، ١٩)

- يطلق السبب في لسان حملة الشرع على أمور: أحدها: ما يقابل المباشرة، ومنه قول الفقهاء: إذا اجتمع السبب والمباشرة غلب المباشرة كحفر البئر مع التردية. الثاني: علّة العلّة كالرمي يسمّى سببًا للقتل، وهو أعني الرمي علّة للإصابة، والإصابة علّة لزهوق الروح الذي هو القتل، فالرمي هو علّة العلّة، وقد سمّوه سببًا. الثالث: العلّة بدون شرطها كالنصاب بدون الحول يُسمّى سببًا لوجوب الزكاة. الرابع: العلّة الشرعية وهي المجموع المركّب من المقتضى والشرط وانتفاء المانع، ووجود الأهل والمحل يسمّى سببًا، ولا شكّ أنّ العلل العقلية موجبة لوجود معلولها كما عرف من الكسر للانكسار، وسائر الأفعال مع الانفعالات بخلاف الأسباب فإنّه لا يلزم من وجودها وجود مسبّباتها. قال الهندي: وإذا

حكمنا على الوصف أو الحكمة بكونه سببًا فليس المراد منه أنّه كذلك في مورد النص بل المراد منه أنّه سبب في غيره، ومن هذا يعرف أنّ سببية السبب وإن كانت حكمًا شرعيًا فليست مستفادة من سبب آخر، لأنّه حينئذٍ يلزم إما الدور أو التسلسل، بل هي مستفادة من النص أو من المناسبة مع الاقتران (زر، بحر١، ٣٠٧، ٢)

- التجوّز بلفظ السبب عن المسبّب أولى من العكس، لأنّ السبب المعيّن يستدعي مسبّبًا معيّنًا كالزنى بعد الإحصان، فإنّه يقتضي مسبّبًا معيّنًا وهو الرجم، والمسبّب المعيّن لا يستدعي سببًا معيّنًا، بل سببًا ما كإباحة الدم، فإنّها تقتضي سببًا غير معيّن، وهو إما الكفر بعد الإيمان أو الزنى بعد الإحصان، أو قتل بغير حق، ولا يقتضي واحدًا من هذا الأمور بعينه، وما اقتضى الشيء المعيّن أقوى مما يقتضي المطلق، لأنّ المقتضي المعيّن يقتضي المطلق وزيادة، وهي التعيين (زر، بحر٢، ٢٠٠، ٦)

- السبب: هو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته (زر، بحر٣، ٣٢٩، ١٠)

- المانع: هو الذي يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، وحينئذٍ فالمعتبر في المانع وجوده، وفي الشرط عدمه، وفي السبب وجوده وعدمه. ومثاله الزكاة، فالسبب النصاب، والحول شرط، والديْنُ مانع عند من يراه مانعًا (زر، بحر٣، ٣٢٩، ١٢)

- السبب: فهو متميّز عن العلّة من جهة الاصطلاح الكلامي والأصولي والفقهي واللغوي. أما اللغوي فقال أهل اللغة: السبب ما يُتوصّل به إلى غيره. ولو بوسائط، ومنه سمّي الحبل سببًا، وذكروا للعلّة معاني يدور القدر المشترك فيها على أنّها تكون أمرًا مستمدًّا من أمر آخر وأمرًا مؤثّرًا في آخر. وقال أكثر النحاة: اللام للتعليل ولم يقولوا للسببية، وقالوا الباء للسببية ولم يقولوا للتعليل. وصرّح ابن مالك بأنّ الباء للسببية والتعليل وهذا تصريح بأنهما غَيْرَان. وأما الكلامي: فاعلم أنّهما يشتركان في توقّف المسبَّب عليهما ويفترقان من وجهين: أحدهما: أنّ السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلّة ما يحصل به. والثاني: أنّ المعلول متأخّر عن العلّة بلا واسطة ولا شرط يتوقّف الحكم على وجوده، والسبب إنّما يقتضي الحكم بواسطة أو بوسائط، ولذلك يتراخى الحكم عنها حتى توجد الشرائط وتنتفي الموانع. وأما العلّة فلا يتراخى الحكم عنها، إذا اشترط لها، بل هي أوجبت معلولًا بالاتّفاق، حكى الاتّفاق إمام الحرمين والآمدي وغيرهما. وأما الأصولي: فقال الآمدي في "جدله": العلّة في لسان الفقهاء تطلق على المظنّة أي الوصف المتضمّن لحكمة الحكم، كما في القتل العمد العدوان، فإنّه يصحّ أن يقال: قتل لعلّة القتل، وتارة يطلقونها على حكمة الحكم، كالزجر الذي هو حكمة القصاص، فإنّه يصحّ أن يقال: العلّة الزجر. وأما السبب: فلا يطلق إلّا على مظنّة المشقّة دون الحكمة إذ بالمظنّة يتوصّل إلى الحكم لأجل الحكمة. وأما الفقهي فقال إلكيا: يطلق السبب في اصطلاح الفقهاء على أربعة أمور: أحدها: السبب الذي يقال إنّه مثل العلّة كالرمي، فإنّه سبب حقيقة إلّا أنّه في حكم العلّة، لأنّ عين الرمي لا أثر له في الحكم حيث لا فعل منه، ومنه الزنى. الثاني: ما يكون الطارئ مؤثّرًا ولكن تأثيره مستند إلى ما

قبله، فهو سبب من حيث استناد الحكم إلى الأول لا استناد الوصف الآخر إلى الأصل. الثالث: ما ليس سببًا بنفسه ولكن يصير سببًا بغيره، كقولهم: القصاص وجب ردعًا وزجرًا، ثم قالوا: وجب لسبب القتل، إذ القتل علّة القصاص، فقطعوا الحكم عن العلّة، وجعلوه متعلّقًا بالعلّة، والعلّة غير الحكم. واعلم أنّه لولا الحكمة لكان الحكم صورة غير صالحة للحكم، فبالحكمة خرج عن كونه صورة، والعلّة صارت جالبة للحكم بمعناها لا بصورتها، ودون الحكمة لا شيء إلّا صورة الفعل، والصورة لا تكون علّة قط، فعلى هذا الحكمة راجعة إلى العلّة فلا علّة بدونها، والخلاف يرجع إلى اللفظ. الرابع: ما يسمّى سببًا مجازًا من حيث إنّه سبب لما يجب، كقولهم الإمساك سبب القتل، وليس سبب القتل حقيقة، فإنّه ليس يفضي إلى القتل، بل القتل باختيار القاتل، ولكنّه سبب للتمكّن من القتل بإلحاق، وقيل سبب القتل (زر، بحر٥، ١١٥، ٦)

- التمييز بين العلّة والسبب والشرط: أنّا ننظر إلى الشيء إن جرى مقارنًا للشيء وأثّر فيه فهو "العلّة"، أو غير مقارن ولا تأثير للشيء فيه دلّ على أنّه "سبب". وأما "الشرط" فهو ما يختلف الحكم بوجوده. وهو مقارن غير مفارق للحكم كالعلّة سواء إلّا أنّه لا تأثير له فيه وإنّما هو علامة على الحكم من غير تأثير أصلًا (زر، بحر٥، ١١٧، ١٢)

- يطلق كل من العلّة والسبب على الآخر مجازًا (أم، قرر٣، ٢١٤، ١٠)

- الاستعارة بين السبب والمسبّب والعلّة والمعلول في الشرعيات بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتّصال الصوري لأنّه لا مناسبة بين السبب والمسبّب معنى، إذ معنى السبب الإفضاء إلى الشيء ومعنى المسبّب ليس كذلك وكذا معنى العلّة الإيجاب ومعنى المعلول ليس كذلك فلا يمكن إثبات المناسبة بينهما معنى بوجه، فكان هذا الاتصال من قبيل اتّصال المطر بالسحاب والغيث بالمطر من المحسوسات والاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي. ونظير الأولى استعارة الشراء للملك وألفاظ العتق لإزالة ملك المنفعة فإنّها جائزة للاتصال الصوري كما في المطر والسحاب لا بالمعنوي إذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة، وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المنفعة. ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فإنّ معنى الحوالة نقل الدين من ذمّة إلى ذمّة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرّف من ذمّة إلى ذمّة، ومثل الميراث والوصية بينهما اتّصال معنوي من حيث أنّ كل واحد منها يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ من حاجة الميت فتجوز استعارة أحدهما للآخر (مل، مرق١، ٤٣٢، ١٨)

- القضاء يتوقّف على السبب أي سبب الوجوب لا على الوجوب، وإلّا أي وإن لم يكن متوقّفًا على السبب على كل الوجوب لما وجب قضاء الظهر على ما نام جميع الوقت، لأنّ أداء الظهر لم يجب عليه (بد، بدخ١، ١٥٢، ٦)

- قد يجامع الشرط (السبب) بأن يكون أمر واحد يتوقّف عليه الحكم ذا جهتين: شرط له من حيثية، وسبب من حيثية أخرى (مع اختلاف النسبة كوقت الصلاة) فإنّه شرط بالنسبة إلى

أدائها سبب بالنسبة إلى وجوب أمرها، وهذا معنى اختلاف النسبة (با، يسر٢، ١٢٩، ٨)

- السبب هو جعل وصف ظاهر منضبط مناطًا لوجود حكم أي يستلزم وجوده وجوده، وبيانه أنّ لله سبحانه في الزاني مثلًا حكمين أحدهما تكليفي وهو وجوب الحدّ عليه والثاني وضعي وهو جعل الزنا سببًا لوجوب الحدّ لأن الزنا لا يوجب الحدّ بعينه وذاته بل بجعل الشرع. وينقسم السبب بالاستقراء إلى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالإسكار للتحريم وكالملك للضمان والمعصية للعقوبة (شو، فح، ٦، ٢٣)

- (العلّة) في اللغة إسم لما يتغيّر الشيء بحصوله أخذًا من العلّة التي هي المرض، لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلّة في ذات المريض يقال اعتلّ فلان إذا حال عن الصحّة إلى السقم. وقيل إنها مأخوذة من العلل بعد النهل وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر مرة بعد مرة. وأما في الاصطلاح فاختلفوا فيها على أقوال. (الأول) إنها المعرّفة للحكم بأن جعلت علمًا على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم قاله الصيرفي وأبو زيد من الحنفية وحكاه سليم الرازي في التقريب عن بعض الفقهاء، واختاره صاحب المحصول وصاحب المنهاج. (الثاني) إنها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله وهو قول المعتزلة بناءً على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين والعلّة وصف ذاتي لا يتوقّف على جعل جاعل. (الثالث) إنها الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها وبه قال الغزالي وسليم الرازي، قال الصفي الهندي وهو قريب لا بأس به. (الرابع) إنها الموجبة بالعادة واختاره الفخر الرازي. (الخامس) إنها الباعث على التشريع بمعنى أنه لا بدّ أن يكون الوصف مشتملًا على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم. (السادس) إنها التي يعلم الله صلاح المتعبّدين بالحكم لأجلها، وهو اختيار الرازي وابن الحاجب. (السابع) إنها المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها وللعلّة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات فيقال لها السبب والأمارة والداعي والمستدعي والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضى والموجب والمؤثّر (شو، فح، ١٩٣، ٢)

- الأصل في السبب هو الاتّصال بالمسبّب فلا حاجة إلى العدول عن القريب القائم إلى البعيد المنقضي (عا، نسم، ٤٠، ١٠)

- ما تضاف إليه الأحكام ليس أسبابًا فقط لما قال في التوضيح، واعلم أن ما ترتّب عليه الحكم إن كان شيئًا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلّف كالوقت للصلاة يخصّ باسم السبب وإن كان بصنعه فإن كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علّة ويطلق عليه اسم السبب مجازًا وإن لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فإن العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم، وهو بصنع المكلّف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو السبب وإن أدرك العقل تأثيره ... يخصّ باسم العلّة (عا، نسم، ١٢٠، ١٢)

- الشرط في السبب الحقيقي عدم التأثير في المسبّب لا عدم التأثير مطلقًا (عا، نسم، ١٦٧، ٢٨)

- أقسام السبب أربعة: سبب محض وسبب

بمعنى العلّة وسبب مجازي وسبب له شبهة العلّة ونقل عنه أن الرابع هو بعينه السبب المجازي (عا، نسم، ١٦٧، ٣١)

- الشرط المحض يتأخّر عن صورة العلّة والسبب يتقدّمها لأنه طريق إلى الحكم ومفضٍ إليه بأن تتوسّط العلّة بينهما فيكون متقدّمًا لا محالة (عا، نسم، ١٧١، ٧)

- إطلاق إسم السبب على المسبّب أربعة أنواع: القابل والصورة والفاعل والغاية، أي تسمية الشيء باسم قابله نحو سال الوادي وتسمية الشيء باسم صورته كتسمية القدرة باليد وتسمية الشيء باسم فاعله حقيقة أو ظنًّا كتسمية المطر بالسماء والنبات بالغيث وتسمية الشيء باسم غايته كتسمية العنب بالخمر. وفي إطلاق اسم المسبّب على السبب أربعة أنواع: على العكس من هذه المذكورة قبل هذا وعدّ بعضهم من العلاقات الحلول في محل واحد كالحياة في الإيمان والعلم وكالموت في ضدّهما والحلول في محلّين متقاربين كرضاء الله في رضاء رسوله والحلول في حيّزين متقاربين كالبيت في الحرم كما في قوله تعالى فيه مقام إبراهيم وهذه الأنواع راجعة إلى علاقة الحالية والمحلية كما أن الأنواع السابقة مندرجة تحت علاقة السببية والمسبّبية (صد، أمل، ١٥، ٢٤)

- السبب هو جعل وصف ظاهر منضبط مناطًا لوجود حكم أي يستلزم وجوده وجوده وبيانه أن لله سبحانه في الزاني مثلًا حكمين: أحدهما تكليفي وهو وجوب الحدّ عليه، والثاني وضعي وهو جعل الزنا سببًا لوجوب الحدّ لأن الزنا لا يوجب الحدّ بعينه وذاته بل بجعل الشرع. وينقسم السبب بالاستقراء إلى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلوة والمعنوية كالإسكار للتحريم وكالملك للضمان والمعصية للعقوبة (صد، أمل، ٣٤، ٥)

- كلٌّ من العلّة والسبب علامة على الحكم. وكل منهما بني الحكم عليه وربط به وجودًا وعدمًا، وكل منهما للشارع حكمة في ربط الحكم به وبنائه عليه. ولكن إذا كانت المناسبة في هذا الربط مما تدركه عقولنا سمّي الوصف: العلّة، وسمّي أيضًا: السبب، وإن كانت ممّا لا تدركه عقولنا سمّي السبب فقط ولا يسمّى العلّة (خل، خلص، ٦٧، ٢٢)

- السبب؛ هو ما جعله الشارع علامة على مسبّبه وربط وجود المسبّب بوجوده وعدمه بعدمه. فيلزم من وجود السبب وجود المسبّب ومن عدمه عدمه. فهو أمر ظاهر منضبط، جعله الشارع علامة على حكم شرعي هو مسبّبه، ويلزم من وجوده وجود المسبّب، ومن عدمه عدمه (خل، خلص، ١١٧، ٦)

- السبب عند جمهور الفقهاء هو الأمر الظاهر المضبوط الذي جعله الشارع أمارة لوجود الحكم، وبمقتضى هذا التعريف تثبت حقيقتان: إحداهما: أن السبب لا ينعقد سببًا إلا يجعل الشارع له سببًا، وذلك لأن الأحكام التكليفية هي تكليف من الله تعالى، والمكلِّف هو الله تعالى، وإذا كان المكلِّف هو الشارع، فهو الذي يجعل الأسباب التي ترتبط بها الأحكام أسبابًا، والحقيقة الثانية: هي أن هذه الأسباب ليست مؤثّرة في وجود الأحكام التكليفية بل هي أمارة لظهورها ووجودها، ويقول الشاطبي في ذلك: إن السبب غير فاعل بنفسه، إنما وقع المسبّب عنده لا به (زه، زهص، ٥٥، ١٦)

- ينقسم السبب إلى قسمين: (أحدهما) سبب

ليس من فعل المكلَّف، (والثاني) من فعل المكلَّف، فالأسباب التي ليست من فعل المكلَّف هي التي جعلها الله تعالى أمارة على وجود الحكم مثل كون الوقت سببًا للصلاة، وكون الاضطرار سببًا لإباحة الميتة، وكون خوف العنت مع القدرة على تكليفات الزواج سببًا لوجوب النكاح، وهكذا، فكل هذه الأسباب ليست من العبد، وبعضها اختبارات اختبره الله تعالى بها، ومن ذلك كون الموت سببًا للميراث. والأسباب التي تكون في مقدور المكلّف هي أفعال المكلّفين التي يرتّب الشارع عليها أحكامه، مثل كون السفر سببًا لرخصة الإفطار، وعقد الزواج في محله سببًا في حلّ العشرة، والبيع سببًا للآثار المترتّبة عليه وهكذا (زه، زهص، ٥٦، ٣)

- السبب: يذكر السبب ويراد به الطريق قال الله تعالى ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا، فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾ (الكهف: ٨٤- ٨٥) أي آتينا ذا القرنين من أسباب كل شيء أراده من أغراضه ومقاصده في ملكه سببًا أي طريقًا موصلًا إليه ويذكر ويراد به الباب . . . ويذكر السبب ويراد به الحبل . . . أما المعنى الاصطلاحي فقد جاء في كشف الأسرار للبزدوي أن السبب هو كل وصف ظاهر منضبط دلّ الدليل السمعي على كونه معرّفًا الحكم شرعي (برد، برص، ١٠١، ٤)

- السبب . . . يشمل ما إذا كان بين الوصف وبين الحكم مناسبة ظاهرة وبين ما إذا لم يكن بين الوصف وبين الحكم مناسبة ظاهرة، فالعلّة هي النوع الأول للسبب، فكل علّة سبب ولا عكس. فالنسبة بين السبب والعلّة بناءً على هذا العموم والخصوص المطلق يجتمعان في مادة وينفرد الأعمّ الذي هو السبب في مادة أخرى، يجتمع السبب والعلّة في السفر بالنسبة لإفطار رمضان فالسفر سبب وعلّة وينفرد الأعمّ وهو السبب في شهود شهر رمضان بالنسبة لوجوب الصوم فشهود هذا الشهر سبب لا علّة حيث لا مناسبة ظاهرة بين شهود الشهر وبين وجوب الصوم، والعلّة لا بدّ فيها من المناسبة الظاهرة بينها وبين الحكم. أما السبب فهو شامل لما إذا وجدت هذه المناسبة أو لم توجد (برد، برص، ١٠٣، ٢٠)

- السبب عند جمهور الفقهاء ما جعله الشارع أمارة للحكم، ووجوده مثل جعل زوال الشمس أمارة مُعَرِّفة لوجوب الصلاة، والدليل السمعي هو الذي ينصّ في الحكم عليه (عج، أصل، ٦٩، ٦)

سبب خاص

- السبب الخاص، قد يكون وقوع حادثة خاصة، أو سؤالًا لسائل. - فهل يصلح السبب الخاص قرينة على إخراج العام عن عمومه، وتخصيصه بهذا السبب. - قرّر جمهور علماء الأصول - خلافًا للمالكية - أن العام الذي ارتبط بوقوع حادثة خاصة، يجب حمله على عمومه، لأن خصوص السبب لا يقضي على عموم اللفظ. وعلى هذا، فلا يُقصر حكمُ العام على الحادثة الخاصة التي كانت سببًا في وروده، بل يجري على عمومه، ما لم يرد دليل يفيد تخصيصه (دري، نهج، ٦٥٤، ٢)

سبب الخطاب

- سبب الخطاب هو ما يدعو إلى الخطاب. وهو ضربان: أحدهما سؤال سائل، وهو مرادنا في هذا الموضع؛ والآخر دنوّ وقت العبادة (بص، مع١، ٣٠٢، ١٤)

سبب داعٍ

- السبب الداعي هو الذي يفضي إلى الشيء في الوجود فلا بدّ أن يتقدّمه، والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء وربما يكون متأخّرًا في الوجود (عا، نسم، ١٧٠، ٤)

سبب داعٍ إلى العدول

- السبب الداعي إلى العدول عن الحقيقة إلى المجاز وله فوائد: منها: التعظيم كقوله: سلام على المجلس العالي. ومنها: التحقير لذكر الحقيقة كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ (النساء: ٤٣). ومنها: المبالغة في بيان العبارة على الإيجاز كقوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ (مريم: ٤). ومنها: تفهيم المعقول في صورة المحسوس لتلطيف الكلام، وزيادة الإيضاح، ويسمّى استعارة تخيّلية كقوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾ (الإسراء: ٢٤). ومنها: زيادة بيان حال المذكور، نحو رأيت أسدًا، فإنّه أبلغ في الدلالة على الشجاعة لمن حكمت عليه في قولك: رأيت إنسانًا كالأسد شجاعته. ومنها: تكثير الفصاحة، لأنّ فهم المعنى منه يتوقّف على قرينة، وفي ذلك غموض يحوج إلى حركة الذهن، فيحصل من الفهم شبيه لذّة الكسب، وكذلك ما يدلّ عليه اللفظ بالالتزام أحسن مما يدلّ عليه بالمطابقة لما في دلالته الالتزام من تصرّف الذهن. ومنها: أن لا يكون للمعنى الذي عبّر عنه بالمجاز لفظ حقيقي إن قلنا: لا يستلزمه، أو أن يجعل المتكلّم أو المخاطب لفظه الحقيقي، ومنه قول الفقهاء: إنّ حشيش الحرم لا يجوز نقله، وأرادوا الأخضر، وإلّا ففي اللغة أنّ الرطب يقال له: خَلا، واليابس حشيش، فكأنّ الفقهاء آثروا تسمية الرطب حشيشًا مجازًا (زر، بحر٢، ١٨٩، ١٦)

سبب شرعي

- السبب الشرعي هنا (وصف) وجودي أو عدمي (ظاهر منضبط معرّف للحكم) الشرعي لا مؤثّر فيه بذاته أو بإذن الله أو باعث عليه (نص، لب، ١٣، ٣)

سبب غائي

- الفائدة: فهي الغاية الموصلة للأمور المهمّة، وللسبب الغائي اعتباران: أول الفكر، ويسمّى الباعث. ومنتهاه وهو آخر العمل، ويسمّى الفائدة (زر، بحر١، ٢٨، ٨)

سبب محض

- العلّة موجبة للحكم لكن بواسطة مضافة إليها فصار الحاصل أن ما يفضي إلى الحكم إن لم يكن بينهما واسطة فهو علّة محضة وإلا فإن كانت الواسطة علّة حقيقة مستقلّة فهو سبب محض وإلا فهو علّة تشبه الأسباب، وذلك بأن تكون الواسطة أمرًا مستقلًّا غير علّة حقيقة أو تكون علّة حقيقية غير مستقلّة بل حاصلة بالأول كالمضي في الهوى الحاصل بالرمي (عا، نسم، ١٦٨، ٢٢)

سبب مشروع

- السبب المشروع وهو ما يؤدّي إلى المصلحة أصلًا وإن أدّى إلى المفسدة تبعًا، وذلك كالجهاد فإنه يؤدّي إلى المصلحة لما فيه من إعلاء كلمة الله وإن استتبع ذلك هلاك النفس أو

إتلاف المال. ومن ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن كلًّا منهما سبب مشروع (برد، برص، ١٠٥، ١٩)

سبب مشروع لحكمة

- السبب المشروع لحكمة لا يخلو أن يُعلم أو يظنّ وقوع الحكمة به، أوْ لا. فإن علم أو ظنّ ذلك فلا إشكال في المشروعية، وإن لم يعلم ولا ظنّ ذلك فهو على ضربين: أحدهما أن يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة. أو لأمر خارجي (شط، وفق١، ٢٥٠، ٤)

سبب ممنوع

- السبب الممنوع وهو ما يؤدّي إلى المفسدة أصلًا وإن أدّى إلى المصلحة تبعًا، وذلك كالنكاح الفاسد فإنه يؤدّي إلى المفاسد باعتبار الأصل وقد يترتّب عليه مصلحة وهي لحوق الولد بأبيه والميراث (برد، برص، ١٠٥، ١٦)

سبب الوجوب

- القضاء يتوقّف على سبب الوجوب، وهو دخول الوقت لا على وجود الوجوب إذ لو توقّف على نفس الوجوب لما كان قضاء الظهر مثلًا واجبًا على من نام جميع الوقت، لأنّه غير مكلّف بالظهر في حال نومه لامتناع تكليف الغافل (اس، مهس١، ١٥٢، ١٤)

سببية

- السببية، وهي نوعان: أحدهما: إطلاق إسم المسبّب على السبب، أي المعلول على علّته، كتسمية المرض المهلكِ بالموتِ. والثاني: عكسه، أي إطلاق إسم السبب على المسبّب (اس، مهد، ١٨٨، ٢)

- السببية: وهي إطلاق اسم السبب على المسبّب، وإن شئت، فقل: إطلاق العلّة على المعلول، وسواء كانت العلّة فاعلية أو قابلية أو صورية أو غائبة. مثال الأول: قولهم: نزل السحاب أي المطر، فإنّ السحاب في العرف سبب فاعلي في المطر كما يقال: النار تحرق الثوب . . . ومثال الثاني: قولهم: سال الوادي فإنّ السائل هو الماء، والوادي سبب قابل لسيل الماء فيه هكذا مثله في "المحصول" وفيه نظر، فإنّ الوادي ليس جزءًا للماء فلا يكون سببًا قابلًا له، بل هو من قبيل إطلاق اسم المحل على الحال. ومثال الثالث: إطلاق اليد على القدرة، كقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ (الفتح: ١٠) واليد صورة خاصة يتأتّى بها الإقدار على الشيء، فشكلها مع الإقدار كشكل السرير مع الاضطجاع، وهو سبب صوري، فتكون اليد كذلك، فإطلاقها على القدرة إطلاق لاسم السبب الصوري على المسبّب (زر، بحر٢، ١٩٨، ٤)

- اشترطوا (العلماء) في السببية الإفضاء وعدم التأثير (عا، نسم، ١٦٧، ٢٥)

- السببية (في المجاز): نحو رعيت غيثًا أي نباتًا مسبّبًا عنه (سو، حصل، ١٦٥، ٢)

- اختلفوا (العلماء) في أن الأمارة هل هي حجّة مجعولة على نحو (الطريقية)، أو أنها حجّة مجعولة على نحو (السببية)، أي أنها طريق أو سبب. والمقصود من كونها (طريقًا): أنها مجعولة لتكون موصلة فقط إلى الواقع للكشف عنه، فإن أصابته فإنه يكون منجزًا بها وهي منجزة له، وإن أخطأته فإنها حينئذٍ تكون صرف معذر للمكلّف في مخالفة الواقع. والمقصود

من كونها (سببًا): إنها تكون سببًا لحدوث مصلحة في مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعية على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكمًا ظاهريًا على طبق ما أدّت إليه الأمارة. والحق أنها مأخوذة على نحو (الطريقية) (مظ، مصف٢، ٣٦، ٨)

سبر

- السبر والتقسيم المنحصر يعتبر في العقليات والشرعيات وفاقًا، كقوله: علة حرمة الربا إما الطعم أو الكيل بالإجماع. والكيل ليس بعلةٍ فتعيّن الطعم. والمنتشر - كما إذا لم يدع الإجماع - يفيد ظن العليَّة (رم، تحص٢، ٢٠٥، ١٣)

- السبر إن كان قاطعًا في مقدماته تعيّن العمل به، وإن كان مظنونًا في مقدماته كانت المناسبة راجحةٌ عليه، إذ دليل تلك المقدمات لا يكون نصًا وإلَّا كانت يقينيَّة، فهو إما إيماء والمناسبة راجحة عليه أو مناسبة، والمناسبة المستقلة راجحة على غير المستقلة، وأما غير المناسبة والمناسبة راجحة على غيرها لما تقدّم، وإن كان قاطعًا في بعض مقدماته عاد الترجيح المذكور في المقدمة الظنية (رم، تحص٢، ٢٧٤، ٩)

- السبر معناه في اللغة الاختبار ومنه سمي ما يختبر به طول الجرح وعرضه مسبارًا، وتقول العرب هذه القضية يسبر بها غور العقل: أي يختبر. والأصل أن تقول التقسيم والسبر، لأنا نقسم أولًا ثم نقول في معرض الاختبار لتلك الأوصاف الحاصلة في التقسيم هذا لا يصلح وهذا لا يصلح فتعيّن هذا، فالاختبار واقع بعد التقسيم، لكن التقسيم لما كان وسيلة للاختبار والاختبار هو المقصد (قر، نقح، ٣٩٨، ١)

- كون الوصف متّصفًا بمجرّد الطرد والعكس إنّما يكون عند خلوّه عن السبر وعن كون الأصل عدم الغير وعن غير ذلك من مسالك العلّة مثل المناسب والشبه والنص والإجماع (تف، نهي٢، ٢٤٦، ٤)

- مسالك العلّة (السبر) وهو لغة الاختبار (والتقسيم)، وهو إظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة، (وهو) أي ما ذكر من السبر والتقسيم اصطلاحًا (حصر أوصاف الأصل) المقيس عليه (وإبطال ما لا يصلح) منها للعلية (فيتعيّن الباقي) لها كأن يحصر أوصاف البرّ في قياس الذرة عليه في الطعم وغيره ويبطل ما عدا الطعم بطريقة فيتعيّن الطعم للعلية، (ويكفي) في دفع منع المعترض حصر الأوصاف التي ذكرها المستدلّ (قول المستدلّ) في المناظرة في حصرها (بحثت فلم أجد) غيرها لعدالته مع أهلية النظر، (والأصل عدم غيرها) فيندفع عنه بذلك منع الحصر وتعبيري بأو كما في مختصر ابن الحاجب وبعض نسخ الأصل أولى من تعبيره في أكثرها بالواو. (والناظر) لنفسه (يرجع) في حصر الأوصاف (إلى ظنّه) فيأخذ به ولا يكابر نفسه (نص، لب، ١٢١، ١٥)

- السبر معناه الاختبار، ومنه المسبار. والتقسيم هو حصر الأوصاف الصالحة لأن تكون علّة في الأصل، وترديد العلّة بينها بأن يقال العلّة إما هذا الوصف أو هذا الوصف (خل، خلص، ٧٧، ١)

- "السبر والتقسيم". والسبر هو الاختبار، والتقسيم هو حصر العلل المظنون صلاحها للحكم. وتقضي هذه الطريقة بحصر العلل وتقسيمها، ثم فحصها واحدة فواحدة، وحذف

غير الصالح منها، وإثبات الصالح (دوا، دخل، ٤٢١، ١)

- السبر لغة. الاختبار ومنه المسبار وهو الميل الذي يُختبر به الجرح. وفي الاصطلاح: هو اختبار الوصف هل يصلح للعلّية أو لا، والتقسيم لغة تجزئة الشيء بأن يقال: العلّة إما كذا أو كذا أو كذا. وفي الاصطلاح يراد به هنا حصر الأوصاف الموجودة في الأصل التي يظنّ صلاحيتها للعلّة ابتداء. ثم أطلق مجموع هذين اللفظين في الاصطلاح على مسلك خاص من مسالك العلّة وعرّفوه. بأنه حصر الأوصاف التي توجد في الأصل والتي تصلح للعلّية في بادئ الأمر ثم إبطال ما لا يصلح منها للعلّية فيتعيّن الباقي منها، فيقال: العلّة إما أن تكون كذا أو كذا أو كذا ويستبعد منها ما لا يصلح للعلّية حتى يعثر على الوصف الصالح لها فيحكم بأنه هو العلّة، والمراد بالحصر مجرّد ذكر الأوصاف أعمّ من أن يكون معه قطع بأنه لا وصف غيرها أو لا. والمسلك هو مجموع الأمرين "التقسيم والسبر" فالتقسيم راجع إلى الحصر، والسبر راجع إلى إبطال بعض الأوصاف، وكان الموافق للترتيب الخارجي أن يقال: التقسيم والسبر بتقديم التقسيم على السبر ولكنهم عكسوا الوضع لأن السبر هو أهمّ الأمرين في الدلالة على العلّية والتقسيم ما هو إلا وسيلة إليه (شل، شلص، ٢٤٢، ٢)

- الاستقراء الفقهي عَرَفَه المسلمون أيضًا وأطلق عليه البعض اسم السبر، والسبر يعني اختبار الأمر لغة، وسَبَرَ غَوْرَه عرف كُنْهَهُ. ويُقصد به هنا استعراض العلل، وإبطالها بالتقسيم والتعاند ليبقى منها حالًا واحدًا، كقولنا واجب أم لا! جائز أم لا!.. وتجري إبّان مرحلة الاستعراض عملية استقراء وإليك مثالًا على ذلك: "قولنا في الفقه الوَتْرُ ليس بفرض لأنه يُؤدّى على الراحلة. فيقال ولِمَ قُلتم إن الفرض لا يُؤدّى على الراحلة، فنقول عرفنا ذلك بالاستقراء، فإنا رأينا القضاء والأداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تُؤدَّى على الراحلة...". وبهذا يكون الاستقراء يسبر كل أنواع الصلوات، على أن لفظ السبر يصحّ في العلل، أكثر من صحّته في استعراض الحدود والقضايا والأحوال الشرعية (عج، أصل، ٢٥٨، ١٤)

سبر وتقسيم

- السبر والتقسيم وهو دليل صحيح، وذلك بأن يقول هذا الحكم معلّل ولا علة له إلا كذا أو كذا وقد بطل أحدهما فتعيّن الآخر، وإذا استقام السبر كذلك فلا يحتاج إلى مناسبة بل له يقول حُرِّم الربا في البرُ ولا بد من علامة تضبط مجرى الحكم عن موقعه ولا علامة إلا الطعم أو القوت أو الكيل وقد بطُلَ القوت والكيل بدليل كذا وكذا فثبت الطعم (غز، مس٢، ٢٩٥، ٧)

- اشترط قومٌ أن تكونَ العلَّةُ ذاتَ وصفٍ واحدٍ، لا تركيبَ فيهِ، كتعليلِ تحريمِ الخمرِ بالإسكارِ ونحوِهِ. ومنعَ من ذلك الأكثرون، وهو المختارُ، وذلك كتعليلِ وجوبِ القصاصِ بالمحدّد بالقتلِ العمدِ العدوان. ودليلهُ أَنَّهُ لا يمتنعُ أَن تكونَ الهيئةُ الاجتماعيةُ من الأوصاف المتعدِّدةِ ممَّا يقومُ الدليلُ على ظنِّ التعليلِ بها إمَّا بمناسبةٍ أو شَبَهٍ، أو سبرٍ وتقسيم، أو غيرِ ذلك من طُرُقِ الاستنباطِ أو التخريجِ مع اقتران الحكمِ بها حَسَب دلالتِهِ على علّيّةِ الوصفِ

الواحدِ، وكانت علَّةً (أمد، حكم٣، ٣٠٦، ٨)

- مجرَّدُ الدَّورانِ لا يدلُّ على التَّعليلِ بالوصفِ لوجهين: الأوَّلُ أنَّهُ يجوزُ أن يكونَ الوصفُ وصفًا ملازمًا للعلَّةِ، وليس هُوَ العلَّةَ؛ وذلك كالرائحةِ الفائحةِ الملازمةِ للشدَّةِ المطربةِ؛ ولا سبيلَ إلى دَفعِ ذلك إلا بالتعرّضِ لانتفاءِ وَصفِ غيرِهِ بدلالة البَحثِ والسَّبر، أو بأنَّ الأصلَ عدمُهُ. ويلزمُ من ذلك الانتقالُ من طريقةِ الدورانِ إلى طريقة السَّبرِ والتقسيم، وهو كافٍ في الاستدلالِ على العليةِ. الثاني أنَّ الدورانَ قد وُجِدَ فيما لا دلالةَ لهُ على العليةِ، كدورانِ أحدِ المتلازمَينِ المتعاكسَينِ، كالمتضايفَينِ، وليس أحدُهما علَّةً للآخرِ؛ وكذلكَ فإنَّ الدورانَ كما وُجدَ في جانبِ الحكم مع الوصفِ، فقد وُجدَ في جانبِ الوصفِ مع الحكمِ؛ وليس الحكم علَّةً للوصفِ (أمد، حكم٣، ٤٣٢، ١٦)

- السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف في الأصل وإبطال بعضها بدليله فيتعيّن الباقي (حا، تلو٢، ٢٣٦، ٢٣)

- السبر والتقسيم. وهو أن يقول إما أن يكون الحكم معللًا بكذا أو بكذا والكل باطل إلا كذا فيتعيّن (قر، نقح، ٣٩٧، ٢٣)

- السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه وإبطال ما لا يصلح منها للعلية فيتعيّن الباقي (سب، عطر٢، ٣١٣، ٨)

- السبر والتقسيم، ومعناه أنّ الباحث على العلّة يقسم الصفات التي يتوهّم علّيتها، بأن يقول علّة هذا الحكم إمّا هذه الصفة وإمّا هذه يسبر كل واحدة منها، أي يختبره ويلغي بعضها بطريقة، فيتعيّن الباقي للعلية، فالسبر هو أن يختبر الوصف هل يصلح للعلية أم لا، والتقسيم، وقولنا العلّة إمّا كذا وإمّا كذا، فكان الأولى أن يقدّم التقسيم في اللفظ فيقال التقسيم والسبر لكونه متقدّمًا في الخارج (اس، مهس٣، ٩٥، ١٣)

- من مسالك العلّة السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل الصالحة للعلّية في عدد ثم إبطال علّية بعضها لتثبت علّية الباقي، فيكون هناك مقامان: أحدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك أن يقول بحثت فلم أجد سوى هذه الأوصاف ويصدق... وثانيهما إبطال علّية بعض الأوصاف ويكفي في ذلك أيضًا الظنّ (تف، وضح٢، ٧٧، ٤)

- المتمسّكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون إثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم أنّ الأصل في النصوص التعليل، وأنّ الأحكام مبنيّة على الحكم والمصالح إمّا وجوبًا كما هو مذهب المعتزلة وإمّا تفضّلًا كما هو مذهب غيرهم. ولو سلم عدم الكلّية فالتعليل هو الغالب في الأحكام وإلحاق الفرد بالأعمّ الأغلب هو الظاهر (تف، وضح٢، ٧٧، ١٤)

- السَبر وَالتقسيم ويسمّيه المنطقيون القياس الشرطي المنفصل فإن لم يكن تقسيمًا سمّوه بالمتّصل. وهو لغة: الاختبار، ومنه الميل الذي يختبر به الجرح الذي يقال له المِسبار، وسمّي هذا به لأنّ المناظر في العلّة يقسم الصفات ويختبر كل واحد منها في أنّه هل يصلح للعلية أم لا (زر، بحر٥، ٢٢٢، ٢)

- السبر، والتقسيم إذ هو عبارة عن حصر الأوصاف المتعدّدة في الأصل الصالحة للعلية في عدد بمعنى ادّعاء عدم وصف آخر صالح في الأصل ثم إبطال بعضها، وهو ما

سوّى المدّعي علّيته واحدًا كان أو أكثر سواء كان الحصر بالترديد بين النفي والإثبات أو لا، ولا خفاء في تحقيق هذا المعنى في القسمين، ثم التحقيق أنّ الحصر محصل التقسيم. والإبطال محصلْ السبر (بد، بدخ٣، ٩٥، ١٠)

- السبر التقسيم وهو (حصر الأوصاف) الموجودة في الأصل الصالحة للعلية ظاهرًا في عدد (ويكفي) المستدلّ المناظر (عند منعه) أي منع حصولها أن يقول (بحثت فلم أجد) ما يصلح للعلية غيرها لأنّ الظاهر أنّها لو كانت لما خفيت على المجتهد الباحث (أو) يقول (الأصل) في الأشياء (العدم) فالأصل عدم غير الأوصاف التي وجدتها فلا يعدل عنه إلّا عند قيام دليل الوجود، ولا دليل (ثم حذف بعضها) أي الأوصاف المحصورة. وهو ما سوى الذي ظنّ علّيته (فيتعيّن الباقي) بعد الحذف للعلّية، فظهر أنّ السبر اختيار الوصف هل يصلح للعلية أو لا، والتقسيم هو أنّ العلّة إما كذا وإما كذا (با، يسر٤، ٤٦، ٥)

- السبر والتقسيم وهو في اللغة والاختبار ومنه الميل الذي يختبر به الجرح فإنه يقال له المسبار وسمّي هذا به لأن المناظر يقسّم الصفات ويختبر كل واحدة منها هل تصلح للعلية أم لا. وفي الاصطلاح هو قسمان: (أحدهما) أن يدور بين النفي والإثبات وهذا هو المنحصر. (والثاني) أن لا يكون كذلك وهذا هو المنتشر. (فالأول) أن تحصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه ثم اختبارها في المقيس وإبطال ما لا يصلح منها بدليله. وذلك الإبطال إما بكونه ملغى أو وصفًا طرديًا أو يكون فيه نقض أو كسر أو خفاء أو اضطراب فيتعيّن الباقي للعلية. وقد يكون في القطعيات كقولنا العام إما أن يكون قديمًا أو حادثًا بطل أن يكون قديمًا فثبت أنه حادث، وقد يكون في الظنّيات نحو أن تقول في قياس الذرة على البُر في الربوية بحثت عن أوصاف البُر فما وجدت ثم ما يصلح للربوية في بادي الرأي إلا الطعم والقوت والكيل لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك بدليل كذا فتعيّن الكيل. . . . (القسم الثاني) المنتشر وذلك بأن لا يدور بين النفي والإثبات أو دار ولكن كان الدليل على نفي علّية ما عدا الوصف المعيّن فيه ظنّيًا. واختلفوا في ذلك على مذاهب. (الأول): أنه ليس بحجّة مطلقًا لا في القطعيات ولا في الظنّيات حكاه في البرهان عن بعض الأصوليين. (الثاني): أنه حجّة في العمليات فقط لأنه يحصل غلبة الظنّ. واختاره إمام الحرمين الجويني وابن برهان وابن السمعاني قال الصفي الهندي هو الصحيح. (الثالث): أنه حجّة للناظر دون المناظر واختاره الآمدي وقال إمام الحرمين في الأساليب إنه يفيد الطالب مذهب الخصم دون تصحيح مذهب المستدلّ، إذ لا يمتنع أن يقول ما أبطلته باطل وما اخترته باطل (شو، فح، ١٩٨، ٢٨)

- السبر والتقسيم وهو في اللغة الاختبار وفي الاصطلاح هو قسمان: أن يدور بين النفي والإثبات وهذا هو المنحصر، والثاني أن لا يكون كذلك وهو المنتشر. وفي الأول حصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه ثم اختبارها في المقيس وإبطال ما لا يصلح منها بدليله وذلك الإبطال إما بكونه ملغى أو وصفًا طرديًا أو يكون فيه نقض أو كسر أو خفاء أو اضطراب فيتعيّن الباقي للعلّية. وقد يكون في القطعيات وفي الظنّيات ويشترط في صحّة

هذا المسلك أن يكون الحكم في الأصل معلّلًا بمناسب خلافًا للغزالي، وأن يقع الاتّفاق على أن العلّة لا تركيب فيها كما في مسئلة الربا. وأن يكون حاصرًا لجميع الأوصاف وذلك بأن يوافقه الخصم على انحصارها في ذلك أو يعجز عن إظهار وصف زائد . . . وأما المنتشر وذلك بأن لا يدور بين النفي والإثبات أو دار لكن كان الدليل على نفي علّية ما عدا الوصف المعيّن فيه ظنّيًا وفيه مذاهب. الأول أنه ليس بحجّة مطلقًا. الثاني أنه حجّة في العمليات فقط واختاره الجويني وابن برهان وابن السمعاني، قال الصفي الهندي هو الصحيح. الثالث أنه حجّة للناظر دون المناظر واختاره الآمدي وحكى ابن العربي أنه دليل قطعي وعزاه إلى الشافعية وقال هو الصحيح فقد نطق به القرآن ضمنًا وتصريحًا في مواطن كثيرة (صد، أمل، ١٦٧، ١٢)

- يتبيّن أن تنقيح المناط غير السبر والتقسيم، لأن تنقيح المناط يكون حيث دلّ نص على مناط الحكم، ولكنه غير مهذّب ولا خالص من اقتران ما لا مدخل له في العلّية به. وأما السبر والتقسيم فيكونان حيث لا يوجد نص أصلًا على مناط الحكم. ويراد التوصّل بهما إلى معرفة العلّة لا إلى تهذيبها من غيرها (خل، خلص، ٧٩، ٣)

- تنقيح المناط يكون حيث دلّ نص على العلّية ولكن اقترن بالعلّة ما لا مدخل له في العلّية أصلًا. أما السبر والتقسيم فلا يوجد فيه نص على العلّة أصلًا (برد، برص، ٢٨٦، ٣)

- السبر والتقسيم. السبر في اللغة الاختبار ومنه المسبار الذي يختبر به الجرح. والسبر في الاصطلاح الأصولي اختبار الوصف هل يصلح للعلية أم لا والتقسيم هو أن العلّة إما كذا، وإما كذا. أما التقسيم والسبر فهو حصر الأوصاف التي يظنّ صلاحيتها للعلّية وترديد العلّة بين هذه الأوصاف فيقال إما أن تكون العلّة هذا الوصف أو هذا الوصف أو هذا الوصف، وهكذا يظلّ يردّد العلّة بين هذه الأوصاف التي يظنّ صلاحيتها للعلّة مستبعدًا ما لا تنطبق عليه شروط العلّة حتى يعثر على الوصف الذي يصلح حقيقة لأن يكون علّة فيكون هذا الوصف هو العلّة (برد، برص، ٢٨٢، ١١)

- "السبر والتقسيم". والسبر هو الاختبار، والتقسيم هو حصر العلل المظنون صلاحها للحكم. وتقضي هذه الطريقة بحصر العلل وتقسيمها، ثم فحصها واحدة فواحدة، وحذف غير الصالح منها، وإثبات الصالح (دوا، دخل، ٤٢١، ١)

- برهان السبر والتقسيم عبارة عن عد جميع الاحتمالات الممكنة، ثم يقام الدليل على نفي واحد واحد حتى ينحصر الأمر في واحد منها، فيتعيّن، فيقال مثلًا: حرمة الربا في البُر: إما أن تكون معلّلة بالطعم، أو بالقوت، أو بالكيل. والكل باطل ما عدا الكيل. فيتعيّن التعليل به (مظ، مصف٢، ١٦٧، ١٣)

- السبر والتقسيم سمّاه المناطقة وبعض المتكلّمين بالشرطي المنفصل. وذلك بأن "يبحث الناظر عن معان مجتمعة في الأصل، ويتتبّعها واحدًا واحدًا، ويبيّن خروج آحادها عند صلاح التعليل به إلا واحدًا يراه ويرضاه" (عج، أصل، ٢٩٨، ١٤)

سبعة أحرف

- سبعة أحرف والمراد بها لغات العرب فإنها

بلغت إلى سبع اختلفت في قليل من الألفاظ واتّفقت في غالبها فما وافق لغة من تلك اللغات فقد وافق المعنى العربي والأعرابي (صد، أمل، ٤٠، ٢)

ستر

- السترُ، ومعنى السترِ لا يتحقَّقُ إلّا في حقِّ المعانِد - الّذي عرفَ الدليلَ ثم أنكَره، أو في حقِّ المقلِّد المصرِّ - الّذي يعرفُ من نفسِهِ أنَّهُ لا يعرف الدليلَ على صحَّةِ الشيءِ، ثمّ إنَّهُ يقولُ بِهِ (رز، مح٢، ٤٦، ٥)

سجية

- السجية أي الملكة النفسية: يعني الشجاعة والسخاء (ضمنًا إذ ليس الجود جزء مفهوم إعطاء آلاف، ولا الشجاعة جزء مفهوم قتل آحاد مخصوصين) لأنّ الشجاعة ملكة نفسانية تقتضي اعتدال القوّة الغضبية (با، يسر٣، ٣٦، ١٦)

سحت

- السحت الذي هو العطية للوالي والحاكم ونحوهما باسم الهدية فهو ظاهر (شط، عصم٢، ٣٣٦، ٢٤)
- من أكل أموال الناس الرشوة، وهي السحت، وقد صرّح القرآن بالنهي عنها (زه، زهص، ٩٦، ٨)

سخاء

- السخاء وضدُّه البخل (كل، كف١، ٢٣، ٢)

سخط

- الرضا وضدّه السخط (كل، كف١، ٢١، ١٤)

سد الذرائع

- سدّ الذرائع لمّا كانت المقاصد لا يتوصّل إليها إلا بأسباب وطرق تُفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرّمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقرُبات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل؛ فإذا حَرَّم الرب تعالى شيئًا وله طرق ووسائل تُفْضِي إليه فإنه يُحرّمها ويمنع منها، تحقيقًا لتحريمه، وتثبيتًا له، ومنعًا أن يقرّب حِماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المُفضية إليه لكان ذلك نقضًا للتحريم، وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك؛ فإن أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه لَعُدَّ متناقضًا، ولحصل من رعيته وجنده ضدّ مقصوده (جو، علم٣، ١٣٥، ٢)
- تجويز الحِيَل يناقض سدّ الذرائع مناقضة ظاهرة، فإن الشارع يسدّ الطريق إلى المفاسد بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بحيلة، فأين من يمنع من الجائز خشية الوقوع في المحرّم إلى من يعمل الحيلة في التوصّل إليه؟ (جو، علم٣، ١٥٩، ١٩)
- سدّ الذرائع من هذا القبيل؛ فإنّه راجع إلى طلب ترك ما ثبت طلب فعله، لعارض يعرض (شط، وفق٣، ٢٢٠، ٢)
- ذهب مالك إلى المنع من سدّ الذرائع، وهي

المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصّل بها إلى فعل المحظور، مثل أن يبيع السلعة بمائة إلى أجل، ويشتريها بخمسين نقدًا، فهذا قد توصّل إلى خمسين بذكر السلعة. وقال أبو حنيفة والشافعي: لا يجوز المنع من سدّ الذرائع (زر، بحر٦، ٨٢، ٢)

- الذريعة ثلاثة أقسام: أحدها: ما يقطع بتوصّله إلى الحرام فهو حرام عندنا وعندهم. والثاني: ما يقطع بأنّه لا توصل ولكن اختلطت بما يوصل فكان من الاحتياط سدّ الباب وإلحاق الصورة النادرة التي قطع بأنّها لا توصل إلى الحرام بالغالب منها الموصل إليه. وهذا غلوٌّ في القول بسدّ الذرائع. والثالث: ما يحتمل ويحتمل. وفيه مراتب متفاوتة ويختلف الترجيح عندهم بسبب تفاوتها (زر، بحر٦، ٨٥، ١٠)

- سدّ الذرائع والذريعة هي المسئلة التي ظاهرها الإباحة ويتوصّل بها إلى فعل المحظور، فذهب مالك إلى المنع من الذرائع وقال أبو حنيفة والشافعي لا يجوز منعها. قلت ومن أحسن ما يستدلّ به على هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم "إلا وإن حمى الله معاصيه فمن حام حول الحمى يوشك أن يواقعه" وهو حديث صحيح ويلحق به قوله "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك" وهو حديث صحيح (صد، أمل، ١٨٠، ٣)

- يلجأ إلى قاعدة الاستصلاح، في استحداث أحكام جديدة ذات صفة تنفيذية لأوامر الشريعة الإسلامية، إلى أربعة عوامل: (أ) جلب المصالح، وهي الأمور التي يحتاج إليها المجتمع لإقامة حياة الناس على أقوى أساس، كفرض الضرائب العادلة بمقدار الحاجة لأجل تمويل الخدمات العامة والمشروعات الهامة المفيدة. . . . (ب) درء المفاسد، وهي الأمور التي تضرّ بالناس أفرادًا أو جماعات، سواء أكان ضررها ماديًّا أو أدبيًّا. ومقياس الفساد هو قواعد الشريعة ومقاصدها المستفادة من نصوصها الثابتة، والتي يتألّف منها نظام الإسلام. (جـ) سدّ الذرائع، أي منع الطريق التي تؤدّي إلى إهمال أوامر الشريعة أو الاحتيال عليها، أو تؤدّي إلى الوقوع في محاذير شرعية ولو عن غير قصد. (د) تغيّر الزمان، أي اختلاف أحوال الناس وأخلاقهم وأوضاع الحياة العامة عمّا كانت عليه. فكل واحد من هذه العوامل أو الغايات الأربعة يدعو إلى سلوك طريق الاستصلاح، باستحداث الأحكام الاجتماعية على أصلح منهاج، ليكون منها في المجتمع أحسن نتاج (زرق، صلح، ٤٥، ٧)

- سدّ الذرائع: الذريعة معناها في اللغة الوسيلة التي يلجأ إليها الإنسان لأمر من الأمور. كثيرًا ما تكون الأعمال والتصرّفات الممنوعة شرعًا ليست مقصودة لذاتها بالمنع في نظر الشارع، بل إنما منعت على خلاف مقتضى الأصل فيها لأنها قابلة أن تكون طريقًا مفضية إلى أمر ممنوع شرعًا ولو عن غير قصد، أو أن تكون ذريعة، أي وسيلة، يمكن أن يتشبّث بها الإنسان عن قصد منه إلى ذلك الأمر الممنوع. فلذا يمنع شرعًا كل طريق أو وسيلة قد تؤدّي، عن قصد أو غير قصد، إلى المحاذير الشرعية. ويسمّى هذا الأصل في اصطلاح الفقهاء والأصوليين: مبدأ سدّ الذرائع، وهو باب واسع يتّصل بسياسة التشريع فيعتبر فرعًا من الاستصلاح (زرق، صلح، ٤٥، ١٩)

- مبدأ سدّ الذرائع سلكته الشريعة الإسلامية في

الأمور الدينية والمدنية، أي في العبادات والمعاملات على السواء. فالدينية كمنع بناء المساجد على القبور، والمدنية كالوصية للوارث. إن المنظور إليه في سدّ الذرائع ليس هو النيّة السيّئة من الفاعل، بل مجرّد كون الفعل مما يفضي إلى النتيجة التي يأباها الشرع، ولو كان الفاعل حسن النيّة. ولذا نهى القرآن عن سبّ أصنام المشركين وإن كان الذي يسبّها إنما يسبّها إيمانًا بالله تعالى وانتصارًا له (زرق، صلح، ٤٧، ٤)

- (سد الذرائع) الذرائع جمع ذريعة وهي لغة الوسيلة التي يتوصّل بها إلى شيء آخر مطلقًا. وفي الاصطلاح الشرعي هي ما تكون وسيلة وطريقًا إلى الشيء الممنوع شرعًا. وهذا هو الغالب المشهور في استعمالها. ومعنى سدّها منعها بالنهي عنها. وقد تطلق على ما هو أعمّ من ذلك فتعرف بأنها ما تكون وسيلة وطريقًا إلى شيء آخر حلالًا كان أو حرامًا، وهي بهذا المعنى قد تسدّ إذا كانت طريقًا إلى مفسدة، وقد تفتح إذا كانت طريقًا إلى مصلحة (شل، شلص، ٣٠٠، ٣)

سعادة

- السعادة وضدّها الشقاوة (كل، كف١، ٢٢، ١٧)

سفر

- السَّفر قطع المسافة لغة وفي الشريعة هو الخروج على قصد المسير إلى موضع بينه وبين ذلك الموضع مَسيرة ثلاثة أيام فَوقها سير الإبل ومشي الأقدام على ما عُرف (بخ، بزد٤، ٦١٤، ٦)

- السَّفَرُ وهو نوعان: الأولُ ما يختصّ بالطويل وهو ثلاثة أيام ولياليها، وهو القصر، والفطر، والمسح أكثر من يوم وليلة وسقوط الأضحية على ما في غاية البيان. والثاني ما لا يختصّ به والمراد به، مطلق الخروج عن المصر؛ وهو ترك الجمعة والعيدين والجماعة، والنفل على الدّابة، وجواز التيمّم، واستحباب القرعة بين نسائه (نج، نظر، ٨٤، ٧)

سفه

- الحلم وضدّها السفه (كل، كف١، ٢١، ١٨)

- السَّفه في اللغة وهو الخفة والتحرّك يقال: تسفهت الرياح الثوب إذا استخفته وحرّكته ومنه: زمام سفيه أي خفيف. وفي الشريعة هو عبارة عن "خفة تعتري الإنسان فتحمله على العمل بخلاف موجب العقل والشرع مع قيام العقل حقيقة" كذا ذكر في عامة الشروح (بخ، بزد٤، ٦٠١، ١٧)

- (السَّفه) في اصطلاح الفقهاء غلب هذا الإسم على تبذير المال وإتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع، ولم يفهم عند إطلاقه ارتكاب مَعصية أخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وإن كان ذلك سَفهًا حقيقة (بخ، بزد٤، ٦٠٢، ٦)

- السفه: حال تقوم بالشخص تجعله لا يحسن القيام على تدبير ماله، فينفق في غير مواضع الإنفاق، والسفيه عاقل، ولكنه غير رشيد، ولذلك كان مخاطبًا بكل التكليفات الشرعية، ومؤاخذًا بكل ما يفعل إن خيرًا فخير. وإن شرًّا فشرّ، وإن ارتكب جناية عوقب بعقابها غير منقوص (زه، زهص، ٣٤٢، ١١)

- السفه هو ما يعتري الإنسان من الخفّة التي

تحدوه إلى العمل المخالف للعقل والشرع مع أن العقل قائم حقيقة (برد، برص، ١٤٢، ٢٢)

سكر

- السكر هو ستر العقل بتناول المواد التي تحدث ذلك، سواء أكانت سائلة أم كانت جامدة. ويعتبر أبو حنيفة الشخص سكران إذا فقد وعيه تمامًا حتى أنه لا يعرف الرجل من المرأة، وغير ذلك يعدّ صاحيًا لا تسقط عنه أحكام الصحو. وجمهور الفقهاء يقرّرون أن السكران من يغلب على كلامه الهذيان (زه، زهص، ٣٤٤، ١١)

سكران

- حدّ السكران، فقيل: من لا يعرف الأرض من السماء والرجل من المرأة. وبه قال الإمام الأعظم رحمه الله. وقيل: من في كلامه اختلاط وهذيان (نج، نظر، ٣٧٠، ١١)

سكوت عن حكم الفعل

- السكوت عن حكم الفعل أو الترك هنا إذا وجد المعنى المقتضى له إجماع من كل ساكت على أنّ لا زائد على ما كان. إذ لو كان ذلك لائقًا شرعًا أو سائغًا لفعلوه، فهم كانوا أحقّ بإدراكه والسبق إلى العمل به وذلك إذا نظرنا إلى المصلحة فإنّه لا يخلو إمّا أن يكون في هذه الأحداث مصلحة أو لا، والثاني لا يقول به أحد. والأول إمّا أن تكون تلك المصلحة الحادثة آكد من المصلحة الموجودة في زمان التكليف أو لا. ولا يمكن أن يكون مع كون المحدثة زيادة تكليف، ونقصه عن المكلّف أحرى بالأزمنة المتأخرة لما يعلم من قصور الهمم واستيلاء الكسل (شط، عصم١، ٢٦٦، ٢٣)

سكون

- الحركة والسكون كون الشيء في مكان عقيب حصوله في مكان آخر بمعنى أنّه عبارة عن مجموع الكونين، والسكون عبارة عن كونه في مكان بعد كونه في ذلك المكان (تف، نهي٢، ٤، ١)

سكينة

- ﴿أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الفتح: ٤) قال: هو الإيمان (كل، كف٢، ١٥، ٤)
- السكينة الإيمان (كل، كف٢، ١٥، ١٠)
- السكينة فعلية من السكون، وهو طمأنينة القلب واستقراره، وأصلها في القلب، ويظهر أثرها على الجوارح، وهي عامة وخاصة (جو، علم٤، ٢٠١، ٤)
- السكينة عند القيام بوظائف العبودية، وهي التي تورث الخضوع والخشوع وغضّ الطرف وجمعية القلب على الله تعالى بحيث يؤدّي عبوديته بقلبه وبدنه، والخشوع نتيجة هذه السكينة وثمرتها، وخشوع الجوارح نتيجة خشوع القلب (جو، علم٤، ٢٠٣، ٣)
- العبد محتاج إلى السكينة عند الوساوس المعترضة في أصل الإيمان ليثبت قلبه ولا يزيغ، وعند الوساوس والخَطَرات القادحة في أعمال الإيمان لئلا تقوى وتصير همومًا وغمومًا وإرادات ينقص بها إيمانه، وعند أسباب المخاوف على اختلافها ليثبت قلبه ويسكن جأشه، وعند أسباب الفرح لئلا يطمح به مركبه فيجاوز الحدّ الذي لا يُعبَر فينقلب ترحًا وحزنًا (جو، علم٤، ٢٠٣، ١٨)

سلامة

- السلامة وضدّها البلاء (كل، كف١، ٢٢، ٦)

سمع

- السمع وَرَدَ على ما جاء به ولا عَمَلَ للعبد فيه، إنما مدار اليقين والظنّ في كيفية استثمار هذه المعاني وتحقيقها ووعيها. وهذا يحصل للمجتهد من جانبين: الأول تحصيله المعاني عن طريق الألفاظ، مما يضطرّه لفهم الشكل واللغة والنظم، وما يؤول إليها من أبحاث. الثاني تحصيله المعاني ودلالتها بالعقل والفهم، وبإدراك المعنى بالمعنى، بعد أن ألمّ بشروط اللغة والشكل وقوالب المعاني (عج، أصل، ١٤٥، ٤)

سنة

- كُلُّ ما سَنَّ رسول اللهِ مِمَّا ليس فيه كتابٌ، وفيما كَتَبْنا في كتابنا هذا، مِنْ ذِكْرِ مَا مَنَّ اللهُ به على العباد مِن تَعَلّم الكتابِ والحكمةِ -: دليلٌ على أن الحكمةَ سُنَّةُ رسول الله (شف، رس، ٣٢، ٥)
- منها ما بَيَّنَهُ عن سُنَّة نبيّه، بلا نَصِّ كتابٍ. وكلُّ شيءٍ منها بيانٌ في كتاب الله (شف، رس، ٣٣، ١)
- جِهَةُ العِلم الخَبَرُ في الكتاب أو السنّة، أو الإجماعُ أو القياسُ (شف، رس، ٣٩، ١٢)
- الحكمةَ، فلم يَجُزْ - والله أعلم - أن يقال الحكمةُ هاهنا إلّا سنّةُ رسولِ الله (شف، رس، ٧٨، ٨)
- سنّةُ رسولِ الله مُبَيِّنَةٌ عن الله معنَى ما أرادَ: دليلًا على خاصِّهِ وعامِّه. ثم قَرَن الحكمةَ بها بكتابه فأتْبَعَها إيَّاهُ (شف، رس، ٧٩، ١)
- (السنّة) ما سَنَّ رسولُ الله فيما ليس للهِ فيه حُكْمٌ -: فَبِحُكم اللهِ سَنَّهُ. وكذلك أخبرنَا اللهُ في قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ، صِرَٰطِ ٱللَّهِ﴾ (الشورى: ٥٢- ٥٣) (شف، رس، ٨٨، ٥)
- (السنّة ما) سَنَّ رسولُ الله مَعَ كتابِ الله، وسنَّ فيما ليس فيه بعَيْنِه نَصُّ كتابٍ (شف، رس، ٨٨، ٨)
- (من السنّة) ما سَنَّ رسولُ اللهِ فيما ليس فيه نَصُّ كتابٍ (شف، رس، ٩٢، ٤)
- لم يَسُنَّ سُنَّةً (رسول الله صلى الله عليه وسلم) قَطُّ إلّا وَلَهَا أَصْلٌ في الْكِتَابِ، كما كانت سُنَّتُهُ لِتَبْيِينِ عَدَدِ الصلاةِ وعَمَلِهَا، على أصْل جُمْلَةِ فَرْضِ الصلاةِ، وكذلك ما سَنَّ من البيوع وغيرها من الشرائع (شف، رس، ٩٢، ٩)
- نَسَخَ ما نَسَخَ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا ناسخةٌ للكتاب، وإنما هي تَبَعٌ للكتاب، بمثل ما نَزَل نصًّا، ومُفَسِّرَةٌ معنَى ما أنزل اللهُ منه جُمَلًا (شف، رس، ١٠٦، ١٠)
- سنّةُ رسولِ اللهِ: لا يَنْسَخُها إلّا سنةٌ لرسول الله (شف، رس، ١٠٨، ٨)
- كانتْ لرسولِ الله في هذا سُنَنًا ليستْ نَصًّا في القُرَان، أَبان رسولُ الله عن اللهِ معنَى ما أرادَ بها، وتكلَّم المسلمون في أشياءَ من فروعها، ولم يَسُنّ رسولُ الله فيها سُنَّةً منصوصةً (شف، رس، ١٥٩، ٢)
- دلَّت السنّةُ على أن الله إنما أرادَ ممن سَمَّى له المواريثَ، من الإخوة والأخواتِ، والولدِ والأقاربِ، والوالدَيْنِ والأزواج، وجميع من سَمَّى له فريضةً في كتابه -: خاصًّا ممن سَمَّى (شف، رس، ١٦٨، ٥)
- دلّت السنّةُ على أن الزكَاةَ في بعض الأموال دون بعضٍ (شف، رس، ١٨٧، ٩)

- سنّةُ رسول الله تُنْسَخُ بسنَّته (شف، رس، ٢١٢، ١٢)
- (السنّة) المختلفةُ التي لا دِلالةَ على أيِّها ناسخٌ ولا أيِّها منسوخٌ -: فكلٌّ أمره مُوتَفِقٌ صحيحٌ، لا اختلافَ فيه (شف، رس، ٢١٣، ٣)
- يَسُنُّ السنّةَ ثم يَنسخُها بسنته، ولم يَدَعْ أن يُبيِّنَ كلَّما نَسخَ من سُنَّتِه بسُنَّتِه، ولكن ربما ذَهَب على الذي سَمعَ مِن رسولِ الله بعضُ علم الناسخ أو علمِ المنسوخ، فحَفِظَ أحدُهما دونَ الذي سَمع مِن رسول الله الآخَرَ، وليس يَذْهبُ ذلك على عامّتهم حتى لا يكونَ فيهم موجودًا إذا طُلِب (شف، رس، ٢١٤، ١١)
- إذا سَنَّ (النبي) سُنَّةً حَوَّلَه اللهُ عنها إلى غيرها: سَنَّ أُخرى يصير إليها الناسُ بعدَ التي حُوِّلَ عنها، لئلا يَذهبَ على عامّتهم الناسخُ فَيَثْبُتُونَ على المنسوخ (شف، رس، ٢٢٠، ١٣)
- أفيمكنُ أن تُخالفَ السنّةُ في هذا الكتابَ؟ قلتُ: لا، وذلك: لأنّ اللهَ جلَّ ثناؤه أقام على خلقه الحجةَ من وجهين: أصلُهما في الكتاب: كتابِه، ثم سنةِ نبيّه بفرضه في كتاب اتّباعَها (شف، رس، ٢٢١، ٦)
- لا يجوزُ أن يسُنَّ رسولُ الله سنّةً لازمةً فتُنْسَخَ فلا يُسَنَّ ما نَسَخَها، وإنما يُعرفُ الناسخُ بالآخِرِ من الأمرين، وأكثرُ الناسخ في كتاب الله إنما عُرِفَ بدِلالةِ سننِ رسول الله (شف، رس، ٢٢١، ١١)
- إذا كانت السنّةُ تدلُّ على ناسخ القُرَانِ وتُفرِّق بينَه وبين منسوخه -: لم يكنْ أن تُنْسَخَ السنةُ بقُرَانٍ إلّا أَحْدَثَ رسولُ الله مع القُرَان سنةً تَنْسَخُ سنَّتَه الأولى، لتَذْهَبَ الشبهةُ عن من أقامَ اللهُ عليه الحجةَ مِن خلقه (شف، رس، ٢٢٢، ٢)
- لا تكون السنّةُ إلّا تَبَعًا لكتاب الله، بمثل تنزيله، أو مُبيِّنةً معنى ما أراد اللهُ، فهي بكل حالٍ مُتَّبِعَةٌ كتابَ الله (شف، رس، ٢٢٣، ٢)
- سُنَّةَ رسولِ الله لا تكون مخالِفةً لكتاب الله بحالٍ، ولكنّها مُبَيِّنَةٌ عامَّهُ وخاصَّهُ (شف، رس، ٢٢٨، ١)
- كلُّ كلامٍ كان عامًّا ظاهرًا في سُنَّة رسولِ الله فهو على ظُهوره وعُمومه، حتَّى يُعْلَمَ حديثٌ ثابتٌ عن رسولِ الله "بأبي هو وأمّي" يَدُلُّ على أنه إنما أُرِيدَ بالجُمْلة العامّةِ في الظاهر بعضُ الجملةِ دونَ بعضٍ (شف، رس، ٣٤١، ٣)
- ما كان من سنةٍ مِن خبرِ الخاصَّةِ الذي قد يَختلف الخبرُ فيه، فيكونُ الخبرُ محتمِلًا للتأويل، وجاء الخبرُ فيه من طريقِ الانفرادِ -: فالحجةُ فيه عندي أن يَلْزَمَ العالِمِينَ، حتى لا يكونَ لهم رَدُّ ما كان منصوصًا منه، كما يلزمُهم أن يقبلوا شهادةَ العدولِ، لَا أنّ ذلك إحاطةٌ كما يكونُ نصُّ الكتابِ وخبرُ العامَّةِ عن رسول الله (شف، رس، ٤٦١، ١)
- لم يجعل اللهُ لأحدٍ بعدَ رسول الله أن يقولَ إلّا مِنْ جهة علمٍ مَضَى قبلَه، وجهةُ العلم بَعدُ الكتابُ والسنّةُ والإجماعُ والآثارُ، وما وصفتُ من القياس عليها (شف، رس، ٥٠٨، ٧)
- يُحكم بالكتاب والسنّةِ المجتمع عليها، الذي لا اختلاف فيها، فنقولُ لهذا: حَكَمْنَا بالحقِّ في الظاهر والباطن (شف، رس، ٥٩٩، ٢)
- يُحكمُ بالسنّة قد رُويَتْ مِن طريق الانفرادِ، لا يجتمعُ الناس عليها، فنقولُ: حكمنا بالحقِّ في الظاهر، لأنه قد يمكنُ الغلطُ فيمن رَوَى الحديثَ (شف، رس، ٥٩٩، ٥)
- إذا تعارض الدليلان عند المجتهد فإن كان التعارض بين الآيتين يميل إلى السنّة. وإن كان بين السنّتين يميل إلى آثار الصحابة رضي الله

تعالى عنهم والقياس الصحيح. ثمّ إذا تعارض القياسان عند المجتهد يتحرّى ويعمل بأحدهما لأنه ليس دون القياس دليل شرعيّ يصار إليه (شش، ششا، ٣٠٤، ٥)

- القياس الشرعيّ هو ترتّبُ الحكم في غير المنصوص عليه على معنى هو علّة لذلك الحكم في المنصوص عليه. ثم إنما يُعرفُ كون المعنى علة بالكتاب وبالسنّة وبالإجماع وبالاجتهاد والاستنباط (شش، ششا، ٣٢٥، ٦)

- السنّة: عبارة عن الطريقة المسلوكة المرضّية في باب اللين، سواء كانت من رسول الله، أو من الصحابة. قال عليه السلام "عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء من بعدي عضّوا عليها بالنواجذ" (الترمذي، سنن الترمذي، كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنّة، ح (٢٦٧٦)، ٥/ ٤٤، بلفظ: "عليكم بسنتي وسنّة الخلفاء الراشدين") (شش، ششا، ٣٧٩، ١٨)

- حكمها (السنّة): أنْ يطالب المرء بإحيائها، ويستحقّ اللائمة بتركها إلا أن يتركها بعذر (شش، ششا، ٣٨٠، ١)

- كل ما وجِدَ في القرآن من حكم منوط بلفظ يشتمل على بعض ما وقعَ عليه الإجماع أو وردت (السنّة به) (فالواجب أن يحكمَ بأن ما حصلَ عليه الإجماع أو وردت به السنةّ) مأخوذ من القرآن وأنه مراد الله تعالى بالاسم المذكور فيه وذلك نحو قوله تعالى ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ (النساء: ٤٣؛ المائدة: ٦) لما احتمل اللفظ الجماع واللمس باليد (جص، فص١، ٢٨٣، ٦)

- السنّة التي يجوز نسخ القرآن بها هي ما ورد من طريق التواتر ويوجب العلم، نحو خبر المسح على الخفين (جص، فص٢، ٣٤٥، ٥)

- قول الصحابي: أمرنا بكذا، ونَهينا عن كذا. وقوله: السنّة كذا. لا يجوز أن يجعل شيء منه رواية عن النبي عليه السلام، إذ كان الأمر والنهي والسنّة لا يختص بالنبي عليه السلام، دون غيره من الناس، قال الله تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء: ٥٩) (جص، فص٣، ١٩٧، ٥)

- السنّة فقد تكون لغير النبي عليه السلام، قال النبي عليه السلام: "عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي" (مسند أحمد، ٥/ ٦٤٢. بلفظ: "قد سنّ لكم معاذ فهكذا فاصنعوا"). وقال عليه السلام: "سن لكم معاذ سنة حسنة" (جص، فص٣، ١٩٧، ٨)

- السنّة - هي الشريعة نفسها وهي في أصل اللغة وجه الشيء وظاهره (حز، حكا١، ٤٧، ٨)

- السنّةُ: ما رُسِمَ لِيُحْتَذَى به (بج، حكف١، ٥٠، ٦)

- يُقبل خبر الواحد وإن كان مخالفًا للقياس، ويقدّم عليه. وقال أصحاب مالك: إذا كان مخالفًا للقياس لم يُقدّم. وقال أصحاب أبي حنيفة: إن كان مخالفًا لقياس الأصول لم يُقبل. لنا: ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لمعاذ: "بمَ تحكم؟ قال: بكتاب الله تعالى، قال فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فإن لم تجد؟ قال: أَجْتَهِدُ رأيي ولا آلو، فقال النبي عليه السلام: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يحبّه ويرضاه رسول الله" فرتّب العملَ بالقياس على السنّة، فدلّ على أن السنة مقدّمة (شي، تبص، ٣١٧، ٤)

- السنّة: فهي الطريقة: في اللغة. وقد تكون

واجبًا وغيرَ واجب، وتُعُورِف من إطلاقها: الطاعة التي ليست بفريضة، إذا استعملت هذه التسمية في العبادات (جون، جهك، ٤١، ١٠)

- السنّة فينسخ المتواتر منها بالمتواتر والآحاد بالآحاد أما نسخ المتواتر منها بالآحاد فاختلفوا في وقوعه سمعًا وجوازه عقلًا (غز، مس١، ١٢٦، ٢)

- السنّة: فهي الشريعة والطريقة، وُضِعت لتُحْتَذى ويُقتدى بها (كلو، تم١، ٦٥، ٩)

- نسخ القرآن بالسنة المتواترة فقال أحمد رحمه الله لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده (قد، روض، ٧٨، ٣)

- السُنّة وهي في اللغةِ عبارةٌ عن الطريقةِ، فسُنَّةُ كلّ أحدٍ ما عُهِدت منهُ المحافظة عليهِ، والإكثار منهُ، كان ذلك من الأمور الحميدة أو غيرها. وأمَّا في الشرعِ، فقد تُطلَقُ على ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبيّ عليهِ السلام. وقد تُطلَقُ على ما صَدَرَ عن الرسول من الأدلَّة الشرعيَّة ممَّا ليس بمتلوٍّ، ولا هو مُعجِز، ولا داخل في المُعجز. وهذا النوع هو المقصودُ بالبيان ههنا. ويدخلُ في ذلك أقوالُ النبيّ، عليهِ السلامُ، وأفعالُهُ وتقاريرهُ (أمد، حكم١، ٢٤١، ٦)

- السنّة مع القرآن على ثلاثة أوجه؛ أحدها: أن تكون موافقة له من كل وجه؛ فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلّة وتظافرها. الثاني: أن تكون بيانًا لما أريد بالقرآن وتفسيرًا له. الثالث: أن تكون مُوجِبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه أو مُحَرِّمة لما سكت عن تحريمه، ولا تخرج عن هذه الأقسام، فلا تعارض القرآن بوجه ما، فما كان منها زائدًا على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبي صلى الله عليه وسلم تجب طاعته فيه، ولا تحلّ معصيته، وليس هذا تقديمًا لها على كتاب الله (جو، علم٢، ٣٠٧، ١٨)

- السنن (من السنّة) الزائدة على ما دلّ عليه القرآن تارة تكون بيانًا له، وتارة تكون منشئة لحكم لم يتعرّض القرآن له، وتارة تكون مغيّرة لحكمه (جو، علم٢، ٣٠٩، ٢٧)

- (السنّة المُغيِّرة) تفيد معنى النسخ؛ لأنه الإزالة، والزيادة تزيل حكم الاعتداد بالمزيد عليه وتوجب استئنافه بدونها، وتخرجه عن كونه جميع الواجب وتجعله بعضه، وتوجب التأثيم على المقتصر عليه بعد أن لم يكن إثمًا، وهذا معنى النسخ (جو، علم٢، ٣١١، ١)

- (السنّة المُغيِّرة) في زيادة شرعية مغيّرة للحكم الشرعي بدليل شرعي مُتَراخ عن المزيد عليه، فإن اختلّ وصف من هذه الأوصاف لم يكن نسخًا، فإن لم تغيّر حكمًا شرعيًا بل رفعت حكم البراءة الأصلية لم تكن نسخًا كإيجاب عبادة بعد أخرى، وإن كانت الزيادة مقارنة للمزيد عليه لم تكن نسخًا، وإن غيّرته، بل تكون تقييدًا أو تخصيصًا (جو، علم٢، ٣١١، ٥)

- (السنّة المُغيِّرة في) الحكم فإن كان النص المزيد عليه ثابتًا بالكتاب أو السنة المتواترة لم يُقبَل خبر الواحد بالزيادة عليه، وإن كان ثابتًا بخبر الواحد قبلت الزيادة (جو، علم٢، ٣١١، ١٠)

- البيان من النبي (السنّة) صلى الله عليه وسلم أقسام. أحدها: بيان نفس الوحي بظهوره على لسانه بعد أن كان خفيًا. الثاني: بيان معناه وتفسيره لمن احتاج إلى ذلك كما بيّن أن الظلم المذكور في قوله: "ولم يلبسوا إيمانهم بظلم"

هو الشرك، وأن الحساب اليسير هو العرض، وأن الخيط الأبيض والأسود هما بيان النهار وسواد الليل . . . الثالث: بيانه بالفعل كما بيّن أوقات الصلاة للسائل بفعله. الرابع: بيان ما سئل عنه من الأحكام التي ليست في القرآن فنزل القرآن ببيانها، كما سئل عن قذف الزوجة فجاء القرآن باللعان ونظائره. الخامس: بيان ما سئل عنه بالوحي وإن لم يكن قرآنًا، كما سئل عن رجل أحرم في جبة بعدما تَضَمَّخَ بالخَلُوق، فجاء الوحي بأن ينزع عنه الجبة ويغسل أثر الخلوق. السادس: بيانه للأحكام بالسنة ابتداءً من غير سؤال، كما حرّم عليهم لحوم الحُمر والمتعة وصيد المدينة ونكاح المرأة على عمتها وخالتها وأمثال ذلك. السابع: بيانه للأمة جواز الشيء بفعله هو له وعدم نهيهم عن التأسّي به. الثامن: بيانه جواز الشيء بإقراره لهم على فعله وهو يشاهده أو يَعْلمهم يفعلونه. التاسع: بيانه إباحة الشيء عفوًا بالسكوت عن تحريمه وإن لم يأذن فيه نطقًا. العاشر: أن يحكم القرآن بإيجاب شيء أو تحريمه أو إباحته، ويكون لذلك الحكم شروط وموانع وقيود وأوقات مخصوصة وأحوال وأوصاف فيحيل الرب سبحانه وتعالى على رسوله في بيانها (جو، علم٢، ٣١٤، ١٢)

- السنّة لغة هي العادة والطريقة (اس، مهس٢، ٢٧١، ١)

- الأدلّة الشرعية ضربان: أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلّة، وإلّا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأنّ الإستدلال بالمنقولات لا بدّ فيه من النظر، كما أنّ الرأي لا يعتبر شرعًا إلّا إذا استند إلى النقل. فأمّا الضرب الأول فالكتاب والسنة. وأمّا الثاني فالقياس والإستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إمّا باتفاق وإما باختلاف. فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا؛ لأنّ ذلك كلّه وما في معناه راجع إلى التعبّد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد. ويلحق بالضرب الثاني الإستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنّها راجعة إلى أمر نظري (شط، وفق٣، ٤١، ٨)

- السنّة، إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلّا بمعرفة ذلك (شط، وفق٣، ٣٥٢، ٦)

- لا ينبغي في الإستنباط من القرآن الإقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنّة؛ لأنّه إذا كان كلّيًا وفيه أمور كلّية كما في شأن الصلاة والزكاة والحجّ والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه؛ وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنّة، فإنّهم أعرف به من غيرهم؛ وإلّا فمطلق الفهم العربي لمن حصّله يكفي فيما أعوز من ذلك (شط، وفق٣، ٣٦٩، ٣)

- يطلق لفظ السنّة على ما جاء منقولًا عن النبي صلى الله عليه وسلم على الخصوص، ممّا لم ينصّ عليه في الكتاب العزيز، بل إنّما نصّ عليه من جهته عليه الصلاة والسلام، كان بيانًا لما في الكتاب أو لا (شط، وفق٤، ٣، ٤)

- يطلق (لفظ السنّة) أيضًا في مقابلة البدعة، فيقال: فلان على سنّة إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي صلى الله عليه وسلم، كان ذلك ممّا نصّ عليه في الكتاب أو لا، ويقال: فلان على بدعة إذا عمل على خلاف ذلك (شط،

وفق٤، ٤، ١)

- يطلق أيضًا لفظ السنّة على ما عمل عليه الصحابة، وجد ذلك في الكتاب أو السنّة أو لم يوجد، لكونه اتّباعًا لسنّة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو إجتهادًا مجتمعًا عليه منهم أو من خلفائهم، فإنّ إجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع أيضًا إلى حقيقة الإجماع، من جهة حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم (شط، وفق٤، ٤، ٦)

- رتبة السنّة التأخّر عن الكتاب في الإعتبار. والدليل على ذلك أمور: أحدها أنّ الكتاب مقطوع به، والسنّة مظنونة. والقطع فيها إنّما يصحّ في الجملة لا في التفصيل، بخلاف الكتاب فإنّه مقطوع به في الجملة والتفصيل. والمقطوع به مقدّم على المظنون. فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنّة. والثاني أنّ السنّة إمّا بيان للكتاب، أو زيادة على ذلك. فإن كان بيانًا فهو ثانٍ على المبيّن في الإعتبار، إذ يلزم من سقوط المبيّن سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبيّن، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدّم، وإن لم يكن بيانًا فلا يعتبر إلّا بعد أن لا يوجد في الكتاب وذلك دليل على تقدّم اعتبار الكتاب. والثالث ما دلّ على ذلك من الأخبار والآثار، كحديث معاذ: "بم تحكُم قال: بكتاب الله. قال فإن لم تجِد؟ قال: بسنّة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهدُ رأيي" الحديث (شط، وفق٤، ٧، ٧)

- قضاء السنّة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه واطّراح الكتاب، بل أنّ ذلك المعبّر في السنّة هو المراد في الكتاب، فكأنّ السنّة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب، ودلّ على ذلك قوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤) (شط، وفق٤، ١٠، ٢)

- السنّة راجعة في معناها إلى الكتاب. فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره (شط، وفق٤، ١٢، ٢)

- السنّة... توضّح المجمل، وتقيّد المطلق، وتخصّص العموم، فتخرج كثيرًا من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل اللغة، وتعلم بذلك أنّ بيان السنّة هو مراد الله تعالى من تلك الصيغ. فإذا طرحت واتّبع ظاهر الصيغ بمجرّد الهوى صار صاحب هذا النظر ضالًّا في نظره، جاهلًا بالكتاب خابطًا في عمياء لا يهتدي إلى الصواب فيها؛ إذ ليس للعقول من إدراك المنافع والمضار في التصرّفات الدنيوية إلّا النزر اليسير، وهي الأخروية أبعد على الجملة والتفصيل (شط، وفق٤، ٢٠، ١٣)

- الحلال والحرام من كل نوع قد بيّنه القرآن، وجاءت بينهما أمور ملتبسة، لأخذها بطرف من الحلال والحرام، فبيّن صاحب السنّة صلى الله عليه وسلم من ذلك على الجملة وعلى التفصيل (شط، وفق٤، ٣٥، ١١)

- مجال القياس فإنّه يقع في الكتاب العزيز أصول تشير إلى ما كان من نحوها أنّ حكمه حكمها، وتقرّب إلى الفهم الحاصل من إطلاقها أنّ بعض المقيّدات مثلها، فيجتزي بذلك الأصل عن تفريع الفروع اعتمادًا على بيان السنّة فيه (شط، وفق٤، ٣٩، ١٠)

- الأدلّة قد تأتي في معانٍ مختلفة ولكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر في المصالح المرسلة والإستحسان. فتأتي السنّة بمقتضى ذلك المعنى الواحد، فيعلم أو يظنّ أنّ ذلك المعنى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد، بناءً على صحّة الدليل الدّال على أنّ السنّة إنّما

جاءت مبيّنة للكتاب (شط، وفق٤، ٤٧، ١٦)

- السنّة ضربان: قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه أكثر الأحكام المتّفق على حجّيته بين الأنام (تف، وضح١، ٧، ١٠)

- السنّة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الإصطلاح في العبادات النافلة وفي الأدلّة، وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمّى الحديث أو فعل أو تقرير (تف، وضح٢، ٢، ١)

- السنّة لغة: الطريقة المسلوكة، وأصلها من قولهم: سننت الشيء بالمسَنّ إذا أمررته عليه، حتى يؤثّر فيه سُنَنًا أي طرائق. وقال إلْكِيا: معناها الدوام. فقولنا: سنَّه معناه الأمر بإدامته من قولهم: سننت الماء إذا واليت في صبّه. قال الخطابي: أصلها الطريقة المحمودة، فإذا أُطْلقت انصرفت إليها، وقد تستعمل في غيره مقيّدة، كقولهم: مَنْ سنَّ سنَّة سيئة، وتطلق على الواجب وغيره في عرف اللغويين والمحدِّثين، وأما في عرف الفقهاء فإنّما يطلقونها على ما ليس بواجب، وأطلقها بعض الأصوليين هنا على الواجب والمندوب والمباح، وتطلق في مقابلة البدعة، كقولهم: فلان من أهل السنّة. قال ابن فارس في فقه العربية: وكره العلماء قول من قال: سنّة أبي بكر وعمر، وإنّما يقال: فرض الله وسنّته، وسنّة رسوله (زر، بحر٤، ١٦٣، ٤)

- (السنّة) في الاصطلاح: فتطلق على ما ترجّح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحًا ليس معه المنع من النقيض، وتطلق وهو المراد هنا: على ما صدر من الرسول صلى الله عليه وسلم من الأقوال والأفعال والتقرير والهمّ، وهذا الأخير لم يذكره الأصوليون، ولكن استعمله الشافعي في الاستدلال (زر، بحر٤، ١٦٤، ١)

- قال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنّة من السنّة إلى الكتاب. قال أبو عمر: يريد أنّها تقضي عليه، وتبيّن المراد منه. وقال يحيى بن أبي كثير: السنّة قاضية على الكتاب. وقال الفضل بن زياد: سمعت أحمد بن حنبل وقد سئل عن الحديث الذي روي: أنّ السنّة قاضية على الكتاب. فقال: ما أجسر على هذا أن أقوله ولكن أقول: إنّ السنّة تفسّر الكتاب وتبيّنه (زر، بحر٤، ١٦٧، ٣)

- السنّة وهي لغة الطريقة والسيرة (بد، بدخ٢، ٢٦٩، ١)

- أدلّة الأحكام الكتاب والسنّة والإجماع والقياس بحكم الاستقراء، وجه الضبط الدليل الشرعي: إما وحي أو غيره، والوحي إما متلوّ فهو الكتاب، أو غير متلوّ فهو السنّة، وغير الوحي إما قول كل الأمّة من عصر فهو الإجماع، وإلّا فالقياس، ويندرج في السنّة قوله صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره (ومنع الحصر) أي إبطاله (بقول الصحابي على قول الحنفية) فإنّهم يقدّمون قياس الصحابي على قياسهم (با، يسر٣، ٢، ٥)

- في فقه الحنفية (السنّة): ما واظب صلى الله عليه وسلم على فعله مع ترك ما بلا عذر لم يقل مع تركه أحيانًا كما هو المشهور عندهم لدلالة المواظبة على ندرة الترك، وذكر بلا عذر لأن الترك مع العذر متحقّق في الواجب أيضًا (ليلزم كونه) أي المفعول المواظب عليه (بلا وجوب) له (با، يسر٣، ٢٠، ٢)

- (السنّة) أما لغة فهي الطريقة المسلوكة وأصلها من قولهم سننت الشيء بالمسنّ إذا أمررته عليه حتى يؤثر فيه سنًّا أي طريقًا، وقال الكسائي

معناها الدوام فقولنا سنّة معناه الأمر بالإدامة من قولهم سننت الماء إذا واليت في صبّه، قال الخطابي أصلها الطريقة المحمودة فإذا أطلقت انصرفت إليها وقد يستعمل في غيرها مقيّدة (شو، فح، ٣١، ٨)

- (السنّة) أما معناها شرعًا أي في اصطلاح أهل الشرع فهي قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره. وتطلق بالمعنى العام على الواجب وغيره في عرف أهل اللغة والحديث وأما في عرف أهل الفقه فإنما يطلقونها على ما ليس بواجب وتطلق على ما يقابل البدعة كقولهم فلان من أهل السنّة (شو، فح، ٣١، ١٢)

- السنّة في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الأدلة وهو المراد هنا ما ذكره الشارح بقوله هي المروي الخ، والمراد به غير القرآن والمروي من أقواله صلى الله عليه وسلم يسمّى حديثًا وخبرًا. (قوله وتقريرًا) وهو سكوته صلى الله عليه وسلم عند أمر يعاينه من مسلم (عا، نسم، ١٢٢، ٧)

- (السنّة) لغة فهي الطريقة المسلوكة وقيل المحمودة وقيل المعتادة حسنة كانت أو سيّئة كما في الحديث الصحيح من سنّ سنّة حسنة إلى آخره، وأما شرعًا فهي قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وتقريره وتطلق بالمعنى العام على الواجب وغيره في عرف أهل اللغة والحديث، وأما في عرف أهل الفقه فإنما يطلقونها على ما ليس بواجب وتطلق على ما يقابل البدعة وقيل هي ما واظب على فعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع ترك ما بلا عذر، وقيل هي في العبادات النافلة وفي الأدلّة ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير (صد، أمل، ٤٢، ١٦)

- السنّة في الإصطلاح الشرعي: هي ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول، أو فعل، أو تقرير (خل، خلص، ٣٦، ٤)

- تنقسم السنّة باعتبار رواتها عن الرسول إلى ثلاثة أقسام: سنّة متواترة وسنّة مشهورة، وسنّة آحاد (خل، خلص، ٤١، ١)

- السنّة مكمّلة للكتاب في بيان الأحكام الشرعية ومعاونة له. ولذلك لم يفصلها الشافعي عنه في البيان، واعتبرها هي والكتاب نوعًا من الاستدلال يُعدّ أصلًا واحدًا، وهو النص، وهما متعاونان في بيان الشريعة تعاونًا كاملًا (زه، زهص، ١٠٥، ٢٠)

- السنّة في اللغة: الطريقة، حسنة كانت أو سيّئة. فسنّة كل أحد ما عهدت المحافظة عليه والإكثار منه سواء كان ذلك من الأمور الحميدة أو غيرها (برد، برص، ١٩٣، ٣)

- يطلق لفظ (السنّة) على ما جاء منقولًا عن الرسول صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير. وهي بهذا المعنى مرادفة للفظ (الحديث). وقد تطلق على معنى الواقع العملي في تطبيقات الشريعة في عصر النبوّة، أي الحالة التي جرى عليها التعامل الإسلامي في ذلك العصر الأول. والفرق بين المعنيين في النتيجة أنه قد ينقل عن الرسول عليه الصلاة والسلام حديث لفظي، ولكن يثبت للعلماء تاريخيًّا أن عمل الناس في عصر النبوّة أو في امتداد زمن الخلفاء الراشدين كان جاريًا على خلاف مدلول ذلك الحديث المنقول؛ فيقال عندئذٍ: جاء في الحديث (كذا) ولكن السنّة على (كذا) (زرق، صلح، ١٣، ٥)

- السنّة تلي الكتاب رتبة في مصدرية التشريع، من حيث إن بها بيان مجمله، وإيضاح مشكله، وتقييد مطلقه، وتدارك ما لم يذكر فيه (زرق، صلح، ١٣، ١٧)

- السنّة تنقل نقلًا بالرواية، لانقضاء عصر الرسالة، وانقطاع مشافهة الرسول بوفاته عليه السلام، لا يقبل منها في تشريع الأحكام الفقهية إلا ما كان صحيح الثبوت بشرائط معيّنة شديدة (زرق، صلح، ١٤، ٩)

- "السنّة" مشتقّة من "سنّ" بمعنى بيّن، وسمّيت السنّة كذلك لأنها مبيّنة للقرآن. والمراد من السنّة في اصطلاح هذا العلم هو ما صدر عن الرسول عليه الصلاة والسلام غير القرآن من قول وفعل وإقرار (دوا، دخل، ٣٢، ٣)

- السنّة في الجملة راجعة إلى الكتاب وبيان له وهي: - إما تفريع على أصل في القرآن. - وإما شرح لكليه وبسط جمله كالأحاديث المفصّلة لمجمل قوله تعالى: أقيموا الصلاة﴾ مثلًا، وكذلك الأحاديث المفصّلة لمجمل قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم﴾ (التوبة: ١٠٣) - وإما وضع لقاعدة عامّة مستمدّة من وقائع جزئية وقواعد كلّية في القرآن (دوا، دخل، ٣٣، ٣)

- تُرَدّ السنّة إلى ثلاثة أنواع من البيان: أولًا - التفريع على أصل في القرآن كتطبيق له. ثانيًا - الشرح لأمر كلّي مجمل فيه. ثالثًا - إقامة قواعد جديدة عامّة مستمدّة من وقائع جزئية وقواعد كلّية في القرآن (دوا، دخل، ٥٦، ١٣)

- كان من السنّة نوع من أنواع البيان عن طريق إقامة قواعد جديدة عامّة مستمدّة من وقائع جزئية وقواعد كلّية من القرآن (دوا، دخل، ٦٠، ٦)

- الأساس في الخلاف في السنّة كأصل من أصول الشريعة إنما يقوم على مبدأ أجمع الفقهاء عليه ألا وهو: "ضرورة كون الشريعة معلومة أو في حكم المعلومة لتكون ملزمة للمكلّف"، وهذا هو ما يعبّر عنه اليوم في عرف الحقوق الحديثة بمبدأ علنية القوانين (دوا، دخل، ٢٤٠، ٧)

- فقهاء "الإمامية" بالخصوص فلما ثبت لديهم أن المعصوم من آل البيت يجري قوله مجرى قول النبي من كونه حجّة على العباد واجب الاتباع فقد توسّعوا في اصطلاح السنّة إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره، فكانت السنّة باصطلاحهم: "قول المعصوم أو فعله أو تقريره" (مظ، مصف٢، ٥٧، ٩)

- الأحاديث ليست هي السنّة بل هي الناقلة لها والحاكية عنها ولكن قد تسمّى بالنسبة توسّعًا من أجل كونها مثبتة لها. ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السنّة، لأنه يتعلّق ذلك بإثباتها (مظ، مصف٢، ٥٨، ١٥)

- السنّة في اللغة: الطريقة المعتادة في السلوك محمودة كانت أو غير محمودة مأخوذة من سن الماء إذا والى صبّه. وبهذا المعنى جاء لفظ السنّة في الحديث الذي رواه مسلم بسنده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من سنّ سنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء ومن سنّ سنّة سيّئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيء" (سنن ابن ماجه، المقدمة، باب من سن سنة حسنة أو سيئة، (ح ٢٠٧)، ١/ ٧٥، بمعناه دون تمام لفظه). وقيل: هي الطريقة المحمودة، فإذا

أطلقت انصرفت إليها ومنه سنن المنطق حسنه، وسنن الأمر بيّنه. فإذا استعملت في غيرها قيّدت "من سنّ سنّة سيّئة". وفي الاصطلاح الشرعي تطلق على معنى أخصّ من المعنى اللغوي، وهو الطريقة المعتادة في العمل بالدين، أو الصورة العملية التي طبق بها النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه أوامر القرآن حسبما تبيّن لهم من دلالة القرآن ومقاصده، وهي بهذا المعنى تقابل البدعة فيقال: فلان من أهل السنّة، أو على سنّة إذا عمل على وفق ما عمل به النبي صلى الله عليه وسلم سواء كان ذلك ممّا نصّ عليه في الكتاب أو لا، كما يقال: فلان على بدعة إذا عمل على خلاف ذلك. وفي عرف أهل الفقه: تطلق على ما ليس بواجب، وقيل: هي ما واظب الرسول على فعله مع تركه في بعض الأحيان بلا عذر، وما لم يواظب على فعله فهو المندوب والمستحبّ. وفي اصطلاح الأصوليين الذين يبحثون في الأدلّة يراد بها. ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير . . . فالسنّة في حدّ ذاتها تتنوّع إلى ثلاثة أنواع قولية وفعلية وتقريرية، وذلك لأن الله أرسل رسوله وأنزل عليه كتابه ليبلغه للناس ويبيّنه لهم، فكان بيانه تارة بكلام يخاطبهم به، وأخرى بفعل يفعله أمامهم يوضح به ما نزل مجملًا، وتارة بتقرير، بأن يسكت عمّا يقع من أصحابه بعد علمه به (شل، شلص، ١٠٨، ٢)

- السنّة فكان عماد نقلها السماع والرواية فتعدّدت أسانيدها واختلفت طرق ثبوتها، ودخل في طريق روايتها من يوثق به ومن لا يوثق به، فنشأ عن ذلك تفرقة العلماء بين بعض السنّة وبعضها الآخر في قبولها لها والاعتماد عليها وفي تكفير منكر بعضها دون البعض الآخر. لأنه تبيّن أن منها ما نقل كنقل القرآن ومنها ما دون ذلك (شل، شلص، ١٢٤، ١٠)

- لنقل السنّة فترتان من الزمن. فترة الرواية والسماع وفترة الكتابة والتدوين (شل، شلص، ١٢٥، ٨)

- السنّة الطريقة والسيرة، وإذا أُطلقت في الشرع، فإنما يراد بها ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم ونهى عنه وندب إليه قولًا وفعلًا، ممّا لم ينطق به الكتاب العزيز (عج، أصل، ٩٨، ٩)

- السنّة قد اشتقّت من سنّ بمعنى بيّن، فهي مبيِّنة للقرآن الكريم. وقد جاءت السنّة إلى جانب الكتاب لتبسّط عموميّته وتفصّل مُجْمَله وتبيّن مُشَكَّله. وتوجّهت إلى بيان الكتاب وتفسيره والتفريع على أصل في القرآن، وشرح لكلية فيه. ووضعت في بعض الأحيان قاعدة عامة استمدّتها من وقائع جزئية وقواعد كلية في القرآن (عج، أصل، ١٠٤، ١٤)

- السُّنَّة على ضَرْبَينِ: مَقطوعٌ عليها مَعْلومةٌ، وأُخْرَى واردةٌ من طريقِ الآحادِ: فأمَّا المَقطوعُ عليها؛ فإنَّ الشّافعيّ ومَن وافَقَه يَذْهَبونَ إلى أنَّها لا يُنْسَخُ بِها القرآنُ، وخالَفَ باقِي العلماءِ في ذلك. وأمَّا السُّنَّةُ الَّتي لا يُقْطَعُ بها فأكثرُ النّاسِ عَلَى أنّه لا يَقَعُ بها نسخُ القرآنِ، وخالَفَ أهلي الظّاهِرِ وغيرُهُم في جوازِ ذلكَ، وادّعوا - أيضًا - وقوعَه (م، ذرا، ٤٦٠، ٤)

سنّة الآحاد

- تنقسم السنّة باعتبار رواتها عن الرسول إلى ثلاثة أقسام: سنّة متواترة وسنّة مشهورة، وسنّة آحاد (خل، خلص، ٤١، ٢)

- سنّة الآحاد: هي ما رواها عن الرسول آحاد لم تبلغ جموع التواتر بأن رواها عن الرسول واحد أو اثنان أو جمع لم يبلغ حدّ التواتر، ورواها عن هذا الراوي مثله وهكذا حتى وصلت إلينا بسند طبقاته آحاد لا جموع التواتر. ومن هذا القسم أكثر الأحاديث التي جمعت في كتب السنّة وتسمّى خبر الواحد (خل، خلص، ٤٢، ٤)
- سنّة الآحاد ظنّية الورود عن الرسول، لأن سندها لا يفيد القطع (خل، خلص، ٤٢، ١٦)
- سنّة الآحاد ما رواها عن الرسول صلى الله عليه وسلم عدد لا يبلغ حدّ التواتر ثم رواها عن هذا العدد عدد لا يبلغ حدّ التواتر من التابعين ثم نقلها عن هؤلاء عدد لا يبلغ حدّ التواتر من تابعي التابعين (برد، برص، ٢٠٠، ٨)
- سنّة الآحاد أو أخبار الآحاد: هي التي لم تبلغ في روايتها حدّ التواتر أو حدّ الشهرة بأن يرويها واحد أو أكثر لا يبلغ عدد التواتر في طبقتي الصحابة والتابعين. سواء بلغ رواتها في الطبقة الثانية هذا الحدّ أو لا. حكم سنّة الآحاد. إنها تفيد الظنّ في ثبوتها عن رسول الله، ويجب العمل بها فيما تفيده من أحكام عملية فقط، لأنه لا يعمل بها في الأمور الاعتقادية لأن المطلوب فيها اليقين والعلم. وهي لا تفيد إلا الظنّ (شل، شلص، ١٣٢، ١١)

سنّة تشريعية

- إذا استعرضنا السنّة التشريعية وجدناها غير مستقلّة عن الكتاب من كل وجه (شل، شلص، ١١٤، ٢)
- السنّة التشريعية بالنسبة للقرآن ثلاثة أنواع: النوع الأول: سنّة مؤكّدة لما جاء في القرآن. بأن تجيء على وفقه مطابقة له ... النوع الثاني: سنّة شارحه ومبيّنة لما جاء بنصوص القرآن محتاجًا إلى البيان، وهذه قد تبيّن مجملًا ورد فيه. كالسنّة المبيّنة لأوقات الصلاة وعدد ركعاتها وكيفيتها وشروطها، وأعمال الحجّ، ... وقد تخصّص عامًّا ورد فيه كحديث "لا تنكح المرأة على عمّتها أو خالتها ولا على ابنة أخيها ولا على ابنة أختها" فإنه مخصّص لقوله تعالى بعد عدّ المحرّمات من النساء ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ (النساء: ٢٤). ...النوع الثالث: سنّة جاءت بأحكام سكت عنها القرآن. مثل الأحاديث المبيّنة لميراث الجدّة، وميراث بنت الابن مع البنت، والأخوات مع البنات، وصدقة الفطر، والمحرّمات من الرضاع بعد أن اقتصر القرآن على النص على تحريم الأمهات والأخوات من الرضاعة، وتحريم الجمع بين المرأة وعمّتها أو خالتها في الزواج (شل، شلص، ١١٤، ١٥)

سنّة تقريرية

- السنّة النبوية: هي أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته، فالسنّة على ذلك تنقسم بحسب ماهيتها وحقيقتها إلى ثلاثة أقسام: سنّة قولية، وسنّة فعلية، وسنّة تقريرية (زه، زهص، ١٠٥، ٧)
- السنّة التقريرية: هي ما أقرّه الرسول صلى الله عليه وسلم مما صدر من أصحابه بسكوته وعدم إنكاره أو بموافقته وإظهار استحسانه (برد، برص، ١٩٤، ٣)

سنّة الصحابة

- سنّة الصحابة رضي الله عنهم سنّة يعمل عليها، ويرجع إليها (شط، وفق٤، ٧٤، ٢)

سنّة العين

- سنّة العَين وسنّة الكفايَة ينقسم الفرض إلى عين وكفاية وكذلك السنّة. وسنّة الكفاية أن يقع الامتثال لأمر الاستحباب بفعل البعض، وينقطع دلالة النص على الاستحباب فيما زاد على ذلك ولا يبقى مستحبًّا بل داخلًا في حيّز المباح أو غيره، بخلاف سنّة العين فإنّها بفعل البعض الاستحباب موجود في حق الباقين، كذا قاله الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في "شرح الإلمام" ومثال سنّة العين الوتر وصيام الأيام الفاضلة وصلاة العيدين، ومثال سنّة الكفاية الآذان والإقامة والتسليم والتشميت، وكذا الأضحية كما ذكره النووي عن الأصحاب (زر، بحر١، ٢٩١، ١٦)

سنّة فعلية

- السنّة النبوية: هي أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته، فالسنّة على ذلك تنقسم بحسب ماهيتها وحقيقتها إلى ثلاثة أقسام: سنّة قولية، وسنّة فعلية، وسنّة تقريرية (زه، زهص، ١٠٥، ٧)

سنّة قولية

- السنّة النبوية: هي أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته، فالسنّة على ذلك تنقسم بحسب ماهيتها وحقيقتها إلى ثلاثة أقسام: سنّة قولية، وسنّة فعلية، وسنّة تقريرية (زه، زهص، ١٠٥، ٦)

- السنّة القولية: هي الأحاديث التي تلفّظ بها الرسول صلى الله عليه وسلم تبعًا لمقتضيات الأحوال (برد، برص، ١٩٣، ١٥)

سنّة الكفاية

- سنّة العَين وسنّة الكفايَة ينقسم الفرض إلى عين وكفاية وكذلك السنّة. وسنّة الكفاية أن يقع الامتثال لأمر الاستحباب بفعل البعض، وينقطع دلالة النص على الاستحباب فيما زاد على ذلك ولا يبقى مستحبًّا بل داخلًا في حيّز المباح أو غيره، بخلاف سنّة العين فإنّها بفعل البعض الاستحباب موجود في حق الباقين، كذا قاله الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في "شرح الإلمام" ومثال سنّة العين الوتر وصيام الأيام الفاضلة وصلاة العيدين، ومثال سنّة الكفاية الآذان والإقامة والتسليم والتشميت، وكذا الأضحية كما ذكره النووي عن الأصحاب (زر، بحر١، ٢٩١، ١٦)

سنّة لا يُقطَعُ بها

- السُّنَّةُ الَّتي لا يُقْطَعُ بها؛ فالكلامُ في نسخِ بعضِها ببعضٍ مَبْنِيٌّ على وجوبِ العملِ بأخبارِ الآحادِ: فَمَنْ عَمِلَ بها في الشَّريعةِ؛ نَسَخَ بعضَها ببعضٍ. ومَن لَم يَعْمَل بها؛ لَم يَنْسَخْ بها، لأنَّ النَّسخَ فرعٌ وتابعٌ لِوجوبِ العملِ. وسَيَأتي الكلامُ على تَفصيلِ ذلكَ بِمشيئة الله تعالى (م، ذرا، ٤٥٦، ٢)

سنّة متواترة

- يجوز تخصيص السنّة المتواترة بمثلها، لأن العام مع الخاص إذا اجتمعا فإعمالهما وتركهما وتقديم العام باطل وفاقًا فلزم تقديم الخاص (رم، تحص١، ٣٨٧، ١١)

- تنقسم السنّة باعتبار رواتها عن الرسول إلى ثلاثة أقسام: سنّة متواترة وسنّة مشهورة، وسنّة آحاد (خل، خلص، ٤١، ٢)

- السنّة المتواترة: هي ما رواها عن رسول الله جمع يمتنع عادة أن يتواطأ أفراده على كذب، لكثرتهم وأمانتهم واختلاف وجهاتهم وبيئاتهم، ورواها عن هذا الجمع جمع مثله. حتى وصلت إلينا بسند كل طبقة من رواته جمع لا يتّفقون على كذب من مبدأ التلقّي من الرسول إلى نهاية الوصول إلينا (خل، خلص، ٤١، ٣)
- السنّة المتواترة قطعية الورود عن الرسول. لأن تواتر النقل يفيد الجزم والقطع بصحّة الخبر كما قدّمنا (خل، خلص، ٤٢، ٨)
- السنّة المتواترة: وهي ما نقلها عن الرسول صلى الله عليه وسلم جمع من الصحابة يمتنع عادة تواطؤه على الكذب ثم رواها عن هذا الجمع جمع من التابعين يمتنع عادة تواطؤه عن الكذب ثم نقلها عن هؤلاء جمع من تابعي التابعين يمتنع اتّفاقه على الكذب عادة. فالمعتبر في التواتر الجمع الذي يمتنع عادة التواطؤ فيه على الكذب في هذه العصور الثلاثة ولا عبرة بما عداها، لأن أكثر أخبار الأحاد نقلت بعد هذه العصور بطريق التواتر والشهرة لتوافر الدواعي على نقل السنّة وتدوينها ولا يشترط في هذا الجمع الذي يمتنع اتّفاقه على الكذب عدد معيّن على الراجح بل العبرة في ذلك بحكم العقل، فإذا قضى العقل بأن رواة هذا الحديث جمع يمتنع اتّفاقه على الكذب عادة في العصور الثلاثة كان هذا الحديث متواترًا من غير تقيّد بعدد معيّن كخمسة أو عشرة مثلًا (برد، برص، ١٩٨، ١)
- السنّة المتواترة: هي التي رواها جمع يحيل العقل اتّفاقهم على الكذب على رسول الله عن جمع مثلهم إلى رسول الله، فهي في جميع مراحلها مستوية فأول السند كآخره ووسطه كأوله وآخره، وإذا كانت كذلك انتفى عنها شبهة الكذب والاختلاق، وإذا انتفت عنه هذه الشبهة تساوى المنقول بالمسموع من رسول الله، والمسموع منه حق لا شبهة فيه . . . ذلك من قبل، فالمعتبر في الجمع الناقل لها حكم العقل باستحالة اتّفاقهم عادة على الكذب والاختلاق، وهذا يختلف باختلاف الزمن والأحوال فقد يكون الجمع كبيرًا ومع ذلك لا يحكم العقل بذلك لوجود غرض لهؤلاء المجمعين من أجله اتّفقوا على النقل. وقد يكون قليلًا ولا غرض لهم ولا مصلحة في هذا الاتفاق فيحكم العقل باستحالة التوافق على الكذب فيفيد خبرهم العلم اليقيني بصحّة النقل والنسبة لمن نقلوا عنه. أما ما ذهب إليه ذاهبون من تحديد عدد معيّن فيه من كونه لا يقلّ عن أربعة أو خمسة أو اثني عشر أو سبعين أو ثلاثمائة واثني عشر أو عدد لا يحصرهم العدّ فكل ذلك لم يقم عليه دليل صحيح (شل، شلص، ١٢٧، ١٢)

سنّة مشهورة

- تنقسم السنّة باعتبار رواتها عن الرسول إلى ثلاثة أقسام: سنّة متواترة وسنّة مشهورة، وسنّة آحاد (خل، خلص، ٤١، ٢)
- السنّة المشهورة: هي ما رواها عن رسول الله صحابي أو اثنان أو جمع لم يبلغ حدّ جمع التواتر، ثم رواها عن هذا الراوي أو الرواة جمع من جموع التواتر، ورواها عن هذا الجمع جمع مثله، وعن هذا الجمع جمع مثله، حتى وصلت إلينا بسند، أولُ طبقة فيه سمعوا من الرسول قوله أو شاهدوا فعله فرد أو فردان أو أفراد لم يصلوا إلى جمع التواتر (خل، خلص، ٤١، ١١)

- السنّة المشهورة قطعية الورود عن الصحابي أو الصحابة الذين تلقّوها عن الرسول لتواتر النقل عنهم (خل، خلص، ٤٢، ٩)

- السنّة المشهورة: هي الأحاديث التي ينقلها عن الرسول صلى الله عليه وسلم عدد من الصحابة لا يبلغ حدّ التواتر، ثم ترويها عن الصحابة الذين لم يبلغوا حدّ التواتر جمع من التابعين يبلغ حدّ التواتر ثم يرويها عن التابعين جمع من تابعي التابعين يبلغ حدّ التواتر (برد، برص، ١٩٩، ١٠)

- السنّة المشهورة: هي ما رواها عن رسول الله واحد أو اثنان أو أي عدد لم يبلغ حدّ التواتر من الصحابة، ثم يرويه عن الصحابة من التابعين جمع التواتر، ثم يرويه من تابعي التابعين جمع التواتر أيضًا. فهذا النوع أخذ شبهًا من المتواتر وشبهًا من الآحاد، أو هو مزيج من المتواتر والآحاد لأنه آحادي الأصل في طبقة الصحابة متواتر بعد ذلك (شل، شلص، ١٣١، ٩)

- حكم السنّة المشهورة: هذا النوع من السنّة يفيد علمًا يقرب من اليقين الذي يفيده المتواتر عند الحنفية. وسمّوه علم الطمأنينة. ويجب العمل به ويرقى إلى مرتبة السنّة المتواترة من جهة حكمه على الكتاب فيخصّص عامّه ويقيّد مطلقه، بل ويجوز نسخ القرآن به، ولكنه يختلف عنه في أن منكره لا يكفر كمنكر المتواتر بل يضلّل أي يحكم بأنه ضال مخطئ لأنه لا يفيد القطع بنسبته إلى الرسول بل يفيد القطع بنسبته إلى من رواه من الصحابة، وأما المتواتر فيفيد القطع بنسبته إلى رسول الله فافترقا من هذه الناحية (شل، شلص، ١٣٢، ٤)

سنّة مع القرآن

- السنّة مع القرآن على ثلاثة أوجه. أحدها: أن تكون موافقة له من كل وجه فيكون توارد القرآن والسنّة على حكم واحد من باب توارد الأدلّة. ثانيها: أن تكون بيانًا لما أريد بالقرآن وتفسيرًا له وهو يشمل تفصيل المجمل وتقييد المطلق وتخصيص العام. ثالثها: أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه أو محرّمة لما سكت عن تحريمه (شل، شلص، ١١٥، ٢١)

سنّة معلومة

- السُّنَّة المَعلومة تَجْرِي في وجوبِ العلم والعملِ مَجْرَى الكتابِ فكما يُنْسَخ الكتابُ بعضُه ببعضٍ، كذلكَ يجوزُ فيه نسخُه بِها. ولأنَّ النَّسخَ إنّما يَتَناوَلُ الحكمَ، والسُّنَّةُ في الدّلالةِ عليه كَدَلالةِ القرآنِ، فَيَجِبُ جوازُ النّسخِ بِها (م، ذرا، ٤٦٢، ٨)

سنّة من الكتاب

- مقام السنّة من الكتاب أنها تعاونه في بيان الأحكام الشرعية وهذه المعاونة تتلخّص في أمور ثلاثة: أولها: أنها تبيّن مبهمه، وتفصّل مجمله، وتخصّص عمومه على اختلاف في قوّتها في التخصيص، وأنها تبيّن الناسخ من المنسوخ عند الجمهور الذين يرون جواز نسخ بعض أحكام القرآن. ثانيها: أنها تزيد على فرائض ثبتت أصولها في القرآن بالنص بأن تأتي بأحكام زائدة مكملة لهذه الأصول. ثالثها: أنها تأتي السنّة بحكم ليس في القرآن نص عليه وليس هو زيادة على نص قرآني (زه، زهص، ١١٢، ١٣)

سنّة نبوية

- السنّة النبوية: هي أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته، فالسنّة على ذلك تنقسم بحسب ماهيتها وحقيقتها إلى ثلاثة أقسام: سنّة قولية، وسنّة فعلية، وسنّة تقريرية (زه، زهص، ١٠٥، ٥)
- جاءت السنّة النبوية إلى جانب القرآن، وفيها بسط لمختصره، وتفصيل لمجمله، وبيان لمشكله (دوا، دخل، ٢٩، ١٣)

سنّة النبي

- سنة النبي عليه السلام: ما فعله، أو قالَه، ليُقتدَى به فيه، ويُداوم عليه. وهو مأخوذ من سنن الطريق، وهي جادته التي يكون المرور فيها (جص، فص٣، ٢٣٥، ٣)

سند

- السند الإخبار عن طريق المتن والخبر قول مخصوص للصيغة والمعنى فقيل لا يحدّ لعسره وقيل لأنه ضروري من وجهين: الأول أن كل واحد يعلم أنه موجود ضرورة فالمطلق أولَى والاستدلال على أن العلم ضروري لا ينافي كونه ضروريًا بخلاف الاستدلال على حصوله ضرورة، ورد بأنه يحصل ضرورة ولا نتصوّره أو يتقدّم تصوّره، والمعلوم ضرورة ثبوتها أو نفيها غير تصوّرها. الثاني التفرقة بينه وبين غيره ضرورة (حا، تلو٢، ٤٤، ٢١)

سند الإجماع

- يجوز أن يكون سند الإجماع قطعيًا لكن يكون الإجماع أقوى من حيث لا يحتمل النسخ، وحينئذٍ يُستغنى عنه بالإجماع دون العكس (تف، نهي٢، ٣٠، ٢)

سند متّصل

- علم الحديث يتطلّب خبرًا عن الراوي المتّصف بالعدل والضبط والبراءة من الجرح والغفلة. وتتطلّب رواية الحديث إسنادها إلى طبقات من الرواة متّصلة الخبر وصولًا للرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا ما يعرف بالسند المتّصل. وهناك المنقطع، إذ ينقل الراوي الخبر عن الآخر، ولم يلقه أو ربما انقطع الحديث ولم يتّصل بعهد الرسول (عج، أصل، ٢٠، ٣)

سند منقطع

- علم الحديث يتطلّب خبرًا عن الراوي المتّصف بالعدل والضبط والبراءة من الجرح والغفلة. وتتطلّب رواية الحديث إسنادها إلى طبقات من الرواة متّصلة الخبر وصولًا للرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا ما يعرف بالسند المتّصل. وهناك المنقطع، إذ ينقل الراوي الخبر عن الآخر، ولم يلقه أو ربما انقطع الحديث ولم يتّصل بعهد الرسول (عج، أصل، ٢٠، ٤)

سنن

- سُنَنُ رسولِ الله مع كتابِ الله وجهانِ: أحدهما: نَصُّ كتابٍ، فاتَّبَعَهُ رسولُ الله كما أَنْزَلَ اللهُ. والآخَرُ: جُمْلَةٌ، بَيَّنَ رَسولُ الله فيه عن الله معنًى ما أَرَادَ بالجملةِ، وأَوْضَحَ كَيْفَ فَرَضَها: عامًّا أو خاصًّا، وكيف أراد أن يَأْتِيَ به العبادُ. وكلاهما اتَّبَعَ فيه كتابَ الله (شف، رس، ٩١، ٢)
- السنن تنقسم ثلاثة أقسام: قول من النبي صلى الله عليه وسلم، أو فعل منه عليه السلام، أو شيء رآه وعلمه فأقرّ عليه ولم ينكره، فحكمُ أوامره عليه السلام الفرض والوجوب (حز،

حكا٢، ٦، ١٢)

- إذا شرع في صلاة وقطعها قبل إكمالها فإنّه يقضيها، إلّا الفرض والسنن فلا قضاء فيهما، وإنّما يؤدّيهما، وكذا إذا شرع ظانًّا أنّ عليه فرضًا ولم يكن عليه (نج، نظر، ١٩٤، ٢)

سنن تقريرية

- السنن التقريرية: هي ما أقرّه الرسول مما صدر عن بعض أصحابه من أقوال وأفعال بسكوته وعدم إنكاره، أو بموافقته وإظهار استحسانه فيعتبر بهذا الإقرار والموافقة عليه صادرًا عن الرسول نفسه. مثل ما روي أن صحابيين خرجا في سفر فحضرتهما الصلاة ولم يجدا ماء فتيمما وصليا، ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر، فلما قصّا أمرهما على الرسول أقرّ كلا منهما على ما فعل، فقال للذي لم يعد: أصبت السنّة وأجزأتك صلاتك، وقال للذي أعاد: لك الأجر مرّتين (خل، خلص، ٣٦، ١١)

سنن فعلية

- السنن الفعلية: هي أفعاله صلى الله عليه وسلم مثل أدائه الصلوات الخمس بهيئاتها وأركانها، وأدائه مناسك الحجّ، وقضائه بشاهد واحد ويمين المدّعي (خل، خلص، ٣٦، ٩)

سنن قولية

- السنن القولية: هي أحاديثه التي قالها في مختلف الأغراض والمناسبات. مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار". وقوله: "في السائمة زكاة" (خل، خلص، ٣٦، ٦)

سهو

- التذكّر وضدّه السهو (كل، كف١، ٢٢، ٣)

- السهو: الذُّهُولُ (بج، حكف١، ٤٦، ١٠)

- السهو: ما تنبّه صاحبه بأدنى تنبيه (زر، بحر١، ٨٠، ١٦)

- السهو: الذهول عن المعلوم (زر، بحر١، ٨٠، ١٨)

- قال ابن الأثير في "النهاية": السهو في الشيء تركه من غير علم. والسهو عنه تركه مع العلم (زر، بحر١، ٨١، ١)

- السهو زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والنسيان زوالهما معًا (عا، نسم، ١٧٥، ٤)

سهولة

- السهولة وضدّها الصعوبة (كل، كف١، ٢٢، ١٥)

سواد أعظم

- قوله عليه السلام "عليكم بالسواد الأعظم" والسواد الأعظم عامة المؤمنين وأكثرهم لا جميعهم فدلّ هذا الخبر على أن الواحد المنفرد بقوله مخطئ وأن قول الأقل لا يعارض قول الجماعة (بخ، بزد٣، ٤٥٤، ٩)

سور

- السور ما دلّ على كمّية أفراد (الموضوع) كلًّا أو بعضًا، ولا شكّ أنّ (اللام) تدلّ، (فذو اللام مسوّر بسور الكلّية) فهي كلفظة كل (با، يسر١، ١٣٦، ١٢)

سورة

- الكتاب هو القرآن الكريم وهو أجلّ من أن يعرّف أو يحدّ بحدّ، وهو الأصل الأول والمصدر الأساسي لأحكام الشريعة

الإسلامية، وقد أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم منجمًا من ليلة اليوم السابع عشر من رمضان للسنة الحادية والأربعين من ميلاده إلى تاسع ذي الحجّة يوم الحجّ الأكبر للسنة العاشرة من الهجرة والثالثة والستين من ميلاده. وقد كان نزول القرآن كما أشرنا إليه منجمًا، أي مجزّأً، تنزل منه الآية أو الآيات حسب مقتضيات الزمن، ومطالب المجتمع. وقد قسّم القرآن إلى سور، وبلغ مجموع ما فيه من سور أربع عشرة ومئة سورة، أولها سورة الفاتحة وآخرها سورة الناس. وتتألّف كل سورة من آيات، وقد بلغ مجموع ما في القرآن من آيات "٦٣٤٢" آية، ومنها نحو خمسمئة آية فقط هي آيات تتعلّق بالأحكام. وقيل أن أول ما نزل منه قوله سبحانه وتعالى: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: ١-٥). وآخر ما نزل منه قوله تعالى يوم حجّة الوداع: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (المائدة:٣). والمدّة بين مبتدإ التنزيل ومختتمه اثنتان وعشرون سنة، وشهران، واثنان وعشرون يومًا (دوا، دخل، ٢١، ٧)

سوفسطا

- سوفسطا: اسم للحكمة المموّهة والعلم المزخرف، ويقال سفسط في الكلام إذ هذى (با، يسر٣، ٣٢، ١٢)

قال: إن كان في يدي دراهم إلا ثلاثة دراهم، أو سوى ثلاثة، أو غير ثلاثة، فجميع ما في يدي صدقة، وفي يده أربعة دراهم أو خمسة دراهم، فلا شيء عليه؛ لأنّ شرط حنثه أن يكون في يده غير الثلاثة ما ينطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد؛ لأنّ اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين (نس، كشف١، ٣٥٤، ٧)

- (غير وسوى) تستعمل صفة للنكرة وتستعمل استثناء. قال في جامع الأسرار الفرق بين كونه صفة واستثناء أنه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه أن يزدًا جاء أو لم يجئ بل كان خبرًا أن غيره جاء ولو قال جاء القوم غير زيد بالنصب كان اللفظ دالًّا أن زيدًا لم يجئ، والفرق الثاني أن استعماله صفة يختصّ بالنكرة واستعماله استثناء لا يختصّ بالنكرة (عا، نسم، ٩٤، ٣٢)

- سوى مثل غير (سو، حصل، ٢٠٣، ١٢)

سياسة شرعية

- ظهر أيضًا عند الحنفية وغيرهم استعمال كلمة "السياسة الشرعية" فدلّوا بها على ما يشمل مفهوم الاستحسان والاستصلاح في نطاق الحقوق، وفي نطاق العقوبات التعزيرية، واستعماله في هذه أكثر (زرق، صلح، ٦٠، ١)

- (السياسة الشرعية) "السياسة ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد؛ وإن لم يجمعه الرسول، ولا نزل به وحي" (دوا، دخل، ٣٧٣، ٦)

سوى

- سوى: مثل غير، ولهذا ذكر في الجامع: لو

سيرة

- المقصود من "السيرة" - كما هو واضح -

استمرار عادة الناس وتباينهم العملي على فعل شيء، أو ترك شيء. والمقصود بالناس: إما جميع العقلاء والعرف العام من كل ملّة ونحلة، فيعمّ المسلمين وغيرهم. وتسمّى السيرة حينئذٍ "السيرة العقلائية". والتعبير الشايع عند الأصوليين المتأخّرين تسميتها بـ "بناء العقلاء". وإما جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلة خاصة منهم كالإمامية مثلًا. وتسمّى السيرة حينئذٍ "سيرة المتشرّعة" أو "السيرة الشرعية" أو "السيرة الإسلامية" (مظ، مصف٢، ١٥٣، ١)

- السيرة عند المتشرّعة من المسلمين على فعل شيء أو تركه هي في الحقيقة من نوع الإجماع، بل هي أرقى أنواع الإجماع، لأنها إجماع عملي، من العلماء وغيرهم. والإجماع في الفتوى إجماع قولي، ومن العلماء خاصة.

والسيرة على نحوين: تارة يعلم فيها أنها كانت جارية في عصور المعصومين عليهم السلام، حتى يكون المعصوم أحد العاملين بها أو يكون مقرّرًا لها، وأخرى لا يعلم ذلك أو يعلم حدوثها بعد عصورهم. فإن كانت على (النحو الأول) - فلا شكّ في أنها حجّة قطعية على موافقة الشارع، فتكون بنفسها دليلًا على الحكم كالإجماع القولي الموجب للحدس القطعي برأي المعصوم. وبهذا تختلف عن (سيرة العقلاء) فإنها إنما تكون حجّة إذا ثبت من دليل آخر إمضاء الشارع لها ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله . . . وإن كانت على (النحو الثاني) - فلا نجد مجالًا للاعتماد عليها في استكشاف موافقة المعصوم على نحو القطع واليقين (مظ، مصف٢، ١٥٥، ١٦)

ش

شاذ

- الشاذُّ: هو الخارج عن الموافقة بالمخالفة، حتى إذا خالفهم الواحد قبل دخوله في موافقتهم لم يكن خلافًا شاذًّا؛ بل كان خلافًا معتدًّا به. لأنّ الشذوذ في اللغة: هو الخروج عن الجملة. تشبيهًا بشذّ الواحد من الإبِل عن جملتها (جون، جهك، ٥٨، ٣)
- القراءة الشاذّة حقيقة الشاذّ لغةً: المنفرد. وفي الاصطلاح عكس المتواتر . . . أنّ المتواتر كل قراءة ساعدها خط المصحف مع صحّة النقل فيها ومجيئها على الفصح من لغة العرب. قال الشيخ أبو شامة: فمتى اختلّ أحد هذه الأركان الثلاثة أطلق على تلك القراءة أنّها شاذّة. قال: وقد أشار إلى ذلك جماعة من الأئمة المتقدّمين ونصّ عليه أبو محمد مكّي بن أبي طالب القيرواني. ذكره شيخنا أبو الحسن السَّخَاوي في كتاب "جمال القراء" (زر، بحرا، ٤٧٤، ٣)

شارع

- قصد الشارع جلب مصلحة أو درء مفسدة؛ كالقصاص والعقوبات الناشئة عن الأعمال الممنوعة، فإنّها زجرٌ للفاعل وكفٌّ له عن مواقعة مثل ذلك الفعل، وعظةٌ لغيره أن يقع في مثله أيضًا (شط، وفق٢، ١٤٩، ٢)

- الشبَه، فهو ما يشترك فيه الشيئان من الصفات، سواء كانت صفة ذاتية أو غير ذاتية. كاشتراك الجسمين في السواد. وقد يكون صفة تفيد حكمًا عقليًا، أو سمعيًا. وغرض الفقهاء من ذلك: ما اقتضى الحكم السمعي (بص، مع٢، ٧٠٣، ٢١)
- الشبه هو ما له يحصل الاشتباه. والاشتباه هو اشتراك الشيئين في صفة من الصفات ووجه من الوجوه. وهذه الصفة وهذا الوجه هو الشبه (بص، مع٢، ٨٤٢، ١٦)
- الشبه يُطلق على كل قياس، فإن الفرع يلحق الأصل بالأصل بجامع يشبهه فيه فهو إذًا يشبهه (غز، مس٢، ٣١٠، ٢)
- الشبه فمن خاصيته أنه يحتاج إلى نوع ضرورة في استنباط مناط الحكم، فإن لم تكن ضرورة فقد ذهب ذاهبون إلى أنه لا يجوز اعتباره وليس هذا بعيدًا عندي في أكثر المواضع، فإنه إذا أمكن قصر الحكم على المحل وكان المحل المنصوص عليه معرّفًا بوصف مضبوط فأيّ حاجة إلى طلب ضابط آخر ليس بمناسب. فكان تمام النظر في الشبه بأن يقال لا بدّ من علامة ولا علامة أولى من هذا فإذًا هو العلامة (غز، مس٢، ٣٢٢، ٦)
- الشبه: ما يغلب على الظن كونه في معنى الأصل، وهو مشابه لإلحاق الشيء بما في معناه (غز، من، ٣٨٠، ٨)
- الشَّبه الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة الحكم من جلب المصلحة أو دفع المفسدة، وذلك أن الأوصاف تنقسم ثلاثة أقسام: قسم يُعلم اشتماله على المناسبة لوقوفنا عليها بنور البصيرة كمناسبة الشدة

للتحريم. وقسم لا يتوهّم ثم مناسبة أصلًا لعدم الوقوف عليها بعد البحث التام مع إلفنا من الشارع أنه لا يلتفت إليه في حكم ما كالطول والقِصَر والسواد والبياض، وكون المائع لا تُبنى عليه القناطر، وقسم ثالث بين القسمين الأولين، وهو ما يتوهّم اشتماله على مصلحة الحكم ويُظن أنه مظنتها وقالبها، من غير اطّلاع على عين المصلحة مع عهدنا اعتبار الشارع له في بعض الأحكام، كالجمع بين مسح الرأس ومسح الخف في نفي التكرار بوصف كونه مسحًا (قد، روض، ٢٧٩، ١٠)

- اشترط قومٌ أن تكونَ العلّةُ ذاتَ وصفٍ واحدٍ، لا تركيبَ فيهِ، كتعليلِ تحريمِ الخمرِ بالإسكارِ ونحوهِ. ومنعَ من ذلك الأكثرون، وهو المختارُ، وذلك كتعليلِ وجوبِ القصاصِ بالمحدّد بالقتلِ العمدِ العدوان. ودليلهُ أنّهُ لا يمتنعُ أن تكونَ الهيئةُ الاجتماعيةُ من الأوصاف المتعدِّدةِ ممَّا يقومُ الدليلُ على ظنِّ التعليلِ بها إمَّا بمناسبةٍ أو شَبَهٍ، أو سبرٍ وتقسيمٍ، أو غيرِ ذلك من طُرُقِ الاستنباطِ أو التخريجِ مع اقتران الحكمِ بها حَسَبَ دلالتهِ على عليّةِ الوصفِ الواحدِ، وكانت علّةً (أمد، حكم٣، ٣٠٦، ٨)

- اسمُ الشَّبَهِ، وإنْ أُطْلِقَ على كلّ قياس، ألحقَ الفَرعُ فيهِ بالأصلِ لجامعٍ يُشبهُ فيهِ؛ غيرَ أنَّ آراءَ الأُصوليّينَ مختلفةٌ فيهِ (أمد، حكم٣، ٤٢٣، ١٥)

- أن الشَّبهَ مع قِرانِ الحكمِ بهِ دليلٌ على كونِ الوَصْفِ علّةً (أمد، حكم٣، ٤٢٧، ١٢)

- الشبه قال القاضي: الوصف المناسب للحكم لذاته هو المناسب ومستلزم المناسبة الشبه وغيرهما الطرد (رم، تحصر٢، ٢٠١، ١١)

- المناسبة أقوى من الشبه والطرد (رم، تحصر٢، ٢٧٤، ١٥)

- الشبه منزلة بين المناسب والطرد أي ذو منزلة بين منزلتيهما فإنّه يشبه الطرد من حيث إنّه غير مناسب بالذات، ويشبه المناسب بالذات من حيث التفات الشرع إليه في الجملة كالذكورة والأنوثة في القضاء والشهادة (سب، عطر٢، ٣٣٢، ١)

- الشبه، واختلفوا في تعريفه. فقال بعضهم، وهو الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام، ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام، فهو دون المناسب، وفرق الطردي. ولأجل شبهه بكل منهما سمّي الشبه (اس، مهس٣، ٨٥، ٦)

- قياس الشبه معتبر وذلك أنّ الشبه يفيد ظنّ كون الوصف علّة (اس، مهس٣، ٨٨، ٤)

- الشبه ويسمّيه بعض الفقهاء "الاستدلال بالشيء على مثله" وهو عام أريد به خاص، إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس، لأنّ كل قياس لا بدّ فيه من كون الفرع شبيهًا بالأصل، بجامع بينهما (زر، بحر٥، ٢٣٠، ١٥)

- (الشبه) هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على الحكمة المفضية للحكم من غير تعيين (زر، بحر٥، ٢٣١، ١)

- الشبه لا بدّ أن يزيد على الطرد بمناسبة الوصف الجامع لعلّة الحكم، وإن لم يناسب الحكم بأن يقرّر بأنّ لله في كل حكم سرًّا، وهو مصلحة مناسبة للحكم لم نطّلع على عين تلك العلّة ولكن نطّلع على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة (زر، بحر٥، ٢٣١، ٦)

- الشبه هو الذي لا يكون مناسبًا للحكم، ولكن عرف اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب، وذلك لأنّه يظنّ أنّه لا يعتبر في ذلك الحكم

لعدم مناسبته له، فيظنّ أنّه يمكن اعتباره في ذلك الحكم لتأثير جنسه في جنس ذلك الحكم (زر، بحره، ٢٣٢، ١١)

- مسالك العلّة (الشبه وهو مشابهة وصف للمناسب والطردي)، وهذا التفسير من زيادتي (ويسمّى الوصف بالشبه أيضًا وهو منزلة)، أي ذو منزلة (بين منزلتيهما)، أي منزلتي المناسب والطردي في الأصحّ لأنّه يشبه الطردي من حيث إنّه غير مناسب بالذات ويشبه المناسب بالذات من حيث التفات الشرع إليه في الجملة كالذكورة والأنوثة في القضاء والشهادة، وقيل هو المناسب بالتبع كالطهارة لاشتراط النيّة فإنّها إنّما تناسبه بواسطة أنّها عبادة بخلاف المناسب بالذات كالإسكار لحرمة الخمر ولا يصار إليه بأن يصار إلى قياسه (إن أمكن قياس العلّة) المشتمل على المناسب بالذات، (وإلّا) بأن تعذّرت العلّة يتعذّر المناسب بالذات بأن لم يوجد غير قياس الشبه (فهو حجّة في غير) الشبه (الصوري في الأصحّ) نظرًا لشبهه بالمناسب (نص، لب، ١٢٥، ٢٠)

- الشبه ويسمّيه بعض الفقهاء الاستدلال بالشيء على مثله وهو عام أريد به خاص إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس لأن كل قياس لا بدّ فيه من كون الفرع شبيهًا بالأصل بجامع بينهما وهو من أهم ما يجب الاعتناء به. قال ابن الأنباري لست أرى في مسائل الأصول مسئلة أغمض منه وقد اختلفوا في تعريفه فقال إمام الحرمين الجويني لا يمكن تحديده وقال غيره يمكن تحديده فقيل هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على الحكمة المقتضية للحكم من غير تعيين، كقول الشافعي في النيّة في الوضوء والتيمّم طهارتان فأنى تفترقان كذا قال الخوارزمي في الكافي (شو، فح، ٢٠٣، ٣٠)

- الشبه ويسمّيه بعض الفقهاء الاستدلال بالشيء على مثله وهو من أهم ما يجب الاعتناء به. قال ابن الأنباري: لست أرى في مسائل الأصول مسئلة أغمض منه. وقد اختلفوا في تعريفه قال الجويني لا يمكن تحديده وقال غيره يمكن. فقيل هو إلحاق فرع بأصل لكثرة أشباهه للأصل في الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرع بها الأصل عليه حكم الأصل. واختلف في الفرق بينه وبين الطرد والحاصل أن الشبهي والطردي يجتمعان في عدم الظهور في المناسب ويتخالفان في أن الطردي عهد من الشارع عدم الالتفات إليه واختلفوا في كونه حجّة على مذاهب (صد، أمل، ١٧٠، ١٥)

- الشبه وهو الوصف المستلزم للمناسب، وليس فيه مناسبة. وهو غير دالٍّ على العلّية أيضًا، لِأن المناسب أقوى منه وقد أبطلناه؛ ولِأنّ الصحابة لم يعملوا بالوصف الشَّبَهيّ، فيكون مردودًا (ح، مبا، ٢٢٣، ٥)

شبه النص

- الاجتهاد بعد النبي صلى الله عليه وسلم تنقسم طرقه إلى ثمانية أقسام: أحدها - ما كان الاجتهاد مستخرجًا من معنى النص: كاستخراج علّة الربا من البُرّ، فهذا صحيح عند القائلين بالقياس. ثانيها - ما استخرجه من شبه النص: كالعبد في ثبوت ملكه، لتردّد شبهه بالحرّ في أنّه يملك لأنّه مكلّف، وشبهه بالبهيمة في أنّه لا يملك لأنّه مملوك، فهو صحيح غير

مدفوع عند القائلين بالقياس والمنكرين له، غير أنّ المنكرين له جعلوه داخلًا في عموم أحد الشبهين. ومن قال بالقياس جعله ملحقًا بأحد الشبهين. ثالثها - ما كان مستخرجًا من عموم النص: كالذي بيده عقدة النكاح في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ (البقرة: ٢٣٧) يعمّ الأب والزوج والمراد به أحدهما. وهذا صحيح يتوصّل إليه بالترجيح. رابعها - ما استخرج من إجمال النص: كقوله تعالى في المتعة: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ﴾ (البقرة: ٢٣٦) فيصحّ الاجتهاد في قدر المتعة باعتبار حال الزوجين. خامسها - ما استخرج من أحوال النص: كقوله تعالى في المتمتّع ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ (البقرة: ١٩٦) فاحتمل صيام الثلاثة قبل عرفة، واحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه، وإذا رجع إلى بلده، فصحّ الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى. سادسها - ما استخرج من دلائل النص: كقوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ﴾ (الطلاق: ٧) فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر، فإنّه أكثر ما جاءت به السنّة في فدية الأذى، في أنّ لكل مسكين مدين، فاستدللنا على تقدير نفقة المعسر بمدّ، فإنّه أقلّ ما جاءت به السنّة في كفارة الوطء أنّ لكل مسكين مدًّا. سابعها - ما استخرج من أمارات النص: كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه، مع قوله تعالى: ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (النحل: ١٦) مع الاجتهاد في القبلة بالأمارات والدلالة عليها من هبوط الرياح ومطالع النجوم. ثامنها - ما استخرج من غير نص ولا أصل: قال: واختلف أصحابنا في صحّة الاجتهاد بغلبة الظنّ على وجهين: (أحدهما) - لا يصحّ حتى يقترن بأصل، فإنّه لا يجوز أن يرجع في الشرع إلى غير أصل، وهو ظاهر مذهب الشافعي. ولهذا كان ينكر القول بالاستحسان، لأنّه تغليب ظنّ بغير أصل. و(الثاني) يصحّ الاجتهاد به، لأنّه في الشرع أصل، فجاز أن يستغني عن أصل (زر، بحر٦، ٢٣١، ٥)

شبهة

- الشبهة على أربع شعب: إعجاب بالزّينة، وتسويل النفس، وتأوّل العوج، ولبس الحقّ بالباطل (كل، كف٢، ٣٩٣، ٨)

شبهة دارئة للحد

- الشبهة الدارئة للحد نوعان: شبهة في الفِعل وتسمّى شبهة اشتباه لأنها تنشأ من الاشتباه. وشبهة في المَحل وتسمّى شبهة الدليل والشبهة الحكمية. فالأولى: هي أن يظن الإنسان ما ليس بدليل الحل دليلًا فيه ولا بدّ فيها من الظن ليتحقّق الاشتباه. والثانية: أن يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة في ذاته مع تخلّف حكمه عنه لمانع اتصل به، وهذا النوع لا يتوقّف تحقّقه على ظن الجاني واعتقاده (بخ، بزد٤، ٥٥٩، ٦)

شبهة العقد

- شبهة العقد؛ فلا حدّ إذا وطئ محرّمة بعد العقد عليها وإن كان عالمًا بالحرمة، فلا حدّ على من وطئ امرأة تزوّجها بلا شهود أو بغير إذن مولاها أو مولاه (نج، نظر، ١٤٣، ٦)

شبهة في الفعل

- أصحابنا رحمهم الله قسّموها (الحدود) إلى

شبهة في الفعل، وتسمّى شبهة الإشتباه. وإلى شبهة في المحل؛ فالأولى تتحقّق في حق من اشتبه عليه الحلّ والحرمة فظنّ غير الدليل دليلًا فلا بدّ من الظنّ، وإلّا فلا شبهة أصلًا كظنّه حلّ وطء جارية زوجته أو أبيه أو أمه أو جده أو جدته وإن علا، ووطء المطلّقة ثلاثًا في العدّة أو بائنًا على مال والمختلعة أو أم الولد إذا أعتقها وهي في العدّة، ووطء العبد جارية مولاه، والمرتهن في حق المرهونة في رواية، ومستعير الرهن كالمرتهن. ففي هذه المواضع لا حدّ إذا قال: ظننت أنّها تحلّ لي، ولو قال: علمت أنّها حرام عليَّ وجب الحدّ، ولو ادّعى أحدهما الظنّ والآخر لم يدّع، لا حدّ عليهما حتى يقرا جميعًا بعلمها بالحرمة. والشبهة في المحل في ستة مواضع: جارية ابنه، والمطلّقة طلاقًا بائنًا بالكنايات، والجارية المبيعة إذا وطئها البائع قبل تسليمها إلى المشتري، والمجعولة مهرًا إذا وطئها الزوج قبل تسليمها إلى الزوجة، والمشتركة بين الواطئ وغيره، والمرهونة إذا وطئها المرتهن في رواية كتاب الرهن، وعلمت أنّها ليست بالمختارة. ففي هذه المواضع لا يجب الحدّ، وإن قال علمت أنّها عليَّ حرام، لأنّ المانع هو الشبهة في نفس الحكم (نج، نظر، ١٤٢، ١٢)

شبهة في القياس

- الشبهة في القياس في ستة أمور: حكم الأصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الأصل ونفيه في الفرع (مل، مرق٢، ٧٩، ٨)
- الشبهة في القياس في أمور ستة، حكم الأصل وتعليله في الجملة، وتبيّن الوصف ووجوده في الفرع، ونفي المعارض في الأصل، ونفيه في الفرع (بد، بدخ٢، ٣٥١، ٧)

شبهة في المحل

- أصحابنا رحمهم الله قسّموها (الحدود) إلى شبهة في الفعل، وتسمّى شبهة الإشتباه. وإلى شبهة في المحل؛ فالأولى تتحقّق في حق من اشتبه عليه الحلّ والحرمة فظنّ غير الدليل دليلًا فلا بدّ من الظنّ، وإلّا فلا شبهة أصلًا كظنّه حلّ وطء جارية زوجته أو أبيه أو أمه أو جده أو جدته وإن علا، ووطء المطلّقة ثلاثًا في العدّة أو بائنًا على مال والمختلعة أو أم الولد إذا أعتقها وهي في العدّة، ووطء العبد جارية مولاه، والمرتهن في حق المرهونة في رواية، ومستعير الرهن كالمرتهن. ففي هذه المواضع لا حدّ إذا قال: ظننت أنّها تحلّ لي، ولو قال: علمت أنّها حرام عليَّ وجب الحدّ، ولو ادّعى أحدهما الظنّ والآخر لم يدّعِ، لا حدّ عليهما حتى يقرّا جميعًا بعلمها بالحرمة. والشبهة في المحل في ستة مواضع: جارية ابنه، والمطلّقة طلاقًا بائنًا بالكنايات، والجارية المبيعة إذا وطئها البائع قبل تسليمها إلى المشتري، والمجعولة مهرًا إذا وطئها الزوج قبل تسليمها إلى الزوجة، والمشتركة بين الواطئ وغيره، والمرهونة إذا وطئها المرتهن في رواية كتاب الرهن، وعلمت أنّها ليست بالمختارة. ففي هذه المواضع لا يجب الحدّ، وإن قال علمت أنّها عليَّ حرام، لأنّ المانع هو الشبهة في نفس الحكم (نج، نظر، ١٤٢، ١٣)

شبهة المحل

- شبهة المحل وتسمّى شبهة الدليل وهي أن يوجد

الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلّف الحكم عنه لمانع (تف، وضح٢، ١٨٤، ١٧)

شبهة مصداقية

- (الشبهة المصداقية)، وهي في فرض الشكّ في دخول فرد من أفراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم الخاصِ، بأن كان مبيّنًا لا إجمال فيه، كما إذا شكّ في مثال الماء السابق أن ماء معيّنًا، أتغيّر بالنجاسة فدخل في حكم الخاص أم لم يتغيّر فهو لا يزال باقيًا على طهارته (مظ، مصف١، ١٣٦، ٢٣)

شبهة مفهومية

- (الشبهة المفهومية) - وهي في فرض الشكّ في نفس مفهوم الخاص بأن كان مجملًا، نحو قوله (ع): "كل ماء طاهر إلا ما تغيّر طعمه أو لونه أو ريحه" الذي يشكّ فيه أن المراد من التغيّر خصوص التغيّر الحسّي أو ما يشمل التغيّر التقديري (مظ، مصف١، ١٣٦، ١٨)

شجاعة

- الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقية في الأمور ليكون إقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الأمور الهائلة حتى يكون فعلها جميلًا وصبرها محمودًا، وإفراطها التهوّر أي الإقدام على ما لا ينبغي، وتفريطها الجبن أي الحذر عمّا لا ينبغي الحذر عنه (تف، وضح٢، ٤٨، ١٨)

- السجية أي الملكة النفسية: يعني الشجاعة والسخاء (ضمنًا إذ ليس الجود جزء مفهوم إعطاء آلاف، ولا الشجاعة جزء مفهوم قتل آحاد مخصوصين) لأنّ الشجاعة ملكة نفسانية تقتضي اعتدال القوّة الغضبية (با، يسر٣، ٣٦، ١٧)

شح

- الشحّ؛ فإنّه مقدّمة لبدعة الاحتيال على تحليل الحرام. وذلك أنّ الناس يشحّون بأموالهم فلا يسمحون بتصريفها في مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم. كالإحسان بالصدقات والهبات والمواساة والإيثار على النفس. ويليه أنواع القرض الجائز. ويليه التجاوز في المعاملات بإنظار المعسر (شط، عصم٢، ٣٣٢، ٣)

شخص

- اللفظ موضوع لمعنى الحقيقي بالشخص وللمجازي بالنوع (تف، نهي٢، ١١٢، ١٥)

شخصي

- الشخصي لا يحدّ لأنه إن اقتصر على مقوّمات الماهية لم يكن حدًّا له من حيث أنّه شخصي، وإن أخذ العوارض المشخّصة فهي في معرض التغيّر والتبدّل مع بقاء الشخص (تف، نهي١، ٦٩، ١٠)

شذوذ

- الشذوذ في اللغة - التي خوطبنا بها - هو الخروج عن الجملة، وهذه اللفظة في الشريعة موضوعة باتفاق على معنى مّا، واختلف الناس في ذلك المعنى (حز، حكا٥، ٨٦، ١٠)
- قالت طائفة: الشذوذ هو مفارقة الواحد من العلماء سائرهم (حز، حكا٥، ٨٦، ١٣)
- قالت طائفة: الشذوذ هو أن يجمع العلماء على

أمر ما، ثم يخرج رجل منهم عن ذلك القول الذي جامعهم عليه (حز، حكاه، ٨٦، ٢١)

- إما أن يحد عددًا ما بأنه شذوذ، وأن ما زاد عليه ليس شذوذًا، فيأتي بكلام فاسد لا دليل عليه فيصير شاذًا على الحقيقة، أو يتمادى حتى يخرج عن المعقول وعن إجماع الأمة فيصير شاذًا على الحقيقة أيضًا، ولا بدّ له من ذلك. وبالله تعالى التوفيق (حز، حكاه، ٨٧، ٢١)

- إما أن يحد عددًا ما بأنه شذوذ، وأن ما زاد عليه ليس شذوذًا، فيأتي بكلام فاسد لا دليل عليه فيصير شاذًا على الحقيقة، أو يتمادى حتى يخرج عن المعقول وعن إجماع الأمة فيصير شاذًا على الحقيقة أيضًا، ولا بدّ له من ذلك. وبالله تعالى التوفيق (حز، حكاه، ٨٧، ٢١)

- إما أن يحد عددًا ما بأنه شذوذ، وأن ما زاد عليه ليس شذوذًا، فيأتي بكلام فاسد لا دليل عليه فيصير شاذًا على الحقيقة، أو يتمادى حتى يخرج عن المعقول وعن إجماع الأمة فيصير شاذًا على الحقيقة أيضًا، ولا بدّ له من ذلك. وبالله تعالى التوفيق (حز، حكاه، ٨٧، ٢٢)

- اختلف في الشذوذ، وما هو؟ فقيل: هو قول الواحد، وترك قول الأكثر. وقال أبو الحسين بن القَطّان: هو أن يرجع الواحد عن قوله، فمتى رجع عنه سمّي شاذًا، كما يقال: شذَّ البعير عن الإبل بعد أن كان فيها، يُسمّى شاذًّا؛ فأما قول الأقل فلا معنى لتسميته شاذًّا، لأنّه لو كان شاذًّا لكان قول الأكثر شاذًّا (زر، بحر٤، ٥١٨، ١٨)

شرائط الإستفتاء

- شرائط الاستفتاء الاتّفاق: على أنّه لا يجوز أن يستفتي، إلّا من غلب على ظنه، أنّه من أهل الاجتهاد والورع، بأن يراه منتصبًا للفتوى بمشهدٍ من الخلق. وعلى أنّه؛ لا يجوز أن يسأل من ظنه غير عالمٍ ولا متديّن (ح، مبا، ٢٤٧، ١٥)

شرائط الراوي

- شرائط الراوي أربعة العقل والضبط والعدالة والإسلام وهذا بيان للصفات القائمة به (عا، نسم، ١٢٦، ١٧)

شرائط القياس

- شرائط القياس، وهو الكلام في شرائط الأصل، والفرع، وشرائط العلّة، وأقسامها، ومبطلاتها، وتقديم بعضها على بعض عند التعارض؛ فهو باب واسع تتفاوت فيه العلماء تفاوتًا كثيرًا، ومنه يحصل الإختلاف غالبًا مع كونه بعض أصول الفقه (اس، مهد، ٤٥، ٥)

شرائط المجتهد

- (شرائط المجتهد) أن يكون عالمًا بمعاني الألفاظ وعوارضها من التخصيص والنسخ وأصول الفقه، ومن كتاب الله تعالى ما يتضمّن الأحكام وهي خمسمائة آية، ولا يشترط الحفظ بل العلم بمواضعها لينظرها عند الحاجة إليها. ومن السنة بمواضع أحاديث الأحكام دون حفظها. ومواضع الإجماع والاختلاف والبراءة الأصلية وشرائط الحدّ والبرهان، والنحو واللغة والتصريف وأحوال الرواة، ويقلّد من تقدّم في ذلك، ولا يشترط عموم النظر، بل يجوز أن يحصل صفة الإجتهاد في فن دون فن وفي مسئلة دون مسئلة خلافًا لبعضهم (قر، نقح، ٤٣٧، ٦)

- شرائط المجتهد وينظّمهما شيءٌ واحد، وهو أن يكون المكلّف، بحيث يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الأحكام (ح، مبا، ٢٤١، ١٢)

شرائع

- الشرائع جمع شريعة أي مشروعة تتناول العلل والأسباب والشروط والأحكام كما ذكره في التقرير (عا، نسم، ١٢٨، ٤)

شرائع من قبلنا

- قد كانت شرائع من قبلنا لازمة لمن جاء بعدهم إلى آخر الأبد ما ينسخ (جص، فص٣، ٢٠، ١٥)

- إن تلك الشرائع (شرائع من قبلنا) لم تلزم الناس كافة على التأبيد، وإنما لزمتنا لأن الله تعالى جعل ما لم ينسخ من تلك الشرائع شريعة لنبينا عليه السلام، وإنما يلزمنا اتّباعها والعمل بها من حيث صارت شريعة النبي عليه السلام، لا من حيث كانت شريعة للأنبياء الماضين عليهم السلام. أو يقول قائل: ليس شيء من شرائع الأنبياء المتقدمين ثابتة، لا من جهة بقاء هذا، إذا لم يرد نسخها على ما قال من حكَيْنا قوله بدء ولا من جهة: أنها صارت شريعة لنبينا وأنه لا يلزمنا منها شيء، وإن حكى الله تعالى في كتابه: أنه شرّعها لمن كان قبلنا حتى يأمرنا الله تعالى بها أو النبي عليه السلام: أنها شريعة لنا. فأما القول الأول: فإنه بعيد، من قبل أن هذا لو كان هكذا، لوجب أن يكون أولئك مبعوثين إلينا، وأن تكون تلك الأوامر أوامر لنا، وقد علمنا: أن ذلك ليس كذلك، لأن النبي عليه السلام قال "خصصت بخمس لم يعطهن أحد قبلي، منها: أني بعثت إلى الأحمر والأسود، وكل نبي فإنما كان يبعثه إلى قومه" (صحيح البخاري، كتاب التيمم، باب قوله تعالى: فلم تجدوا ماءً فتيمموا...، (ح ٢)، ١/١٤٩. بلفظ "أعطيت خمسًا ...") ولأن ذلك لو كان كذلك لوجب علينا طلب شرائع الأنبياء عليهم السلام وتتّبعها، ولدعا النبي عليه السلام الناس إليها دعاءً عامًا، كدعائه عليه السلام إلى إتباع شريعته، ولو كان كذلك لنقلت الأمة ذلك نقلًا عامًا، ولوجب على النبي عليه السلام تعليمها الصحابة وتبليغها إيّاهم، ولو كان كذلك لنقلوها كنقلهم شريعة النبي عليه السلام ... وبقي الكلام في المقالتين الآخرتين اللتين ذكرنا. فنقول: إن الصحيح أن تلك الشرائع التي لم تنسخ قبل نبينا صارت شريعة لنبينا عليه السلام، فلزم الناس حنيئذٍ حكمها، من حيث صارت شريعة للنبي عليه السلام، لا من حيث كانت شريعة لمن كان قبله. والدليل على صحة ذلك قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ (الأنعام: ٨٣) إلى قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ (الأنعام: ٩٠) وذلك بعد ذكر الأنبياء عليهم السلام وبقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ (النحل: ١٢٣) وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ (الحج: ٧٨) (جص، فص٣، ٢١، ١)

شرح

- التفسير والشرح - هما التبيين (حز، حكا١، ٤٥، ٢)

شرط

- الحكم إنما يثبتُ عند "الشرط" والتعليق ينتهي

"بوجود الشرط" فلا يكون سببًا مع وجود التنافي بينهما (شش، ششا، ٣٦٢، ٤)

- حكم الأمر وغيره إذا عُلّق بشرط، فإن الشرط يدلّ على أن الحكم لا يثبت فيما عداه على كل حال. ولا يمنع الشرط من قيام الدلالة على شرط آخر يقوم مقامه (بص، مع١، ١٥٢، ٢٢)

- الشّرط يخصّ الكلام. وهو ضربان: أحدهما يُخرج من الكلام ما علمنا خروجه منه بدليل آخر، عقلي أو سمعي، فيكون مؤكّدًا. نحو قولك: "أكرِمِ القوم أبدًا إن استطعت". والضّرب الآخر يُخرج من الكلام ما لا نعلم خروجه منه لولاه. كقولك: "أكرم القوم أبدًا إن دخلوا الدّار". فلو لم تذكر الشّرط، لزم إكرامهم وإن لم يدخلوا الدّار. ومع ذكرك للشرط، سقط وجوب الإكرام إن لم يدخلوا الدّار. لأن لفظة "إن" للشرط والشرط، يقف عليه المشروط، وعلى بدله. وإلا انتقض كونه شرطًا على ما تقدّم بيانه (بص، مع١، ٢٥٨، ١٦)

- الشرط - تعليق حكم ما بوجود حكم آخر ورفعه برفعه وهو باطل ما لم يأتِ به نص وذلك نحو قول القائل: إن خَدَمْتَني شهرًا أعطيتك درهمًا (حز، حكا١، ٤٤، ١٨)

- الشرط: ما يُعدَمُ الحُكْم بعدمه ولا يُوجد بوجوده (بج، حكف١، ٥١، ١)

- يجوز أن يتقدّم الشرط في اللفظ ويجوز أن يتأخر كما يجوز في الاستثناء (شي، جا، ٢٣، ٢)

- إذا تعقّب الشرط جملًا رجع إلى جميعها (شي، جا، ٢٣، ٤)

- إذا دخل الشرط في بعض الجمل المذكورة دون بعض لم يرجع الشرط إلا إلى المذكورة (شي، جا، ٢٣، ٦)

- الشرط: ما لا يصحّ المشروط دونه. كالطهارة عند القُدرة علّتها، لمّا جعلت شرْطًا في الصلاة، لم تصحّ الصلاة دونها. والفرق بينه وبين العلّة العقلية من وجهٍ، وبينه وبين الشرعية من وجهٍ، وذلك: أنّ العقلية تُفْقَدُ العلّة بفقد الحكْم. كما يُفْقَدُ الحكم بفَقْدِ العلّة. ويجب فقد كل واحد منهما مع فقد صاحبه. والشرط ثبت مع فقد المشروط. كالطهارة تصحّ دون الصلاة. والعلّةُ لا تجوِّزُ وجود المعلول دون العلّة. والمشروط لا يُوجد دون الشرط. كصحّة الصلاة لا توجد دون الطهارة مع القدرة عليها (جون، جهك، ٦٢، ١٦)

- الشرط فمعناه لغة: العلامة اللازمة، ومنه يقال أشراط الساعة: أي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة، ومنه الشرطي لأنه نصب نفسه على زي وهيئة لا يفارقه ذلك في أغلب أحواله فكأنه لازم له (سر، صوس٢، ٣٠٢، ٢٣)

- (الشرط) ستة أقسام: شرط محض، وشرط في حكم العلة، وشرط فيه شبهة العلة، وشرط في معنى السبب، وشرط اسمًا لا حكمًا، وشرط بمعنى العلامة الخالصة (سر، صوس٢، ٣٢٠، ١٧)

- الشرط عبارة عمّا لا يوجد المشروط مع عدمه لكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده وبه يفارق العلة، إذ العلة يلزم من وجودها وجود المعلول والشرط يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده (غز، مس٢، ١٨٠، ٤)

- الشرط عقلي وشرعي ولغوي. والعقليّ كالحياة للعلم، والعلم للإرادة والمحل للحياة إذ الحياة تنتفي بانتفاء المحل، فإنه لا بدّ لها من محل

ولا يلزم وجودها بوجود المحل. والشرعي كالطهارة للصلاة والإحصان للرجم. واللغوي كقوله إن دخلت الدار فأنت طالق وإن جئتني أكرمتك، فإن مقتضاه في اللسان باتفاق أهل اللغة اختصاص الإكرام بالمجيء فإنه إن كان يكرمه دون المجيء لم يكن كلامه اشتراطًا فنزل الشرط منزلة تخصيص العموم ومنزلة الاستثناء (غز، مس٢، ١٨١، ٢)

- الشرط فهو: ما وُجِد الحكم بوجوده وانعدم بانعدامه مع قيام سببه، مثل: ما نقول في الرجم فإن الإحصان شرطه والزنا سببه فلو عدم الإحصان عدم الرجم (كلو، تم١، ٦٨، ٨)

- العلة مفارقة للشرط، لأن العلة تقتضي الحكم وتدلّ عليه، والشرط ليس بدلالة عليه، ولا يقتضيه فلم يتكرّر بتكرّره (كلو، تم١، ٢٠٨، ٥)

- أنَّ النحويِّينَ سَمُّوا كلمةَ "إنْ" حرفَ شرطٍ، والشرطُ مَا ينتفِي الحكمُ - عندَ انتفائِهِ، فيلزمُ أنْ يكونَ المعلّقُ بهذا الحرفِ منتفيًا عندَ انتفاءِ المعلّقِ عليهِ (رز، مح١، ٢٠٥، ٨)

- الشرط وهو: ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم كالإحصان مع الرجم والحول في الزكاة، فالشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده، والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات (قد، روض، ٥٥، ١٨)

- الشرط: عقلي ولغوي وشرعي، فالعقلي كالحياة للعلم والعلم للإرادة. واللغوي كقوله إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق، والشرعي كالطهارة للصلاة والإحصان للرجم (قد، روض، ٥٥، ٢١)

- الشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده. والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول، ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات (قد، روض، ٢٢٨، ١٦)

- الشرطُ ما كان عدمهُ مُخلًّا بحكمةِ السبب، فهو شرطُ السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع؛ وما كان عدمهُ مشتملًا على حكمةٍ مقتضاها نقيضُ حكم السبب مع بقاءِ حكمةِ السببِ، فهو شرطُ الحكم، كعدم الطهارة في الصلاةِ مع الإتيان بمسمًّى الصلاة (أمد، حكم١، ١٨٥، ١٥)

- العلة يتكرَّرُ الحكمُ بتكرُّرِها إجماعًا، والشرطُ أقوى من العلةِ لانتفاءِ الحكم بانتفائهِ بخلافِ العلّةِ، فكانَ اقتضاؤهُ للتكرار أولى (أمد، حكم٢، ٢٣٩، ١)

- الشرطُ هو ما يلزمُ من نفيهِ نفي أمرٍ مَّا على وجهٍ لا يكونُ سببًا لوجودِهِ، ولا داخلًا في السببِ ويدخلُ في هذا الحدِّ شرطُ الحكمِ، وهو ظاهرٌ، وشرط السببِ، من حيث أنَّهُ يلزمُ من نفيِ شرطِ السببِ انتفاءُ السبب وليسَ هو سبب السببِ، ولا جزؤُهُ، وفيهِ احترازٌ عن انتفاءِ الحكمِ لانتفاءِ مداركهِ، وعن انتفاءِ المدركِ المعيّنَ وجزئه (أمد، حكم٢، ٤٥٣، ١٦)

- إنِ اتَّحدَ الشرطُ، وتعدَّدَ المشروطُ، فإمَّا أن تكونَ المشروطاتُ على الجمعِ، أو على البدلِ: فإن كانت على الجمعِ، كقوله "إن دخلَ زيدٌ الدارَ فأعطِهِ دينارًا ودرهمًا" وإن كانت على البدلِ، كقولِهِ "إن دخلَ زيدٌ الدارَ فأعطِهِ دينارًا أو دِرهمًا" فالحكمُ كما لو اتَّحد المشروطُ (أمد، حكم٢، ٤٥٥، ١٠)

- إن تعدَّدَ الشرطُ، واتَّحد المشروطُ، فإمَّا أن تكونَ الشروطُ على الجمع أو البدل: فإنْ كان الأوَّل، فكقولِهِ "أكرمْ بني تميم أبدًا إنْ دخلوا

الدارَ والسوقَ" فمقتضى ذلك توقُّفُ الإكرام على اجتماع الشرطينِ، واختلالُهُ باختلالِ أحدِهما. وإن كان على البدلِ كقولهِ "أكرمْ بني تميم إنْ دخلوا السوقَ أو الدارَ" فمقتضى ذلكَ توقُّفُ الإكرامِ على تحقُّق أحدِ الشرطَين؛ واختلالُهُ عند اختلالِهما جميعًا (أمد، حكم٢، ٤٥٥، ١٥)

- إن تعدَّد الشرط والمشروط، فإمَّا أن يكونَ الشرط والمشروطُ على الجمعِ أو البدلِ، أو الشرطُ على الجمعِ، والمشروطاتُ على البدلِ، أو بالعكسِ: فإن كان القسمُ الأوّل كقولهِ "إن دخلَ زيدٌ الدارَ والسوقَ فأعطِهِ درهمًا وديناًرا" فالإعطاءُ متوقِّفٌ على اجتماعِ الشرطَين، ومختلٌّ باختلالهما، أو باختلالِ أحدِهما. وإن كان القسمُ الثاني فكقولهِ "إن دخلَ زيدٌ الدارَ أو السوقَ فأعطِهِ درهمًا أو دينارًا" فإعطاءُ أحدِ الأمرين متوقِّفٌ على تحقُّقِ أحدِ الشرطين، واختلالُهُ باختلالِ مجموعِ الأمرَين. وإن كان القسمُ الثالث كقولهِ "إن دخلَ الدارَ والسوقَ فأعطِهِ درهمًا أو دينارًا" فإعطاءُ أحدِ الأمرَين مُتوقِّفٌ على اجتماعِ الشرطَين، واختلالُهُ باختلالِ أحدِهما. وإنَ كان الرابع كقولهِ "إنْ دخلَ زيدٌ الدارَ أو السوقَ، فأعطِهِ درهمًا ودينارًا" فإعطاءُ الأمرَين مُتوقِّفٌ على أحدِ الشرطين، ومختلٌّ باختلالهما معًا، وسواءٌ كان حصولُ الشرطِ دفعةً، أو لا دفعةً، بل شيئًا فشيئًا (أمد، حكم٢، ٤٥٦، ٤)

- الشرط: ما يتوقّف عليه تأثير المؤثّر لا ذاته، كالإحصان المتوقّف عليه إيجاب الزنا للرجم. ولفظه: "إن" وتختصّ بالمحتمل. "وإذا" وتدخل عليه وعلى المحقّق (رم، تحص١، ٣٨٣، ٤)

- إذا دخل الشرط على جملٍ رجع إليها عند الإمامين - الشافعي وأبي حنيفة - وإلى ما يليه عند بعض الأدباء. والمختار التوقّف كالاستثناء (رم، تحص١، ٣٨٤، ٧)

- يجوز تقديم الشرط وتأخيره، والأولى تقديمه خلافًا للفراء، لأنه متقدّم طبعًا فليتقدّم وضعًا (رم، تحص١، ٣٨٤، ١٤)

- الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، فالأول احتراز من المانع، والثاني احتراز من السبب والمانع أيضًا، والثالث احتراز من مقارنته لوجود السبب، فيلزم الوجود عند وجوده أو قيام المانع فيقارن العدم، والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، فالأول احتراز من السبب والثاني احتراز من الشرط والثالث احتراز من مقارنة عدمه لوجود السبب، فالمعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه (قر، نقح، ٨٢، ٧)

- الحكم كما يوجد مع العلة ويطّرد معها يوجد مع الشرط ويطّرد معه، فإن من قال لعبده: أنت حرّ إن كلّمتَ زيدًا دار وجود العتق مع الكلام وهو شرط، كما دار مع قوله: أنت حرّ وهو علة، ولأن الوجود قد يكون اتفاقًا، فلا بدّ من دليل آخر غير الوجود يميّز بين الشرط والعلة، وذلك هو الأثر، فإنه لا أثر للشرط في إيجاب الحكم، وللعلة أثر فيه (نس، كشف٢، ٢٦٣، ١٧)

- الشرط وهو في اللغة: العلامة اللازمة، ومنه أشراط الساعة، أي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة، فإن قلت: أشراط الساعة جمع شرط بالتحريك، وهو العلامة، كذا ذكره

الجوهري. وأما جمع الشرط: فشروط قلت: الإشتراك في حروف البناء يوجب الإشتراك في المعنى، ومنه الشروط للصكوك، لأنها تكون علامة لازمة للحقوق، ومنه الشرطي، لأنه خصّ نفسه بضرب لبسة جعلها علمًا على نفسه لا تفارقه عنه في أغلب أحواله، فكأنه لازم له، ومنه شرط الحجام، لأنه إذا بزغ يحصل علامة لازمة في موضع الحجامة. وهو في الشرع ما يتعلّق به الوجود دون الوجوب فمن حيث إنه لا يتعلّق به الوجوب علامة ومن حيث إن الوجود يتعلّق به يشبه العلل فسمّي شرطًا (نس، كشف٢، ٤٣٧، ١)

- الحكم إذا عُلّق بشرط دلَّ على انتفائه فيما عداه، إلا أن يدلَّ دليلٌ على تعلقه بشرط آخر يقوم مقامه في تعلُّق الحكم به (تي، سود، ٣٥٧، ٨)

- الشرط كالعِلّة فإنه إذا وُجد الشرْط وُجد المشروط مثل ما إذا وجدت العلة وجد المعلول بل أقوى منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العِلة، لأن المعلول لا ينتفي بانتفاء العِلة بالاتفاق (بخ، بزد١، ٢٨٦، ١١)

- الأشياء التي يقف الحكم على وجودها خمسة أقسام: العلة، ووصف العلة، والسبب، والشرط، والركن. فالعِلة هي المؤثّرة في ثبوت الحكم عنها ولها تأثير تام. ووَصف العلة له نوع تأثير لكنه ليس بتام بل يتمّ بانضمام وصف آخر أو أوصاف إليه. والسبب كالعلة في الأنباء عن الحكم والمناسبة بينه وبين الحكم إلا أن العلة لا يتأخّر عنها والسبب قد يتأخّر عنه الحكم ويجوز أن لا يثبت به الحكم. والركن ما هو غير التصرّف ولا يتمّ به كالقيام والركوع والسجود في الصلاة ولفظ العاقدين في العقود والركن لا يتأتى إلا في التصرفات فأما في غير التصرفات فلا. وأما الشرط فما لا تأثير له بوجه كالطهارة في الصلاة والشهود في النكاح إلا أن الحكم لا يثبت شرعًا إلا عنده (بخ، بزد٤، ٢٩١، ٢٣)

- إذا توقّف الحكم على وصفين أحدهما مؤثّر فيه دون الآخر فإن الوصف المؤثّر هو العلة والوصف الآخر شرط (بخ، بزد٤، ٣٢٩، ٦)

- الشرط وهو خمسة أقسام: شرط محض وشرط له حكم العلل، وشرط له حكم الأسباب، وشرط اسمًا لا حُكمًا، فكان مجازًا ... وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة (بخ، بزد٤، ٣٣٧، ١)

- الشرط المحض الذي يتوقّف وجود العلة على وجوده داخل في العبادات والمعاملات جميعًا (بخ، بزد٤، ٣٣٨، ٥)

- كل شرط لم يعارضه علة صالحة لإضافة الحكم إليها صلح ذلك الشرط أن يكون علة يضاف إليه الحكم أي صلح علة في حق إضافة الحكم إلي خلفًا عن العلة وإن لم يكن له تأثير في الحقيقة. ومتى عارض الشرط علة صالحة لإضافة الحكم إليها لم يصلح الشرط علة لعدم الحاجة إلى إثبات الخلافة، (وذلك) أي عدم صلاحية الشرط للخلافة عند صلاحية العلة للإضافة إليها (بخ، بزد٤، ٣٤٤، ١٧)

- إذا سَلِم الشَّرط عن مُعارضة العلة أي العلة الصالحة لإضافة الحكم إليها. صلُحَ الشرط علة للحكم. لما قلنا من شبه كل واحد من الشرط والعلة بالآخر (بخ، بزد٤، ٣٤٦، ١٢)

- الحكم يضاف إلى الشرط عند تعذّر إضافته إلى العلة فيضاف إلى الشرط وهو صالح للإضافية

إليه خلفًا عن العلة لكونه فعلًا اختياريًا داخلًا تحت التكليف فيمكن بناء الأحكام الشرعية عليه (بخ، بزد٤، ٣٥٢، ١٠)

- العلامة المحضة التي ليس فيها معنى الشرط نوع واحد لكن العلامة قد يكون فيها معنى الشرط كالإحصان وقد تكون بمعنى العلة كعِلل الشرع فإنها بمنزلة العلامات للأحكام غير موجبة بذَواتها شيئًا (بخ، بزد٤، ٣٧٣، ١٤)

- المحفوظ إلزام الطلاق بصيغة الشرط والجزاء الذي قصد به الطلاق عند وجود الشرط كما في صحيح البخاري عن نافع (جو، علم٣، ٥٤، ١٠)

- الشرط المتقدِّم لا يؤثِّر، وإنما التأثير للشرط الواقع في صلب العقد، وهذه القواعد متلازمة (جو، علم٣، ١٣٤، ١٨)

- عند الشافعية رهون كثيرة في عدّة مواضع، وقد سلّموا لنا أن الشرط المتقدّم على العقد ملغى، وسلّموا لنا أن القصود غير معبّرة في العقود، وسلّموا لنا جواز التحيل على إسقاط الشفعة، وقالوا: يجوز التحيّل على بيع المعدوم من الثمار فضلًا عما لم يبد صلاحه بأن يؤجره الأرض ويساقيه على الثمر من كل ألف جزء على جزء وهذا نفس الحيلة على بيع الثمار قبل وجودها، فكيف تنكرون عليه التحيّل على بيعها قبل بدو صلاحها؟ وهل مسألة العِينَة إلا ملك باب الحيل؟ وهم يبطلون الشركة بالعروض ثم يقولون: الحيلة في جوازها أن يبيع كل منهما نصف عرضه لصاحبه، فيصيران شريكين حينئذٍ بالفعل، ويقولون: لا يصحّ تعليق الوكالة بالشرط، والحيلة على جوازها أن يوكله الآن ويعلّق تصرفه بالشرط (جو، علم٣، ١٩٩، ١٥)

- المالكية فهم من أشدّ الناس إنكارًا علينا للحيل، وأصولهم تخالف أصولنا في ذلك؛ إذ عندهم أن الشرط المتقدّم كالمقارن، والشرط العرفي كاللفظي والقصود في العقود معتبرة، والذرائع يجب سدّها، والتغرير القولي، وهذه الأصول تسدّ باب الحيل سدًّا محكمًا (جو، علم٣، ٢٠٠، ٥)

- الشرط يدخل على الكلام التام فيُصَيِّره ناقصًا يحتاج إلى الجواب، ويدخل على الخبر فيقلبه إنشاء، ويغيّر صورة الجملة الخبرية ومعناها، ولو قال رجل لغيره: "لعنك الله"، فقال له: "لعنك الله إن بدّلت دينك أو ارتددت عن الإسلام" لم يكن سابًا له (جو، علم٣، ٣٥٠، ٧)

- الشرط بمعنى صيغته وهو أي الشرط نفسه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته (سب، عطر٢، ٥٥، ٥)

- الأمر بالشيء؛ هل يكون أمرًا بما لا يتمّ ذلك لشيء إلّا به، وهو المسمّى بالمقدّمة، أم لا يكون أمرًا به؟ فيه مذاهب: أصحّها عند الإمام فخر الدين وأتباعه، وكذا الآمدي، أنّه يجب مطلقًا، ويعبّر عنه الفقهاء بقولهم: ما لا يتأتّى الواجب إلّا به فهو واجب. وسواء كان سببًا: وهو الذي يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم. أو شرطًا: وهو الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم. وسواء كان ذلك السبب شرعيًا، كالصيغة بالنسبة إلى العتق الواجب، أو عقليًا، كالنظر المحصّل للعلم الواجب، أو عاديًا، كحز الرقبة في القتل، إذا كان واجبًا. وهكذا الشرط أيضًا (اس، مهد، ٨٣، ١٥)

- الشرط يختصّ بالجملة التي تليه، فإن تقدّم،

اختصّ بالأولى، وإن تأخّر، اختصّ بالثانية (اس، مهد، ٤٠١، ١٢)

- الشرط المقتضي لاستحقاق أولاد الأولاد جميعهم متقدّم في كلام الواقف والشرط المقتضي لإخراجهم بقوله؛ من مات انتقل نصيبه لولده متأخّر، فالعمل بالمتقدّم أولى لأنّ هذا ليس من باب النسخ حتى يقال العمل بالمتأخّر أولى (نج، نظر، ١٥٧، ١٨)

- يتكرّر الجزاء بتكرّر الشرط: كلّما دخلت فكذا، كلّما قعدت عندك فكذا (نج، نظر، ٢١٠، ١٠)

- فسّر الشرط في التلويح بأنّه تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة (نج، نظر، ٤٣٦، ٦)

- (الشرط) ما كان وصفًا مكمّلًا لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه؛ كما نقول إنّ الحول أو إمكان النماء مكمّل لمقتضى الملك أو لحكمة الغنى (شط، وفق١، ٢٦٢، ٧)

- الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف، وليس بجزء. والمستند فيه الإستقراء في الشروط الشرعية (شط، وفق١، ٢٦٧، ٥)

- الشرط من حيث هو، يقتضي أنّه لا يقع المشروط إلّا عند حضوره. فلو جاز وقوعه دونه لكان المشروط واقعًا وغير واقع معًا. وذلك محال (شط، وفق١، ٢٦٩، ٢)

- أن يقال إنّ مجرّد انعقاد السبب كاف؛ فإنّه هو الباعث على الحكم، وإنّما الشرط أمر خارجي مكمّل؛ وإلّا لزم أن يكون الشرط جزء العلّة، والفرض خلافه (شط، وفق١، ٢٨١، ٢)

- أن يقال إنّ مجرّد انعقاد السبب غير كاف؛ فإنّه وإن كان باعثًا، قد جعل في الشرع مقيّدًا بوجود الشرط. فإذًا ليس كون السبب باعثًا بقاطع في أنّ الشارع قصد إيقاع المسبّب بمجرّده؛ وإنّما فيه أنّه قصده إذا وقع شرطه (شط، وفق١، ٢٨١، ١٤)

- أن لا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة. وهو محل نظر: هل يلحق بالأول من جهة عدم المنافاة؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهرًا؟ والقاعدة المستمرّة في أمثال هذا، التفرّق بين العبادات والمعاملات. فما كان من العبادات لا يكتفي فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة؛ لأنّ الأصل فيها التعبّد دون الإلتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدّم عليها إلّا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبّدات. فكذلك ما يتعلّق بها من الشروط. وما كان من العاديات يكتفي فيه بعدم المنافاة؛ لأنّ الأصل فيها الإلتفات إلى المعاني دون التعبّد، والأصل فيها الإذن حتى يدلّ الدليل على خلافه (شط، وفق١، ٢٨٤، ١٧)

- كل جزاء قدّم على الشرط فهو إخبار بما فيه من النسبة لا جزاء لما بعده من الشرط لكنه دلّ على الجزاء المحذوف، وهذا إشارة إلى أنّ الخبر في مثل إن دخلت الدار أكرمك هو الجملة الشرطية بكمالها لا مجرّد الجزاء (تف، نهي٢، ١٤٦، ٦)

- العمدة في التخصيص عند الجمهور إنّما هي الإستثناء والشرط والصفة والغاية (تف، وضح٢، ١٩، ٧)

- الشرط المحض إمّا حقيقي يتوقّف عليه الشيء في الواقع أو بحكم الشارع حتى لا يصحّ الحكم بدونه أصلًا، كالشهود للنكاح أو يصحّ إلّا عند تعذّره كالطهارة للصلاة. وإمّا جعلي يعتبره المكلّف ويعلّق عليه تصرفاته إمّا بكلمة

الشرط مثل إن تزوّجتك فأنت طالق أو بدلالة كلمة الشرط بأن يدلّ الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي أتزوّجها فهي طالق لأنّه في معنى إن تزوّجت امرأة فهي طالق، باعتبار أنّ ترتّب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط (تف، وضح٢، ١٤٥، ١٤)

- إذا لم يعارض الشرط علّة صالحة لإضافة الحكم إليها فالحكم يضاف إلى الشرط لأنّه يشابه العلّة في توقّف الحكم عليه بخلاف ما إذا وجدت حقيقة العلّة الصالحة فإنّه لا عبرة حينئذٍ بالشبه والحلف، فلو شهد قوم بأنّ رجلًا علّق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بأنّها دخلت الدار، وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر. فإن رجّح شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما أدّاه إلى المرأة من نصف المهر لأنهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلّة الصالحة لإضافة الحكم إليها، وإذا رجّح شهود دخول الدار وشهود اليمين أي التعليق جميعًا فالضمان على شهود التعليق لأنّهم شهود العلّة. إمّا باعتبار ما يؤول إليه أو باعتبار أنّ العلّة أعمّ من الحقيقة وممّا فيه معنى السببية أو باعتباراته بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتّصل الحكم بالعلّة فكمل العلّية، ومع وجود العلّة الصالحة لإضافة الحكم إليها لا جهة للإضافة إلى الشرط (تف، وضح٢، ١٤٥، ٢٠)

- الشرط لغة: العلامة، ومنه أشراط الساعة، وهو الذي يلزم من انتفائه انتفاء المشروط، كالإحصان الذي هو سبب وجوب رجم الزاني ينتفي الرجم لانتفائه، فلا يرجم المحصن، وكالحول الذي هو شرط وجوب الزكاة ينتفي وجوبها بانتفائه (زر، بحر١، ٣٠٩، ١١)

- (الشرط) على أربعة أقسام: عقلي: كالحياة للعلم فإنّها شرط له، إذ لا يعقل عالم إلّا وهو حيّ، ويسمّى عقليًا، لأنّ العقل أدرك لزومه لمشروطه. ثانيها: لغوي، كدخول الدار لوقوع الطلاق، أو العتق المعلّق عليه. ثالثها: شرعي، كالطهارة للصلاة فإنّه يلزم من انتفاء الطهارة انتفاء صحّة الصلاة، ولا يلزم من وجودها وجود صحّة الصلاة لجواز انتفائها لانتفاء شرط آخر. رابعها: العادي، كالغذاء للحيوان، والغالب منه أنّه يلزم من انتفاء الغذاء انتفاء الحياة، ومن وجوده وجودها (زر، بحر١، ٣٠٩، ٢٠)

- إذا وقع الفعل في سياق النفي أو الشرط فهو على قسمين: أحدهما: أن يكون قاصرًا، فهل يتضمّن ذلك المصدر فيكون نفيه بمصدره، وهو نكرة في سياق النفي فيقتضي العموم، أم لا؟ حكى القَرَافي عن الشافعية والمالكية أنّه يعمّ، وأنّ القاضي عبد الوهاب في "الإفادة" نصّ على ذلك، وظاهر كلام إمام الحرمين والغزالي والآمدي والهندي، حيث قيّدوا الخلاف الآتي بالفعل المتعدّي إذا نفي هل يعمّ مَفَاعِيلَه؟ يقتضي أنّ اللازم لا يعمّ نفيه ولا يكون نفيًا للمصدر. وقال الأصفهاني: لا فرق بينهما، والخلاف فيهما على السواء، لكن الغزالي حيث صوّر المسألة بما سبق، مَثَّل بما إذا قال: والله لا أضرب، أو إن ضربت فأنت طالق، ونوى الضرب بآلة بعينها، أو إن خرجتِ فأنت طالق، ونوى مكانًا بعينه وهو يخلّ بترجمة المسألة كما قاله الهندي، لأنّ الضرب والخروج غير متعدّ إلى الآلة والمكان. اللهمّ إلّا أن يريد بقوله المتعدّي إلى مفعول أعمّ من

أن يكون متعدّيًا بنفسه أو بالحرف، سواء كان معه الحرف أو لم يكن، وحينئذٍ فيشمل الخلاف الأفعال كلها، ثم إنّه أطلق الفعل ولا بدّ من تقييده بالواقع في حيّز النفي أو الشرط لا الإثبات فتفطن له، وذكر الهندي أنّ ذلك في قوة نفي المصدر، وقضيّته أنّه ليس مثله؛ بل أَنْزَلُ منه درجة. والصواب أنّه يعمّ كما في نفي المصدر، مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ (طه: ٧٤) ... والثاني: أن يكون متعدّيًا ووقع في سياق النفي أو الشرط، ولم يصرّح بمفعوله، ولم يكن له دلالة على مفعول، ولا واحد، ولا أكثر، فهل يكون عامًّا فيها أم لا؟ كما إذا قال: والله لا أكلت، أوْ لا آكل، أو إن أكلت فعليّ كذا، فذهب الشافعية والمالكية وأبو يوسف وغيرهم إلى أنّه عام فيه. وقال أبو حنيفة: لا يعمّ، واختاره القرطبي من المالكية، والإمام الرازي منّا، وجعله القرطبي من باب الأفعال اللازمة، نحو يُعطي ويمنع فلا يدلّ على مفعول لا بالعموم ولا بالخصوص؛ لأنّ هذه الأفعال لما لم تقصد مفعولاتُها تبيّن أنّه قصد بها ماهيات تلك الأفعال المجرّدة عن الوحدة والكثرة، بل وعن القيود المكانية والإضافية (زر، بحر٣، ١٢٢، ٢١)

- (الشرط) هو لغة: العلامَة، والذي في الصحّاح وغيره من كتب اللغة ذلك في الشَرَط بالتحريك، وجمعه أشراط، ومنه أشراط الساعة، أي علاماتها: وأما الشَرْط بالتسكين، فجمعه شروط في الكثرة، وأَشرط في القلّة كفلوس وأفلسُ. وأما في الاصطلاح: فذكر فيه حدُودٌ، أَوْلاها: ما ذكره القَرَافي، وهو أنّ الشرط ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته؛ فاحترز بالقيد الأول من المانع، فإنّه لا يلزم من عدمه شيء. وبالثاني من السبب، فإنّه يلزم من وجوده الوجود. وبالثالث من مقارنة الشرط وجودَ السبب فيلزم الوجود، أو وجودَ المانع فيلزم العدم، ولكن ليس ذلك لذاته، بل لوجود السبب والمانع (زر، بحر٣، ٣٢٧، ٣)

- إنّ للشرط دلالتين: إحداهما مصرّح بها، وهي إثبات المشروط عند ثبوت الشرط، والأخرى ضمنية، وهي الانتفاء. والذي ذكره غيره من الأصوليين أنّ الشرط لا دلالة له في جانب الإثبات بحالٍ، وإنّما يدلّ في جانب الانتفاء خاصة، ولو صحّ ما قاله لم يظهر فرق بين العلّة والشرط (زر، بحر٣، ٣٢٧، ١٥)

- المانع: هو الذي يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، وحينئذٍ فالمعتبر في المانع وجوده، وفي الشرط عدمه، وفي السبب وجوده وعدمه. ومثاله الزكاة، فالسبب النصاب، والحول شرط، والديْنُ مانع عند من يراه مانعًا (زر، بحر٣، ٣٢٩، ١٢)

- الشروط اللغوية التي هي التعاليق نحو إن دخلت الدار فأنت طالق يلزم من الدخول الطلاق، ومن عدمه عدمه إلّا أن يخلفه سبب آخر. وحينئذٍ فإطلاق لفظ الشرط على الجميع إما بالاشتراك أو الحقيقة في واحد والمجاز في البواقي أو بالتواطؤ إذ بينهما قدر مشتركٌ، وهو مجرّد توقّف الوجود على الوجود، ويفترقان فيما عدا ذلك (زر، بحر٣، ٣٢٩، ٢١)

- الشرط من المخصّصات مطلقًا، لأنّ الجزاء والشرط جملتان صيّرهما حرف الشرط كلامًا واحدًا، فيتقيّد إحداهما بقيد الأخرى وتخصيصها بالاستثناء كذلك، وبذلك أشبَه

الشرطُ الاستثناء. فإذا قلت: أكرم بني فلان إن كانوا علماء، صار كقولك أكرم بني فلان إلّا أن يكونوا جُهّالًا. وكذا إذا قال: من جاءك من الناس فأكرمه، ومن دخل الكعبة فهو آمنٌ (زر، بحر٣، ٣٣٤، ٣)

- الاستثناء يُخرجُ الأعيان، والشرط يخرج الأحوال (زر، بحر٣، ٣٣٤، ٩)

- الشرط يتعلّق به إثبات ونفي، فيجري مجرى الاستثناء من جهة إثباتهما حكمًا ونفيهما آخر، ويفترقان من وجوه: منها: أنّ الاستثناء يخرج الأعيان، والشرط يخرج الأحوال. قاله ابن العارض في "النكت". ومنها: أنّ الشرط يُثبت الحكم في حال وجوده وينفيه في حال عدمه؛ والاستثناء يجمع بين النفي والإثبات في حالة واحدة، وربما يتقدّم الحكم شرطٌ يقوم الدليل على ثبوت الحكم مع وجوده وعدمه، فلا يتعلّق بالشرط إثباتٌ ولا نفي، ويُصْرَف بالدليل عمّا وضع له من الحقيقة كآية العدّة. ومنها: أنّ الشرط لا يجوز تأخير النطق به في الزمان عن المشروط قطعًا، ويجوز ذلك في الاستثناء على قول. ومنها: أنّ الاستثناء لا يجوز أن يرفع جميع المنطوق به ويبطل حكمه بالإجماع، ويجوز أن يدخل الشرط في كلام يبطل جميعه بالإجماع، كقوله: أنتنّ طوالق إن دخلتن الدار، فلا تدخل واحدة منهنّ، ويبطل وقوع الطلاق. انتهى. ومنها: أنّه يجوز في الشرط أن يكون الخارج به أكثر من الباقي بلا نزاع، بخلاف الاستثناء على قول (زر، بحر٣، ٣٣٨، ٣)

- يصحّ دخول الشرط على الشرط، فيكون الثاني شرطًا في الأول. ويسمّيه النحويون اعتراض الشرط على الشرط (زر، بحر٣، ٣٣٨، ١٨)

- لا يلزم في الشرط وجوابه أن يكون اللزوم بينهما ضروريًا بالعقل، بل تكفي الملازمة بالوضع، فإذا قلت: إن جاء زيد أكرمته، فهذا لازم بالوضع، أي وضع المتكلّم، وليس بالضرورة الإكرام لازمًا للمجيء (زر، بحر٣، ٣٣٩، ٢٢)

- مَفهوم الشَرط اعلم أنّ الشرط في اصطلاح المتكلّمين: ما يتوقّف عليه الشيء ولا يكون داخلًا في الشيء ولا مؤثّرًا فيه. وفي اصطلاح النحاة: ما دخل عليه أحد الحرفين "إن وإذا" أو ما يقوم مقامهما من الأشياء والظروف الدالّة على سببية الأول ومسببية الثاني. وهو المراد هنا أعني اللغوي لا الشرعي والعقلي نحو ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ﴾ (الطلاق: ٦) فيتعلّق الحكم بوجوده إجماعًا، وينتفي بعدمه عند القائلين بالمفهوم. قالوا: وهو أقوى المفاهيم (زر، بحر٤، ٣٧، ٢)

- في الكلام على الشرط خلاف في أنّ مجموع الشرط والجزاء كلام واحد، والحكم هو الجزاء، والشرط قيّد بمنزلة الحال. وهو أصل الخلاف هنا. فعلى الثاني يجعل التعلق إيجادًا للحكم على تقدير وجود الشرط، وإعدامًا له على تقدير عدمه. فصار كل من الثبوت والانتفاء حكمًا شرعيًّا ثابتًا باللفظ منطوقًا ومفهومًا. وعلى الأول يجعل موجبًا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتًا عن النفي والإثبات على تقدير عدمه، فصار انتفاء الحكم عدمًا أصليًا مبنيًّا على دليل عدم الثبوت لا حكمًا شرعيًّا مستفادًا من النظم (زر، بحر٤، ٣٨، ١٨)

- التمييز بين العلّة والسبب والشرط: أنّا ننظر إلى الشيء إن جرى مقارنًا للشيء وأثّر فيه فهو

"العلّة"، أو غير مقارن ولا تأثير للشيء فيه دلّ على أنّه "سبب". وأما "الشرط" فهو ما يختلف الحكم بوجوده. وهو مقارن غير مفارق للحكم كالعلّة سواء إلّا أنّه لا تأثير له فيه وإنّما هو علامة على الحكم من غير تأثير أصلًا (زر، بحر٥، ١١٧، ١٢)

- النكرة فعمومها في النفي ضروري . . . وكذا عمومها ضروري في الشرط المثبت حال كونه يمينًا لأنّ الحلف على نفيه أي الشرط، فإذا قلت إن كلّمت رجلًا فهي طالق فهو على نفي كلام كل رجل لأنّه في سياق النفي لا المنفي عطف على المثبت أي فإنّها لا عموم لها فيه (أم، قرر١، ١٩٨، ٢٤)

- الشرط ما يتوقّف عليه الوجود أي وجود الشيء بأن يوجد عند وجوده ولا دخل له في التأثير والإفضاء، فخرج جزء السبب لأنّه وإن كان قد يتوقّف عليه وجود الشيء الذي هو السبب لكن له دخل في الإفضاء إليه (أم، قرر١، ٢٤٩، ٣)

- العلّة . . . وإن توقّف عليها وجود الشيء الذي هو المعلول لكنّها مؤثّرة فيه، وقول الغزالي ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد المشروط عنده أي الشرط أورد عليه أنّه دوري لتوقّف تعقّل المشروط على الشرط لأنّه مشتقّ منه ودفع دوره بإرادة ما صدق عليه المشروط أي الشيء، وهو غير محتاج في تعقّله إلى الشرط وإنّما الموقوف على تعقّل الشرط هو تعقّل مفهوم المشروط بوصفه العنواني (أم، قرر١، ٢٤٩، ٧)

- الشرط مقدّر تقديمه على الجزاء بخلاف الاستثناء فإنّه غير مقدّر تقديمه على المستثنى منه (أم، قرر١، ٢٧٣، ٣)

- سمّي الاستثناء والشرط بيان تغيير لما فيهما من أثر كل من البيان والتغيير لأنّ بالاستثناء يبيّن أنّ المراد الباقي بعد إخراج المستثنى لأنّه تكلّم بالباقي بعد الثنيا، وبالشرط يتبيّن أنّ الكلام غير موجب في الحال وأمّا أثر التغيير فيهما فلأنّ كل واحد منهما موجب لتغيير موجب الكلام، إذ لولا الاستثناء لوجب المستثنى منه بتمامه ولولا الشرط لوجد المعلّق في الحال (مل، مرق٢، ١٢٦، ١٨)

- الشرط إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه كالشريطة يجمع على شروط وبالتحريك العلامة جمعه إشراط . . . وجمع الشرط بالسكون شروط مثل فلس وفلوس والشرط بفتحتين العلامة والجمع إشراط مثل سبب وأسباب ومنه إشراط الساعة انتهى (مل، مرق٢، ٤٢٠، ٩)

- الشرط . . . ما يتوقّف عليه المؤثّر في تأثيره لا في ذاته (بد، بدخ٢، ١٤٨، ١)

- الشرط ينقسم إلى عقلي وشرعي ولغوي. فالأول كالحياة للعلم لحكم العقل بأنّه لا تكون بدونها. والثاني كالطهارة للصلاة، وكالإحصان للرجم، فإنّ الشرع هو الحاكم بذلك. والثالث كقولنا إن دخلت الدار من قولنا أنت طالق إن دخلت الدار. فإنّ أهل اللغة وضعوا هذا التركيب على أنّ ما دخلت عليه إن هو الشرط، والآخر المعلّق به هو الجزاء، هذا وإنّ الشرط اللغوي صار استعماله في السبب غالبًا، فإنّ المراد في مثالنا أنّ الدخول سبب للطلاق، ويستلزم وجوده وجوده لا مجرّد كون عدمه مستلزمًا لعدمه من غير سببية (بد، بدخ٢، ١٤٩، ٢٢)

- الشرط ما يلزم من عدمه العدم للمشروط (ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم) له (نص، لب، ١٣، ١٠)

- الشرط والمراد اللغوي . . . (وهو) ما زدته بقولي (تعليق أمر بأمر كل منهما في المستقبل أو ما يدلّ عليه) من صيغة نحو أكرم بني تميم إن جاءوا أي الجائين منهم، (وهو) أي الشرط المخصّص (كالاستثناء) اتّصالًا وعودًا لكل المتعاطفات وصحّة لإخراج الأكثر به نحو أكرم بني تميم إن كانوا علماء ويكون جهالهم أكثر فجيب مع نيّة الشرط اتّصاله وعوده للكل ولو تقدّم أو توسّط، ويصحّ إخراج الأكثر به في الأصح وقيل وفاقًا (نص، لب، ٧٧، ٢٩)

- الفرق بين الشرط والاستثناء (أنّ الشرط مقدّر تقديمه) أي تعيين تقديمه معنى لتقدّمه رتبة بحسب التحقّق (ولو سلم عدم لزومه) أي تقديم الشرط (فلقرينة الاتصال)، أي فتعلّق الشرط بكل منهما لوجود القرينة الدالّة على اتّصاله بكل منها (وهو) تلك القرينة (با، يسر١، ٣٠٧، ٣)

- جعل المعلّق بحيث يترتّب على المعلّق به إذا تحقّق (ونسبتها) أي نسبة الجملة المعلّق عليها (عليه) أي الشرط في قولهم جملة شرطية (لدلالتها) أي الجملة المذكورة (عليه) أي الشرط بانضمام أدوات الشرط إليها (ويقال) لفظ الشرط أيضًا (با، يسر٢، ١٢٠، ١٤)

- قد يجامع الشرط (السبب) بأن يكون أمر واحد يتوقّف عليه الحكم ذا جهتين: شرط له من حيثية، وسبب من حيثية أخرى (مع اختلاف النسبة كوقت الصلاة) فإنّه شرط بالنسبة إلى أدائها سبب بالنسبة إلى وجوب أمرها، وهذا معنى اختلاف النسبة (با، يسر٢، ١٢٩، ٨)

- الشرط هو الحكم على الوصف بكونه شرطًا للحكم وحقيقة الشرط هو ما كان عدمه يستلزم عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم ذلك أو يستلزم عدم السبب لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم أو السبب، وبيانه أن الحول شرط في وجوب الزكاة فعدمه يستلزم عدم وجوبها والقدرة على التسليم شرط في صحّة البيع فعدمها يستلزم عدم صحّته والإحصان شرط في سببية الزنا للرجم فعدمه يستلزم عدمها (شو، فح، ٦، ٢٦)

- الشرط هو الذي يتوقّف عليه المؤثّر في تأثيره لا في ذاته، وقال ولا ترد عليه العلة لأنها نفس المؤثّر والشيء لا يتوقّف على نفسه ولا جزء العلة ولا شرط العلة لأن العلة تتوقّف عليه في ذاتها انتهى (شو، فح، ١٤٣، ٤)

- الشرط تعليق مضمون جملة بحصول مضمون جملة أي من غير اعتبار ظرفية ونحوها، كما في إذا ومتى كذا في التلويح. ويطلق على مضمون الجملة الأولى ومنه قولهم الشرط معدوم على خطر الوجود (عا، نسم، ٩٥، ٤)

- الحكم يضاف إلى العلّة وجودًا بها وإلى الشرط وجودًا عنده (عا، نسم، ١٦٦، ٢١)

- (الشرط) هو الذي يتوقّف انعقاد العلّة للعلّية على وجوده كما في المثال المذكور فإن انعقاد قوله أنت طالق علّة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده (عا، نسم، ١٧٠، ٢١)

- الشرط هو الحكم على الوصف بكونه شرطًا للحكم وحقيقة الشرط هو ما كان عدمه يستلزم عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم ذلك ويستلزم عدم السبب لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم أو السبب، وبيانه أن الحول شرط في وجوب الزكاة فعدمه يستلزم عدم وجوبها والقدرة على التسليم شرط في صحّة البيع فعدمها يستلزم عدم صحّته والإحصان شرط في سببية الزنا للرجم فعدمه

مستلزم عدمها (صد، أمل، ٣٤، ١١)

- المخصّصات المتّصلة: الشرط، وهو كالاستثناء اتّصالًا، ... وقيل: يجب اتصال الشرط اتّفاقًا، وهو أولى من الاستثناء بعوده إلى الكل، نحو أكرم بني تميم، وأحسن إلى ربيعة، إن جاؤوك، ويجوز إخراج الأكثرية وفاقًا، نحو أكرم بني تميم إن كانوا علماء، ويكون جهالهم أكثر، بخلاف الاستثناء ففي إخراج الأكثر به خلاف (سو، حصل، ١٢٥، ٤)

- الشرط: هو ما يتوقّف وجود الحكم على وجوده ويلزم من عدمه عدم الحكم. والمراد وجوده الشرعي الذي يترتّب عليه أثره. فالشرط أمر خارج عن حقيقة المشروط يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجوده (خل، خلص، ١١٨، ١٩)

- الشرط هو الأمر الذي يتوقّف عليه وجود الحكم، ويلزم من عدمه الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود الحكم، فالفرق بينه وبين السبب أن للشرط إذا وجد لا يستلزم وجوده وجود الحكم، فلا يلزم من وجود الوضوء الذي هو شرط الصلاة وجوبها، ولا يلزم من وجود الشاهدين وجود عقد الزواج، ووجودهما شرط لصحّته، ولكن لا تصحّ الصلاة من غير وجود الوضوء، ولا يصحّ النكاح من غير شاهدين (زه، زهص، ٥٩، ١٧)

- الشرط قسمان: شرط مكمّل للسبب، وشرط مكمّل للمسبّب، أي لحقيقة المسبّب وركنه، والشرط المكمّل للسبب هو الشرط الذي تثبت حكمته مقوية لمعنى السببية، ومثاله شرط حولان الحول في وجوب الزكاة في النصاب، وذلك لأن السبب في وجوب الزكاة هو النصاب، إذ أن النصاب دليل الغني، ولا يتحقّق الغني بالنصاب على الوجه الأكمل إلا إذا مضى حول على وجود هذا النصاب كاملًا في يده، وكذلك كان الإحراز شرطًا لجعل السرقة موجبة للحدّ، لأن السرقة لا تتحقّق كاملة، إلا إذا كان المال مصونًا محرزًا محفوظًا في حرز مثله. هذا هو الشرط المكمّل للسبب، أما الشرط المكمّل للمسبّب فهو الشرط الذي يقوّي حقيقة المسبّب، أي يقوّي ركنه، ومثاله اشتراط التساوي بين الجاني والمجني عليه في القصاص من حيث السلامة من نقص في الأطراف ونحوها، فإن الحكم وهو القصاص أساسه المساواة بين العقوبة والجريمة، ولا يتحقّق ذلك إلا بالمساواة بين الجاني والمجني عليه في الحرية وسلامة الأطراف ونحو ذلك (زه، زهص، ٦٠، ٥)

- الشرط في اللغة العلامة اللازمة ومنه أشراط الساعة أي علاماتها اللازمة جمع شرط بالتحريك وجمع الشرط بالسكون الشروط كذا في الصحّاح، ومنه الشروط للصكوك لأنها علامات دالّة على الصحّة والتوثّق لازمة. والشرطة بالسكون والحركة خيار الجند والجمع شرط، والشرطي بالسكون والحركة منسوب إلى الشرطة على اللغتين لا إلى الشرط لأنه جمع كذا في المغرب، سمّي بذلك لأنه نصب نفسه على زي وهيئة لا يفارقه في أغلب الأحيان فكأنه لازم له - أما الشرط في الاصطلاح فهو ما يتوقّف وجود الحكم على وجوده وجودًا شرعيًّا بأن يوجد الحكم عنده لا به ويكون خارجًا عن الماهية ويلزم ومن عدمه الحكم (برد، برص، ١٠٦، ٢٠)

- يتّفق الركن والشرط في أن الحكم يتوقّف

وجوده على وجودهما فعدم كل منهما يستلزم عدم الحكم فعدم الطهارة التي هي شرط في الصلاة يستلزم عدم صحّة الصلاة وعدم القراءة التي هي ركن في الصلاة يستلزم عدم صحّة الصلاة. ويختلف الركن عن الشرط في أن الركن جزء من ماهية الشيء وأن الشرط أمر خارج عن الماهية (برد، برص، ١٠٧، ١٩)

- الشرط أمر يتوقّف عليه وجود الحكم. ولا يلزم من وجوده وجود الحكم، إذ شرط الصلاة الوضوء. إنما إذا وُجد الوضوء فمن غير اللازم وجود الصلاة (عج، أصل، ٦٩، ١٧)
- صيغ الشرط كثيرة منها: إن، وإذا، ومن، ومهما، وحيثما، وأينما، وإذ ما، ويجوز أن يتّحد الشرط ويتعدّد المشروط على الجمع وعلى البدل (عج، أصل، ١٧٨، ١٩)
- ليس العلّةُ كالشّرطِ، لأنَّ العلّةَ مُؤثِّرةٌ في المَعلولِ وموجِبةٌ له، فَلا بدَّ مِن تَكَرُّرِه بِتَكرُّرِها، والشّرطُ ليسَ بموجِبٍ ولا مُؤثِّرٍ، وإن وُقِفَ الحكمُ عليه، فلا يَجِبُ أن يَتَكَرَّرَ المَشروطُ بِتَكَرُّرِه، اللّهم إلّا أن يَصيرَ الشّرطُ مَعَ كونِه شرطًا علّةً، فَيَتَكَرَّرُ مِن حيثُ كانَ علّةً لا مِن حيثُ كانَ شرطًا، ولِذلكَ تَكَرَّرَ وجوبُ الغُسلِ بِتَكرُّرِ الجَنابةِ، لأنّها علّةٌ فيه وموجِبةٌ له (م، ذر١، ١١٢، ٣)
- الشّرط إذا تَعَقَّبَ عمومًا، وكانَ الشّرطُ يَتَعَلَّقُ بِبَعضِ ذلكَ العمومِ؛ فإنّه غَيرُ واجبٍ أن يُحْمَل العمومُ عَلى أنَّ المُرادَ به بعضُ ما تَناوَلَه لَفظُه، بَل يُحْمَلُ عَلَى ظاهِرِ عُمومِه (م، ذر١، ٢٩٨، ١١)
- الشرط: ما يتوقّف عليه تأثير المؤثّر. وله صيغتان: إن، ويختصّ بالمحتمل. وإذا، ويدخل عليه وعلى المتحقّق. وإذا تعقّبَ الجُمَل؛ رجع إلى الجميع. وقيل: يختصُّ بالأخيرة. والأولى: تقديمه لفظًا، وإن جاز تأخيره (ح، مبا، ١٤٢، ٥)

شرط الاجتهاد

- شرط الاجتهاد المكنة من الاستدلال بالأدلة الشرعية على الأحكام وهي بمعرفة أمور: أ - بمعرفة معنى اللفظ ومقتضاه لغة وعرفًا وشرعًا. ب - معرفة أن المخاطب يعني باللفظ ظاهرُه عند التجرّد، وما يقتضيه مع القرينة عندها. قالت المعتزلة: يعرف ذلك بالعلم بحكمة المتكلم وبعصمته، والحكم بحكمته تعالى أنه مبني على العلم بأنه عالم بقبح القبيح وغني عنه. وقال أصحابنا: قد يقطع في جائز الوقوع بأنه لم يقع كانقلاب جيجون دمًا، ونحن وإن جوّزنا منه تعالى كل شيء لكنه تعالى خلق فينا علمًا ضروريًا، بأنه لا يعني بهذه الألفاظ إلّا ظاهرها فأمِنا من وقوع اللبس. ج - معرفة تجرّد اللفظ وكونه مع قرينة، والقرينة العقلية تبيّن ما يجوز أن يراد باللفظ ممّا لا يجوز، والسمعية تبيّن تخصيص العام بالأشخاص والأزمان أو تعميم الخاص وهو القياس. ثم الدليل السمعي غائب عنا إلّا بنقل متواتر أو آحاد، فتجب معرفة شرائط هذه الأمور مع جهات الترجيح (رم، تحص٢، ٢٨٦، ٧)
- شرط الاجتهاد كون المكلّف متمكّنًا من استنباط الأحكام الشرعية (اس، مهس٣، ٢٧٢، ٥)

شرط التكليف

- ثبت في الأصول أنّ شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلّف به (شط، وفق٢، ١٠٧، ١٣)

- الفهم شرط التكليف (اشتراط العقل الذي به الأهلية) للتكليف (با، يسر٢، ٢٤٥، ٢٠)

شرط التكليف بالفعل

- شرط التكليف بالفعل، حصول التمكّن منه، فإذا كلّفه به، فلا بدّ أن يمضي زمان فعله، فإن كان الوقت ينقص عن الفعل لم يكن مكلّفًا به إلّا على القول بجواز التكليف بالمحال (اس، مهد، ١١٨، ٢)

شرط التواتر

- شرط التواتر تعدّد المخبرين تعدّدًا يمنع الإتفاق والتواطؤ مستندين إلى الحسّ مستوين في الطرفين والوسط وعالمين غير محتاج إليه، لأنه إن أريد الجميع فباطل وإن أريد البعض فلازم مما قيل وضابط العلم بحصولها حصول العلم (حا، تلو٢، ٥٣، ٢٥)

شرط جعلي

- شرط حقيقي وهو ما يتوقّف عليه الشيء في الواقع كالحياة للعلم وشرط جعلي، أما للشرع فيتوقّف المشروط أي وجوده الشرعي عليه شرعًا كالشهود للنكاح والطهارة للصلاة، إذ لا وجود للنكاح والصلاة الشرعيين الصحيحين بدونهما (أم، قرر٣، ٢١٤، ١٢)
- قسّم في التوضيح والتلويح الشرط المحض إلى حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة وإلى جعلي يعتبره المكلّف ويعلّق عليه تصرّفاته إما بكلمة الشرط مثل إن تزوجتك فأنت كذا أو بدلالة كلمة الشرط بأن يدلّ الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي أتزوّجها كذا لأنه في معنى إن تزوّجت إمرأة فهي كذا (عا، نسم، ١٧٠، ٢٣)
- قد يكون اشتراط الشرط بتصرّف المكلّف ويسمّى الشرط الجعلي، . . . مثال: الشروط التي يشترطها الزوج ليقع الطلاق على زوجته، والتي يشترطها المالك لعتق عبده. فإن تعليق الطلاق أو العتق على وجود شرط مقتضاه، أنه يتوقّف وجود الطلاق أو العتق على وجود الشرط ويلزم من عدمه عدمه. فصيغة الطلاق سبب يترتّب عليه الطلاق، ولكن إذا توافر الشرط (خل، خلص، ١١٩، ٢٤)
- الشرط الجعلي وهو ما كان مصدر اشتراطه المكلّف كالشروط التي يشترطها الزوج ليقع الطلاق على زوجته، وذلك كقول الزوج لزوجته إن دخلت الدار فأنت طالق (برد، برص، ١١٠، ٦)

شرط حقيقي

- شرط حقيقي وهو ما يتوقّف عليه الشيء في الواقع كالحياة للعلم وشرط جعلي، أما للشرع فيتوقّف المشروط أي وجوده الشرعي عليه شرعًا كالشهود للنكاح والطهارة للصلاة، إذ لا وجود للنكاح والصلاة الشرعيين الصحيحين بدونهما (أم، قرر٣، ٢١٤، ١١)
- قُسّم في التوضيح والتلويح الشرط المحض إلى حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة وإلى جعلي يعتبره المكلّف ويعلّق عليه تصرّفاته إما بكلمة الشرط مثل إن تزوجتك فأنت كذا أو بدلالة كلمة الشرط بأن يدلّ الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي أتزوّجها كذا لأنه في معنى إن تزوّجت إمرأة فهي كذا (عا، نسم، ١٧٠، ٢٣)

شرط الحكم

- الشرطُ هو ما يلزمُ من نفيهِ نفي أمرٍ مّا على وجهٍ

لا يكونُ سببًا لوجودِهِ، ولا داخلًا في السببِ ويدخلُ في هذا الحدِّ شرطُ الحكمِ، وهو ظاهرٌ، وشرط السببِ، من حيث أنَّهُ يلزمُ من نفيِ شرطِ السببِ انتفاءُ السبب وليسَ هو سبب السببِ، ولا جزؤُهُ، وفيهِ احترازٌ عن انتفاءِ الحكمِ لانتفاءِ مداركِهِ، وعن انتفاءِ المدركِ المعيّنَ وجزئه (أمد، حكم٢، ٤٥٤، ١)

- شرط الحكم، وهو كل معنى يكون عدمه مخلًّا بمقصود الحكم مع بقاء لمعنى السببية، كالقبض للمبيع للملك التام (زر، بحر١، ٣٠٩، ١٧)

شرط السبب

- الشرطُ هو ما يلزمُ من نفيهِ نفي أمرٍ مَّا على وجهٍ لا يكونُ سببًا لوجودِهِ، ولا داخلًا في السببِ ويدخلُ في هذا الحدِّ شرطُ الحكمِ، وهو ظاهرٌ، وشرط السببِ، من حيث أنَّهُ يلزمُ من نفيِ شرطِ السببِ انتفاءُ السبب وليسَ هو سبب السببِ، ولا جزؤُهُ، وفيهِ احترازٌ عن انتفاءِ الحكمِ لانتفاءِ مداركِهِ، وعن انتفاءِ المدركِ المعيّنَ وجزئه (أمد، حكم٢، ٤٥٤، ١)

- شرط السبب، وهو كل معنى يكون عدمه مخلًّا بمعنى السببية كشرائط المبيع من كونه منتفعًا به وغيره (زر، بحر١، ٣٠٩، ١٦)

شرط شرعي

- يجب الشرط الشرعي إذا كان الفعل يتأتّى بدونه عقلًا أو عادة لكن الشرع جعله شرطًا للفعل كالوضوء وأما ما لم يتأتَّ اسم الفعل إلّا به عقلًا أو عادةً كالأمر بغسل الوجه فهو واجب في نفسه، ولا نسمّيه شرطًا، إذ لا يتمّ عادةً غسل الوجه إلّا بغسل شيء من الرأس، وبهذا أجاب إمام الحرمين وابن القُشَيْري وابن برهان وتبعهم ابن الحاجب (زر، بحر١، ٢٢٦، ١٤)

- حصول الشرط الشرعي ليس شرطًا في التكليف عند أكثر الشافعية والعراقيين من الحنفية، وقال جماعة منهم الرازي وأبو حامد وأبو زيد والسرخسي هو شرط (صد، أمل، ٣٦، ٢٤)

- الشرط الشرعي وهو ما كان مصدر اشتراطه الشارع كحضور الشاهدين في النكاح والطهارة في الصلاة (برد، برص، ١١٠، ٢)

شرط صحة التعليق

- شرط صحّة التعليق؛ كون الشرط معدومًا على خطر الوجود فالتعليق بكائن تنجيز بالمستحيل باطل، ووجود رابط حيث كان الجزاء مؤخّرًا وإلّا تنجز، وعدم فاصل أجنبي بين الشرط والجزاء. وركنه: أداة شرط وفعله وجزاء صالح، فلو اقتصر على الأداة لا يتعلّق، واختلفوا في تنجيزه لو قدم الجزاء (نج، نظر، ٤٣٦، ٨)

شرط صحة النقض

- شرط صحة النقض أمران. أحدهما: أن تكون الصورة التي تنقض بها مساوية لسائر الصور في المعنى الموجب للحكم. الثاني: أن يكون الحكم فيها معلومًا بنص أو إجماع (جو، علم٣، ٣٤٠، ١٠)

شرط عادي ولغوي

- الشرط العادي واللغوي من قبيل الأسباب لا من قبيل الشروط صرّح بذلك ابن القشيري. وقال القَرَافي وابن الحاجب: الشروط اللغوية أسباب، لأنّه يلزم من وجودها الوجود، ومن

عدمها العدم بخلاف الشروط العقلية (زر، بحر١، ٣١٠، ٨)

شرط عرفي

- الشرط العرفي كاللفظي، وذلك كوجوب نقد البلد عند الإطلاق، ووجوب الحلول حتى كأنه مشترط لفظًا فانصرف العقد بإطلاقه إليه، وإن لم يقتضه لفظه، ومنها السلامة من العيوب حتى يسوغ له الردّ بوجود العيب تنزيلًا لاشتراط سلامة المبيع عرفًا منزلة اشتراطها لفظًا (جو، علم٢، ٤١٤، ٣)

شرط العطف

- من شرط العطف المجانسة بين المَعطوف والمعطوف عليه ليُفيد العَطْف فائدته وهو التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه في المعنى، ولهذا لا يُعطف الإسم على الفعل ولا على العَكْس (بخ، بزد٢، ٢٥٦، ٧)

شرط على شرط

- الشرط على شرط أي ومفهوم الشرط عند تعليق حكم على شرط، فإنّه ينتفي بانتفاء الشرط، فيثبت نقيضه، والعاطف إما لعطف الشرط على الصفة، والظرف وما أضيف إليه مقدّر بقرينة السياق، أو لعطف الشرط وما بعده على الصفة وصلة التعليق، أعني الموصوف، والعطف على معمولي عاملين مختلفين جائز مطلقًا عند الأخفش إلّا إذا وقع فصل بين العاطف والمعطوف المجرور (با، يسرا، ١٠٠، ٧)

شرط الفعل

- شرط الفعل الذي وقع التكليف به أن يكون ممكنًا فلا يجوز التكليف بالمستحيل عند الجمهور وهو الحق، وسواء كان مستحيلًا بالنظر إلى ذاته أو بالنظر إلى امتناع تعلّق قدرة المكلّف به، وقال جمهور الأشاعرة بالجواز مطلقًا وقال جماعة منهم أنه ممتنع في الممتنع لذاته جائز في الممتنع لامتناع تعلّق قدرة المكلّف به، وعندي أن قبح التكليف بما لا يطلق معلوم بالضرورة فلا يحتاج إلى استدلال والمجوّز لذلك لم يأت بما ينبغي الاشتغال بتحريره والتعرّض لردّه (صد، أمل، ٣٦، ١٠)

شرط الفعل الذي وقع التكليف به

- شرط الفعل الذي وقع التكليف به أن يكون ممكنًا فلا يجوز التكليف بالمستحيل عند الجمهور وهو الحق وسواء كان مستحيلًا بالنظر إلى ذاته أو بالنظر إلى امتناع تعلّق قدرة المكلّف به. وقال جمهور الأشاعرة بالجواز مطلقًا وقال جماعة منهم أنه ممتنع في الممتنع لذاته جائز في الممتنع لامتناع تعلّق قدرة المكلّف به. احتجّ الأولون بأنه لو صحّ التكليف بالمستحيل لكان مطلوبًا حصوله واللازم باطل لأن تصوّر ذات المستحيل مع عدم تصوّر ما يلزم ذاته لذاته من عدم الحصول يقتضي أن تكون ذاته غير ذاته فيلزم قلب الحقائق (شو، فح، ٩، ٧)

شرط القياس

- شرط القياس أن يكون حكم الأصل ثابتًا متقرّرًا لا منسوخًا لأنّ الحكم إنّما يتعدّى من الأصل إلى الفرع بناءً على اعتبار الجامع بينهما، وإذا كان حكم الأصل منسوخًا زال اعتبار الجامع أعني الوصف في الأصل فلم يتعدّ الحكم إلى الفرع (مل، مرق٢، ٢٨٨، ١١)

- من شرط القياس إثبات مثل حكم الأصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس إلا من جهة الصورة واللفظ (عا، نسم، ١٦٠، ١٦)

شرط للإلحاق بالعلة

- شرط (للإلحاق) بالعلّة (أن لا يكون ثبوتها متأخّرًا عن ثبوت حكم الأصل في الأصحّ) سواء أفسرت بالباعث أم بالمعرف لأنّ الباعث على الشيء أو المعرف له لا يتأخّر عنه، وقيل يجوز تأخّر ثبوتها بناءً على تفسيرها بالمعرف كما يقال عرق الكلب نجس كلعابه لأنّه مستقذر لأنّ استقذاره إنما يثبت بعد ثبوت نجاسته (نص، لب، ١١٦، ٢٦)
- شرط للإلحاق بالعلّة (أن لا تكون) العلّة (المستنبطة معارضة بمناف) لمقتضاها (موجود في الأصل)، إذ لا عمل لها مع وجوده إلّا بمرجّح ومثل له بقول الحنفي في نفي وجوب التبييت في صوم رمضان صوم عين فيتأدّى بالنيّة قبل الزوال كالنفل فيعارضه الشافعي بأنّه صوم فرض فيحتاط فيه بخلاف النفل، وهو مثال للمعارض في الجملة وليس منافيًا ولا موجودًا في الأصل، وخرج بالأصل الفرع فلا يشترط انتفاء وجود ذلك فيه لصحّة العلّة وقيل يشترط أيضًا (نص، لب، ١١٧، ٦)

شرط المجاز

- شرطُ المجاز العَلاقَة المُعْتَبرُ نوْعُها نحو السَّببيَّة القابليَّة مثْلُ سَالَ الوادِي والصُّوريةِ كتَسميةِ اليدِ قُدرةً، وَالفاعليَّةِ مثْل نزلَ السَّحابُ وَالغائيَّةِ كَتسميةِ العنَبِ خَمْرًا وَالمُسبَّبيَّة كتَسْميةِ المَرض المُهْلِك بالموتِ، وَالأولى أولى لدَلالتها علَى التَّعْيين وَأَوْلاها الغائيَّةُ لأنّها علّةٌ في الذهن وَمَعلولةٌ في الخارج وَالمشابهة كالأسد للشجاع وَالمنْقوش وَيسمّى الاسْتعارَة المُضَادَةِ مثلُ ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ (الشورى: ٤٠) وَالكليَّة كالقُرآن لبَعْضهِ وَالجُزئيَّة كالأسْودِ الزّنجيّ وَالأوّل أقوى للاستلزام وَالاستِعداد كالمُسكِر على الخَمْر في الدَّنِّ وَتسميةِ الشيْءِ باعتبار ما كان عليْهِ كالبعد وَالمجَاورة كالرِّوَاية والزّيادةِ والنُّقصان مثلُ ليْسَ كمثْله شَيءٌ (اس، مهس١، ٣٥٧، ٢٠)

شرط المجتهد

- شرط المجتهد: الإحاطة بمدارك الأحكام - وهي الأصول الأربعة - والقياس، وترتيبها، وما يعتبر للحكم في الجملة، إلا العدالة فإن له الأخذ باجتهاد نفسه، بل هي شرط لقبول فتواه (حن، قعد، ٤٣، ٥)

شرط محض

- قسّم في التوضيح والتلويح الشرط المحض إلى حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة وإلى جعلي يعتبره المكلّف ويعلّق عليه تصرّفاته إما بكلمة الشرط مثل إن تزوجتك فأنت كذا أو بدلالة كلمة الشرط بأن يدلّ الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي أتزوّجها كذا لأنه في معنى إن تزوّجت إمرأة فهي كذا (عا، نسم، ١٧٠، ٢٣)
- الشرط المحض يتأخّر عن صورة العلّة والسبب يقدّمها لأنه طريق إلى الحكم ومفضٍ إليه بأن تتوسّط العلّة بينهما فيكون متقدّمًا لا محالة (عا، نسم، ١٧١، ٧)

شرط مكمّل للسبب

- الشرط المكمّل للسبب وهو الذي يقوي السبب

ويجعل مسبّبه يترتّب عليه، وذلك كاشتراط الاحراز في السرقة فالسرقة التي هي سبب في قطع اليد لا تقوى ولا تصل إلى الحدّ الذي يترتّب عليه القطع إلا إذا كان المال المسروق وقت السرقة محفوظًا في حرز يحفظ في أمثاله (برد، برص، ١٠٨، ١٠)

- الشرط المكمّل للسبب وهو الذي يقوي المسبّب ويجعل أثره مترتّبًا عليه وذلك كستر العورة في الصلاة فهو يكمّل حقيقتها ويجعل آثارها تترتّب عليها من براءة الذمّة وحصول الثواب (برد، برص، ١٠٨، ٢٠)

شرطة

- الشرط في اللغة العلامة اللازمة ومنه أشراط الساعة أي علاماتها اللازمة جمع شرط بالتحريك وجمع الشرط بالسكون الشروط كذا في الصحّاح، ومنه الشروط للصكوك لأنها علامات دالّة على الصحّة والتوثّق لازمة. والشرطة بالسكون والحركة خيار الجند والجمع شرط، والشرطي بالسكون والحركة منسوب إلى الشرطة على اللغتين لا إلى الشرط لأنه جمع كذا في المغرب، سمّي بذلك لأنه نصب نفسه على زي وهيئة لا يفارقه في أغلب الأحيان فكأنه لازم له - أما الشرط في الاصطلاح فهو ما يتوقّف وجود الحكم على وجوده وجودًا شرعيًّا بأن يوجد الحكم عنده لا به ويكون خارجًا عن الماهية ويلزم ومن عدمه الحكم (برد، برص، ١٠٦، ٢٢)

شرطي متصل

- الشرطيّ المتَّصلُ، فشرطُ إنتاجِهِ أن تكونَ النسبةُ بينَ المقدَّمِ والتالي كليَّةً؛ أي دائمةً، وأن يكونَ الاستثناءُ إمَّا بعينِ المقدَّمِ منها، أو نقيض التالي؛ وذلك لأنَّ التالي إما أن يكونَ أعمَّ من المقدَّمِ، أو مُساويًا لهُ. ولا يجوزُ أن يكونَ أخصَّ منهُ؛ وإلَّا كانتِ القضيةُ كاذبةً. وعند ذلك، فاستثناءُ عينِ المقدَّمِ يلزمُ منهُ عينُ التالي، سواءٌ كانَ التالي أعمَّ من المقدَّمِ أو مُساويًا لهُ. واستثناءُ نقيضِ التالي يلزمُ منهُ نقيضُ المقدَّمِ. وأمَّا استثناءُ نقيضِ المقدَّمِ وعينِ التالي؛ فلا يلزمُ منهُ شيءٌ، لجواز أنْ يكونَ التالي أعمَّ من المقدَّمِ، فلا يلزمُ من نفي الأخصِّ نفيُ الأعمّ، ولا من وجود الأعمّ وجودُ الأخصّ (أمد، حكم٤، ١٧٠، ٣)

شرطي منفصل

- (الشرطي) المنفصل فالمنفصلةُ منهُ إمَّا أن تكونَ مانعةَ الجمع بين الجزئين والخلو معًا، أو مانعةَ الجمعِ دونَ الخلوّ، أو مانعةَ الخلوّ دون الجمعِ: فإن كان الأوَّل، فيلزمُ من استثناءِ عينِ كلِّ واحدٍ من الجزئَين نقيضُ الآخرِ، ومن استثناءِ نقيضهِ عينُ الآخرِ، وذلك كما قولنا: دائمًا إمَّا أن يكونَ العددُ زوجًا، وإمَّا أن يكونَ فردًا، لكنَّهُ زوجٌ فليس بفرد، أو لكنهُ فرد فليس بزوج أو لكنهُ ليس بزوج فهو فرد أو لكنهُ ليس بفرد فهو زوج. وإن كان الثاني، فاستثناءُ عينِ أحدِهما يلزمُهُ نقيضُ الجزءِ الآخرِ، ولا يلزمُ من استثناءِ نقيضِ أحدِهما عينُ الآخرِ ولا نقيضهُ وذلك كقولنا: دائمًا إمَّا أن يكون الجسم جمادًا وإمَّا حيوانًا لكنهُ حيوان فليس بجماد أو لكنهُ جماد فليس بحيوان، ولا يلزم من استثناء نقيض أحدهما عين الآخر ولا نقيضهُ. وإن كان الثالث، فاستثناءُ نقيضِ كلٍّ واحدٍ منهما يلزمُ منهُ عينُ الآخرِ، ولا يلزمُ من استثناءِ عينِ أحدِهما عينُ الآخرِ، ولا نقيضهُ؛ وذلك كما إذا

قلنا: دائمًا إمَّا أن يكونَ المحلُّ لا أسودُ، وإمَّا لا أبيض. فاستثناءُ نقيضِ أحدِهما يلزمُهُ عينُ الآخرِ، ولا يلزمُ من استثناءِ عينِ أحدِهما عينُ الآخر ولا نقيضهُ (أمد، حكم٤، ١٧٠، ١٧)

شرطية

- الجملة المفيدة إن تركّبت من جملتين فهي الشرطية نحو: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود" وإلا فهي الإسمية نحو: "زيد قائم" أو الفعلية نحو: "قام زيد" (رم، تحص١، ١٩٣، ١٤)
- مفهوم الشرطية بحسب اعتبار المنطقيّين غيره بحسب اعتبار أهل العربية لأنّا إذا قلنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فعند أهل العربية النهار محكوم عليه وموجود محكوم به والشرط قيد له ومفهوم القضية إنّ الوجود ثبت للنهار على تقدير طلوع الشمس فظاهر أنّ الجزاء باقٍ على ما كان عليه من احتمال الصدق والكذب وصدقها باعتبار مطابقة الحكم لثبوت الوجود للنهار حينئذٍ وكذبها بعدمها، وأمّا عند المنطقيين فالمحكوم عليه هو الشرط والمحكوم به هو الجزاء ومفهوم القضية الحكم بلزوم الجزاء للشرط وصدقها باعتبار مطابقة الحكم للزوم وكذبها بعدمها، فكل من الطرفين قد انخلع من الخبرية واحتمال الصدق والكذب (مل، مرق٢، ١٦١، ٤)

شرع

- هل الأشياء في العقل قبل ورود الشرع على الحظر أم على الإباحة؟ قال أبو محمد: قال قوم: الأشياء كلها في العقل قبل ورود الشرع على الحظر. وقال آخرون: بل هي على الإباحة. وقال آخرون: بل هي على الحظر حاشا الحركة النقلية من مكان إلى مكان وشكر المنعم فقط. وقال آخرون: بل هي على الإباحة حاشا الكفر والظلم وجحد المنعم. وقال آخرون: وهم جميع أهل الظاهر وطوائف من أهل أصحاب القياس ليس لها حكم في العقل أصلًا لا بحظر ولا بإباحة وإن كان ذلك موقوف على ما ترِدُ به الشريعة (حز، حكا١، ٥٢، ٨)
- الشرع: الإظهار، وشرع لهم كذا: أي: بيّن (بخ، بزد١، ٢٦، ٦)
- العقل إذا لم يكن متّبعًا للشرع لم يبق له إلّا الهوى والشهوة؛ وأنت تعلم ما في اتّباع الهوى وأنّه ضلال مبين (شط، عصم١، ٣٩، ١)
- الشرع قد دلّ على أنّ الهوى هو المتّبع الأول في البدع (شط، عصم١، ١٠٥، ٢١)
- إذا سقط الأمر بالنسخ، وقلنا: إنّه سقط الجواز فإلى ماذا يرجع حكمه؟ قيل: إلى ما قبل الوجوب من تحريم أو إباحة، فإن لم يكن له أصل فيهما فيحتمل أن يقال: يرجع إلى حكم الأشياء قبل ورود الشرع (زر، بحر١، ٢٣٥، ١٦)
- الشرع في اللغة الإظهار والمراد به الطريقة المخصوصة المشروعة ببيان النبي صلى الله عليه وسلم (عا، نسم، ٤، ٢٩)
- ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل (مظ، مصف١، ٢٢٠، ٣)
- الشرع شَرَعَ الوارد يَشْرع شَرْعًا وشُروعًا: تناول الماء بِفيهِ. في كلام العرب مَشْرَعَةُ الماء، وهي مَوْرِد الشاربة التي يَشْرَعُها الناس فيشربون منها ويُسْتَقون. والشريعة موضع على شاطئ البحر تَشْرَع فيه الدواب. ودورٌ شوارعٌ، على منهج

واحد. وشَرَعَ المنزلُ إذا كان على طريق نافذ. والشريعة والشِّرْعَة: ما سَنَّ الله من الدين وأمر به، كالصوم والصلاة والحجّ والزكاة وسائر أعمال البِر. وفي التنزيل شَرَعَ لكم من الدين ما وصّى به نوحًا، وشَرَعَ أي أظهر، وشَرَعُوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله: أظهروا لهم. وتأتي الشريعة والشرائع بمعنى الطرق العملية والقواعد والعبادات (عج، أصل، ٤٦، ١٣)

شرع الحكم

- المقصود من شرعِ الحكم إمَّا جَلْبُ مصلحةٍ، أو دَفْعُ مَضرَّةٍ، أو مجموعُ الأمرَينِ بالنسبةِ إلى العبدِ، لتعالي الربِّ تعالى عن الضررِ والانتفاعِ (أمد، حكم٣، ٣٨٩، ١٠)

شرع من قبلنا

- شرع من قبلنا شرع لنا إلا ما ثبت نسخه. وقال بعض أصحابنا: شرع من قبلنا ليس بشرع لنا. ومنهم من قال: شرع إبراهيم خاصة شرع لنا، وما سواه ليس بشرع لنا. لنا: قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ﴾ (الأنعام: ٩٠) (شي، تبص، ٢٨٥، ٢)

- شرع من قبلنا إذا ثبت بطريق صحيح كقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ (المائدة: ٤٥) الآية، ولم يرد عليه ناسخ؛ لا يكون شرعًا لنا عند الجمهور، واختاره الإمام فخر الدين، والآمدي، والبيضاوي، واختار ابن الحاجب، عكسه وللشافعي أيضًا في المسألة قولان، أصحّهما: الأول، ورجّحه النووي في "الروضة" وغيرها من كتبه (اس، مهد، ٤٤١، ٢)

- شَرْعُ من قبلنا: ويُقصد به تشريع الأنبياء وشرائعهم من الذي لم يرد بالشرع الإسلامي. ولا سيّما أن شريعة الإسلام أبقت على شيء من شرائع القصاص التي جاءت في التوراة وكذلك بعض الحدود. وقد اختلف المسلمون في مدى تعبّد النبي صلى الله عليه وسلم قبل الوحي بشرع أحد من الأنبياء. ونفى أبو الحسين البصري ذلك، بينما أثبته الباقون. لكنهم تباينوا، إذ نسبه بعضهم إلى نوح ومنهم إلى إبراهيم أو إلى موسى أو إلى عيسى (عج، أصل، ٢٦٩، ٢٠)

شرعية

- الشرعية: فهي الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع، كالصلاة والصيام والزكاة والحجّ (قد، روض، ١٥٣، ١٦)

شرك

- الشرك - هو في اللغة أن يجمع شيئًا إلى شيء فيشرك بينهما فيما جمعا فيه، وهو في الدين: معنى الكفر سواء سواء لما قد بيّناه في غير هذا المكان. والتسمية لله تعالى لا لغيره (حز، حكا١، ٥٠، ٧)

شروط

- الشروط على ثلاثة أقسام: أحدها العقلية: كالحياة في العلم، والفهم في التكليف. والثاني العاديّة؛ كملاصقة النار الجسم المحرَق - في الإحراق، ومقابلة الرائي للمرئي وتوسّط الجسم الشفاف - في الإبصار، وأشباه ذلك. والثالث الشرعية؛ كالطهارة في الصلاة، والحول في الزكاة، والإحصان في الزنى (شط، وفق١، ٢٦٦، ١١)

- (من الشروط) أن يكون مكمّلًا لحكمة المشروط وعاضدًا لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال؛ كاشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه، واشتراط الكُفء والإمساك بالمعروف والتسريح بإحسان - في النكاح (شط، وفق١، ٢٨٣، ٨)
- (من الشروط) أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمّل لحكمته، بل هو على الضدّ... كما إذا اشترط في الصلاة أن يتكلّم فيها إذا أحبّ، أو إشترط في الإعتكاف أن يخرج عن المسجد إذا أرادَ - بناءً على رأي مالك (شط، وفق١، ٢٨٤، ٢)

شروط الاستفتاء

- شروط الاستفتاء لا يجوز للمستفتي أن يستفتي إلا من يغلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد بما يراه من انتصابه للفتوى بمشهد من أعيان العلماء، وأخذ الناس عنه واجتماعهم على سؤاله وما يتلمّحه منه من سمات الدين والستر، وإنما أخذ عليه ذلك من الظن، لأنه ممكن في حقه، كما يمكن في حق العالم الاجتهاد في الأدلة، فأما من يراه مشتغلًا بالعلم أو يرى عليه سيما الدين، فلا يجوز له استفتاءه بمجرّد ذلك (كلو، تم٤، ٤٠٣، ٢)

شروط الإمامة

- ذكر الآمدي أنّ شروط الإمامة المتّفق عليها ثمانية. الاجتهاد في الأحكام الشرعية، وأن يكون بصيرًا بأمر الحروب وتدبير الجيوش، وأن تكون له قوّة بحيث لا تهوله إقامة الحدود وضرب الرقاب وإنصاف المظلوم من الظالم، وأن يكون عدلًا ورعًا، بالغًا ذكرًا، حرًا، نافذ الحكم، مطاعًا قادرًا على من خرج عن طاعته (نج، نظر، ٤٦١، ١٠)

شروط التأويل

- شرُوط التّأويل وشرطه أن يكون موافقًا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع. وكل تأويل خرج عن هذه الثلاثة فباطل (زر، بحر٣، ٤٤٣، ٢)
- شروط التأويل: (الأول) أن يكون موافقًا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال وإعادة صاحب الشرع وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح. (الثاني) أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيرًا فيه. (الثالث)إذا كان التأويل بالقياس فلا بدّ أن يكون جليًّا لا خفيًّا وقيل أن يكون ممّا يجوز التخصيص به على ما تقدّم وقيل لا يجوز التأويل بالقياس أصلًا (شو، فح، ١٦٥، ١٧)
- شروط التأويل. الأول أن يكون موافقًا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح. الثاني أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيرًا فيه. الثالث إذا كان التأويل بالقياس فلا بدّ أن يكون جليًّا لا خفيًّا (صد، أمل، ١٤١، ٩)
- شروط التأويل مشتقّة من "وحدة منطق التشريع" في مقرّراته الكبرى، ومقاصده الأساسية، وقواعده العامة، وأحكامه المفسّرة والمحكمة التي ترسي قواعد النظام العام في التشريع الإسلامي (دري، نهج، ٢٠٣، ٥)

- (من شروط التأويل) الشرط الأول: أن يكون اللفظ مما يقبل التأويل أصلًا، وداخلًا في مجاله. - ... المفسّر والمحكم، لا مجال فيهما للتأويل، وما عدا ذلك فيشمله التأويل حتى "الظاهر والنص عند الحنفية" في الأحكام الشرعية العملية. - أما الأصول التشريعية العامة، فهي مستند التأويل وعماده، إذ تؤول النصوص الظاهرة الجزئية على ضوئها، فكيف يصبح ما هو عمدة التأويل مجالًا له؟. الشرط الثاني: أن يقوم التأويل على دليل صحيح قويّ يؤيّده. مثال ذلك: ما يقع من التعارض الظاهري بين ظاهر النص الجزئي وبين أصل عام (دري، نهج، ٢٠٤، ٨)
- (من شروط التأويل) أن يكون اللفظ محتملًا للمعنى الذي آل إليه، لغة، بطريق المنطوق أو المفهوم أو المجاز، أو أن يكون اللفظ محتملًا له على أساس من عرف الاستعمال أو عادة الشرع. - فقد جرت عادة الشرع على تخصيص العام في كثير من نصوصه، حتى قال علماء الأصول: "ما من عام إلا وخصّص" مما يدلّ على أن عادة الشارع قد جرت على تخصيص معظم العمومات، حتى كان التخصيص سُنّة في التشريع، وكفى بذلك دليلًا على صحّة هذا النوع من التأويل (دري، نهج، ٢١٨، ٩)
- (من شروط التأويل) ألا يتعارض التأويل مع نصوص قطعية الدلالة في التشريع؛ لأن تلك النصوص القاطعة من النظام الشرعي العام. - أما التأويل فطريق اجتهادي ظنّي، والظنّي لا يقوى على معارضة القطعي (دري، نهج، ٢٢٠، ٣)
- (من شروط التأويل) أن يكوين المعنى الذي يؤول إليه النص أرجح من معناه الظاهر الذي صرف عنه، وذلك بالدليل المرجّح (دري، نهج، ٢٢٠، ١٣)

شروط حكم الأصل

- (شرُوط حُكم الأصل) أن يكون الحكم الذي أريد تعديته إلى الفرع ثابتًا في الأصل، فإنّه لو لم يكن ثابتًا فيه بأن لم يشرع فيه ابتداءً أو شرع لكن نسخ لمن يمكن بناء حكم الفرع عليه (زر، بحر٥، ٨١، ١٨)

شروط الراوي

- شروط الراوي أربعة: "الإسلام" فلا تقبل رواية كافر ولو ببدعة إلا المتأوّل إذا لم يكن داعية في ظاهر كلامه. و"التكليف" حالة الأداء. و"الضبط" سماعًا وأداء. و"العدالة" فلا يقبل من فاسق إلا ببدعة متأوّلًا عند أبي الخطاب والشافعي (حن، قعد، ١٧، ٥)

شروط شرعية

- الشروط الشرعية لا يقتضي وجودها وجودًا، ولا تقبل البَدَل ولا الإخلاف، ويمكن قبولها الإبطال، فإنّ الشرع قد يُبطِل شرطية الطهارة للعذر (زر، بحر٣، ٣٣٠، ٧)

شروط الشهود

- شروط الشهود "والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجرّبًا عليه شهادة زور، أو مجلودًا في حدٍّ، أو ظنينًا في ولاء أو قرابة (دوا، دخل، ٧٥، ٧)

شروط العلة

- شروط (العلّة) أربعة وعشرون: الأول أن تكون

مؤثّرة في الحكم بأن يغلب على ظنّ المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها. الثاني أن يكون وصفًا ضابطًا بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع لا حكمة مجرّدة لخفائها فلا يظهر إلحاق غيرها بها. الثالث أن تكون ظاهرة جليّة لا أخفى منه ولا مساوية له. الرابع أن تكون سالمة بحيث لا يردّها نص ولا إجماع. الخامس أن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها. السادس أن تكون مطّردة أي كلما وجدت وجد الحكم لتسلم من النقض والكسر فإن عارضها نقض أو كسر بطلت. السابع أن لا تكون عدمًا في الحكم الثبوتي أي لا يعلّل الحكم الوجودي بالوصف العدمي قاله جماعة وذهب الأكثرون إلى جوازه. الثامن أن لا تكون العلّة المتعدّية هي المحل أو جزء منه لأن ذلك يمنع من تعديتها. التاسع أن ينتفي الحكم بانتفاء العلّة والمراد انتفاء العلم أو الظنّ به إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول. العاشر أن تكون أوصافها مسلّمة أو مدلولًا عليها. الحادي عشر أن يكون الأصل المقيس عليه معلّلًا بالعلّة التي يعلّق عليها الحكم في الفرع بنص أو إجماع. الثاني عشر أن لا تكون موجبة للفرع حكمًا وللأصل حكمًا آخر غيره. الثالث عشر أن لا توجب ضدّين. الرابع عشر أن لا يتأخّر ثبوتها عن ثبوت حكم الأصل خلافًا لقوم. الخامس عشر أن يكون الوصف معيّنًا. السادس عشر أن يكون طريق إثباتها شرعيًّا. السابع عشر أن لا يكون وصفًا مقدّرًا، قال الهندي ذهب الأكثرون إلى أنه لا يجوز التعليل بالصفات المقدّرة خلافًا للأقلّين من المتأخّرين. الثامن عشر إن كانت مستنبطة فالشرط أن لا ترجع على الأصل بإبطاله أو إبطال بعضه لئلّا يفضي إلى ترك الراجح إلى المرجوح. التاسع عشر إن كانت مستنبطة فالشرط أن لا يعارض بمعارض منافٍ موجود في الأصل. العشرون إن كانت مستنبطة فالشرط أن لا يتضمّن زيادة على النص أي حكمًا غير ما أثبته النص. الحادي والعشرون أن لا تكون معارضة لعلّة أخرى تقتضي نقيض حكمها. الثاني والعشرون إذا كان الأصل فيه شرط فلا يجوز أن تكون العلّة موجبة لإزالة ذلك الشرط. الثالث والعشرون أن لا يكون الدليل الدالّ عليها ولا يحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه للاستغناء حينئذٍ عن القياس. الرابع والعشرون أن لا تكون مؤيِّدة لقياس أصل منصوص عليه بالإثبات على أصل منصوص عليه بالنفي (صد، أمل، ١٦٣، ٧)

- شروط العلّة، وهي: ١- أن تكون وصفًا منضبطًا، واشترط ضابط الحكمة أن يكون جامعًا. والضابط يمنع الحكمة أن تكون مجرّدة حتى لا يؤدّي ذلك إلى إلحاق عدّة علل بالعلّة المراد بها التعليل. وكل ذلك يمنع إلحاق علّة بغيرها ويحدّدها. مما يؤدّي إلى ظهور العلّة جليّة في الأصل، ويفسح في المجال أمام تعدّيها من الأصل إلى الفرع وإتمام القياس بواسطتها. ٢- أن تكون العلّة مؤثّرة بالحكم. ومعنى ذلك أن نعلّق الحكم على وصف نعلّل بموجبه الحكم ونحقّق مناطه. وهذا يُخلّصنا من مسألة جواز العلّة أمارة مجرّدة. . . . ٣- أن تكون العلّة مطردة الوقوع. أي كلما ظهر الحكم وجدت العلّة. واختلف في هذا من جهة كون العلّة فاعلة أو أمارة معرّفة، لأننا إذا سلمنا بالعلّة الفاعلة أدّى هذا إلى انتفاء الحكم حين تنعدم العلّة. فأقرّ بالعلّة الفاعلة الباعثة بعض

المعتزلة وأيّدهم الآمدي ... ٤- أن تكون العلّة منعكسة الوقوع، أي أن يحصل انتفاء الحكم عند انتفاء العلّة. ... ٥- أن تلعب العلّة دور الدليل في القياس. لأن "مثارات الاحتمال في كل قياس. إذ لا حاجة إلى الدليل إلا في محل الاحتمال". وتنقسم الأدلّة بمواضع الاحتمال إلى ظنيّة وقطعية. وفيها تتحدّد مواطن العلّة الظاهرة والخفية والموجودة والمعدومة (عج، أصل، ٢٨٩، ١٨)

شروط الفرع

- شروط الفرع منها أن يساوي في العلة علة الأصل فيما يقصد من عين أو جنس كالشدة في النبيذ، وكالجناية في قصاص الأطراف على النفس وأن يساوي حكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس كالقصاص في النفس في المثقل على المحدّد وكالولاية في النكاح في الصغيرة على المولى عليها في المال، وأن لا يكون منصوصًا عليه ولا متقدّمًا على حكم الأصل كقياس الوضوء على التيمّم في النيّة لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الأصل (حا، تلو٢، ٢٣٢، ٢٢)

شروط لغوية

- الشروط اللغوية التي هي التعاليق نحو إن دخلت الدار فأنت طالق يلزم من الدخول الطلاق، ومن عدمه عدمه إلّا أن يخلفه سبب آخر. وحينئذٍ فإطلاق لفظ الشرط على الجميع إما بالاشتراك أو الحقيقة في واحد والمجاز في البواقي أو بالتواطؤ إذ بينهما قدر مشترك، وهو مجرّد توقّف الوجود على الوجود، ويفترقان فيما عدا ذلك (زر، بحر٣، ٣٢٩، ١٩)

شروط المتواتر

- شروط المتواتر الصحيحة في المخبرين ثلاثة: أحدها (تعدّد النقلة بحيث يمنع التواطأ عادة) على الكذب. (و)ثانيها (الاستناد) في إخبارهم (إلى الحسّ) أي إحدى الحواسّ الخمس لا إلى العقل لما سبق (ولا يشترط) الاستناد إلى الحسّ (في كل واحد). وفي الشرح العضدي لأنّه لا يمتنع أن يكون بعض المخبرين مقلّدًا فيه أو ظانًّا أو مجازفًا. وقال السبكي: وعندي هنا وقفة. (و)ثالثها (استواء الطرفين والوسط في ذلك) التعدّد والاستناد، لأنّ أهل كل طبقة بعد الطبقة الأولى كالأولى فيما يشترط لإفادة العلم (والعلم بها) أي بهذه الشروط (شرط العلم) الحاصل (به) أي بالخبر المتواتر (عند من جعله) أي العلم المذكور (نظريًّا) لأنّه الطريق إليه (با، يسر٣، ٣٤، ٢)

- شروط المتواتر التي ترجع إلى السامعين: وأما ما يرجع إلى السامعين فأمور: أحدها: أن يكون السامع له من أهل العلم، إذ يستحيل حصول العلم من غير متأهّل له، فلذلك لا يكون مجنونًا ولا غافلًا. ثانيها: أن يكون غير عالم بمدلوله ضرورة، وإلّا يلزم تحصيل الحاصل، فلو أخبروا بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان لم يفد علمًا. قال ابن الحاجب: وهذا إنّما نشرطه على القول بأنّ العلم غير نظري ... ثالثها: أن يكون السامع منفكًّا عن اعتقاد ما يخالف الخبر إذن، لشبهة دليل أو تقليد إمام (زر، بحر٤، ٢٣٧، ١٠)

شروط المجتهد

- من شروط المجتهد في الأحكام الشرعية: أن يكون عالمًا بطرق الاجتهاد، وهو أن يعرف

الأدلة الشرعية، وكيفية الاستدلال بها. والأدلة الشرعية على ضربين: منها ظاهر، ومنها استنباط. فالظاهر: خطاب صاحب الشرع وأفعاله. وأما الاستنباط: فهو القياس والاستدلال (كلو، تم٤، ٣٩٠، ٣)

شروط معتبرة في المشروطات

- الشروط المعتبرة في المشروطات شرعًا على ضربين: أحدهما ما كان راجعًا إلى خطاب التكليف - إمّا مأمورًا بتحصيلها - كالطهارة للصلاة، وأخذ الزينة لها، وطهارة الثوب، وما أشبه ذلك - وإمّا منهيًّا عن تحصيلها - كنكاح المحلّل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الأول، والجمعِ بين المفترق والفرق بين المجتمع خشية الصدقة، الذي هو شرط لنقصان الصدقة، وما أشبه ذلك. فهذا الضرب واضح قصد الشارع فيه. فالأول مقصود الفعل؛ والثاني مقصود الترك. وكذلك الشرط المخيّر فيه - إن اتّفق - فقصد الشارع فيه جعله لخيرة المكلَّف: إن شاء فعله فيحصل المشروط، وإن شاء تركه فلا يحصل. والضرب الثاني ما يرجع إلى خطاب الوضع؛ كالحول في الزكاة، والإحصان في الزنى، والحِرز في القطع، وما أشبه ذلك. فهذا الضرب ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط، ولا في عدم تحصيله (شط، وفق١، ٢٧٣، ٢)

شروط النسخ

- شروط النسخ الأول: أن يكون الحكم المنسوخ شرعيًّا لا عقليًّا، أي قد ثبت بالشرع، ثم رفع، فإن كان شيئًا يفعله الناس بعادة لهم أقرّوا عليها، ثم رفع كاستباحتهم الخمر في أول الإسلام على عادة كانت لهم إلى أن حرّم لم يكن نسخًا. وإنّما هو ابتداء شرع. الثاني: أن يكون الناسخ منفصلًا عن المنسوخ متأخّرًا عنه، فإنّ المقترن كالشرط والصفة والاستثناء لا يسمّى نسخًا، وإنّما هو تخصيص (زر، بحر٤، ٧٨، ٥)

- شروط النسخ: يشترط في النسخ أربعة شروط: أولها: أن يكون الحكم المنسوخ غير مقترن بعبارة تفيد أنه حكمي أبدي خالد، فإن مثل ذلك الحكم لا ينسخ، وإلا يكن في هذا مناقضة لأصل النص، ومنزل الناسخ والمنسوخ واحد، ولذا قال الفقهاء، إن الجهاد لا ينسخ فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم "الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة" ومن ذلك أيضًا عدم قبولِ شهادة المحدود في قذف قبل توبته، فإن هذا حكم قد اقترن بالتأييد . . . الشرط الثاني: ألا يكون الحكم المنسوخ من الأمور التي اتّفق العقلاء على حسنها أو قبحها مثل الإيمان بالله تعالى وبرّ الوالدين والصدق والعدل، والظلم والكذب، وغير ذلك مما تواضع عليه الناس في كل العصور والأجيال على أنه خير مقبول، أو شرّ مرذول، فإن هذا قد اتّفق العلماء على أنه لا ينسخ، وإنه بالاستقراء يثبت أنه لم ينسخ حكم على هذه الشاكلة. الشرط الثالث: أن يكون النص الناسخ متأخّرًا في النزول عن النص المنسوخ، لأن النسخ إنهاء لحكم النص الذي نسخ حكمه، فكان لا بدّ أن يقع بعده، وأن يكون النصان في قوة واحدة. الشرط الرابع: أنه بالنسبة للنسخ الضمني الذي لم يكن النسخ فيه صريحًا لا بدّ أن يكون التوفيق غير ممكن، فإن كان التوفيق ممكنًا بأي وجه من وجوه التوفيق، ولو بضرب من التأويل الذي

يطيقه اللفظ فإنه لا يصار إلى النسخ، لأن النسخ إنهاء للحكم، وعدم إعمال للنص، ولا يصار إلى ذلك إلا عند تعذّر التوفيق كما بيّنا آنفًا (زه، زهص، ١٩٠، ١٧)

شروط النيّة

- شروط النيّة: الأول: الإسلام، ولذا لم تصحّ العبادات من كافر... الثاني: التمييز، فلا تصحّ عبادة صبي غير مميِّز ولا مجنون... الثالث: العلم بالمنوي، فمن جهل فرضية الصلاة لم تصحّ منه... الرابع: ألا يأتي بمناف بين النيّة والمنوي، قالوا: إنّ النيّة المتقدّمة على التحريمة جائزة بشرط ألا يأتي بعدها بمنافٍ ليس منها (نج، نظر، ٥٢، ٥)

شريعة

- الشريعة - هي ما شرّعه الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم في الديانة وعلى ألسنة الأنبياء عليهم السلام قبلَه والحكم منها للناسخ، وأصلها في اللغة الموضع الذي يتمكّن فيه ورود الماء للراكب والشارب من النهر (حز، حكا١، ٤٦، ٦)
- الشريعة مبْناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عَدْل كلها، ورحمة كلُّها، ومصالح كلُّها، وحكمة كلُّها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجوْر، وعن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل (جو، علم٣، ٣، ٨)
- تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلّياتها وجزئياتها المرتّبة عليها، وعامّها المرتّب على خاصّها؛ ومطلقها المحمول على مقيّدها، ومجملها المفسّر ببيِّنها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام فذلك الذي نظمت به حين استنبطت (شط، عصم١، ١٧٨، ٢)
- الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتّفاق؛ وتقرّر في هذه المسائل أنّ المصالح المعتبرة هي الكلّيات، دون الجزئيّات؛ إذ مجاري العادات كذلك جرت الأحكام فيها. ولولا أنّ الجزئيّات أضعفُ شأنًا في الإعتبار لَما صحّ ذلك (شط، وفق١، ١٣٩، ١٠)
- الشريعة بحسب المكلّفين كليةٌ عامةٌ؛ بمعنى أنّه لا يختصّ بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعضٌ دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلفٌ ألبتّة (شط، وفق٢، ٢٤٤، ٢)
- انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلّتها، غير مختصّة بمحلّ دون محلّ، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضًا عامًّا لا يختصّ بجزئية دون أخرى؛ لأنّها كلّيات تقضي على كل جزئي تحتها (شط، وفق٣، ٥، ١٠)
- الشريعة كلّها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنّها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك (شط، وفق٤، ١١٨، ١٦)
- الشريعة إذا كان فيها أصل مطّرد في أكثرها مقرّر واضح في معظمها ثم جاء بعض المواضع فيها ممّا يقتضي ظاهره مخالفة ما اطّرد فذلك من المعدود في المتشابهات التي يُتقى اتّباعها،

لأنّ اتّباعها مُفضٍ إلى ظهور معارضة بينها وبين الأصول المقرّرة والقواعد المطّردة، فإذا اعتمد على الأصول وأرجئ أمر النوادر، ووكّلت إلى عالمها أو ردَّت إلى أصولها، فلا ضرر على المكلَّف المجتهد ولا تعارض في حقّه (شط، وفق٤، ١٧٦، ٥)

- الشريعة كلّها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم، وعلى ذلك دلّت أدلّتها عمومًا وخصوصًا، دلّ على ذلك الإستقراء (شط، وفق٤، ٢٣٠، ٢)

- الشريعة النبوية فعيله بمعنى اسم المفعول وهي في الأصل الطريق الظاهر ومورد الماء شبّهت في إتباع ما دلّت عليه من الأحكام وعدم الزيغ عنه بالطريق الظاهر في اقتفاء سالكيه جادته وعدم الميل عنه أو بالمورد الذي يتنابه كل أحد للحاجة العامة (عا، نسم، ٦، ٢١)

- الشريعة أو القانون . . . دلالات ومفاهيم تمثّل إرادة الشارع في كل نص، كما تمثّل مقصده من تشريعه، وهو ما يسمّى بحكمة التشريع، ولهذا، فالنصوص الواضحة التي نحن بصدد البحث فيها، وتحديد مجال الاجتهاد بالرأي في نطاقها، ليست على سواء في قوة الوضوح . . .، لا من حيث الوضوح اللغوي، بل من حيث قوة وضوحها في الإبانة عن مواد الشارع. - لكن مراد الشارع قد لا يكون هو المعنى الظاهر . . .، بل معنى آخر يؤول إليه المعنى النحوي أو اللغوي الأول. فكان منشأ التفاوت بين النصوص الواضحة في قوة الوضوح هو إذن احتمال بعضها للتأويل أو عدم احتمالها له بدليل قوي، يرشد إلى مقصد الشارع ويحدّده من النص (دري، نهج، ٤١، ٦)

- الشرع شَرَعَ الوارد يَشْرع شَرْعًا وشُروعًا: تناول الماء بِفيهِ. في كلام العرب مَشْرَعَةُ الماء، وهي مَوْرِد الشاربة التي يَشْرَعُها الناس فيشربون منها ويسْتَقون. والشريعة موضع على شاطئ البحر تَشْرَع فيه الدواب. ودورٌ شوارعٌ، على منهج واحد. وشَرَعَ المنزلُ إذا كان على طريق نافذ. والشريعة والشِّرْعَة: ما سَنَّ الله من الدين وأمر به، كالصوم والصلاة والحجّ والزكاة وسائر أعمال البِر. وفي التنزيل شَرَعَ لكم من الدين ما وصّى به نوحًا، وشَرَعَ أي أظهر، وشَرَعُوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله: أظهروا لهم. وتأتي الشريعة والشرائع بمعنى الطرق العملية والقواعد والعبادات (عج، أصل، ٤٦، ١٧)

شريعة إسلامية

- الشريعة الإسلامية . . .، عملًا بمبدأ "استقرار التعامل" تضع عناصر منضبطة، تكشف عن مدى سلامة الإرادة أو الرضا، حتى لا تُهدر أيًّا منها (دري، نهج، ١٤١، ٥)

- جعل المجتهدون من الشريعة الإسلامية شريعة تقوم على عنصري الحيوية والأبدية، فلا تتغافل عن المصالح المتجدّدة، ولا تقصر عن مطالب الأزمان (دوا، دخل، ٣٧٣، ١٠)

- الشريعة الإسلامية تفترق والنظرية الجنائية في قوانيننا الوضعية في عقوبة القصاص من القاتل العامد، وفي عقوبة الزوجة التي ثبت زناها. ففي عقوبة القصاص من القاتل العامد؛ الشريعة الإسلامية جعلت هذه العقوبة فيها حق للمجنى عليه وهو ولي المقتول، وفيها حق الله أي للمجتمع، وجعلت حق المجنى عليه أرجح. ورتّبت على أن فيها حقًّا راجحًا للمجنى عليه أنها جعلت الحق له في رفع الدعوى بطلب

الحكم بالقصاص، وجعلت له الحق إذا حكم بالقصاص أن يعفو، وأن يتولّى التنفيذ. ورتّبت على أن فيها حقًّا لله أن للحكومة في حال عفو المجنى عليه أن تعاقب الجاني بما تراه رادعًا له ولغيره، لأن نزول أحد صاحبي الحق عن حقّه لا يسقط حق الآخر. وأما القوانين الوضعية فقد جعلت هذه العقوبة حقًّا خالصًا للمجتمع، وجعلت رفع الدعوى على القاتل من اختصاص النيابة العمومية؛ ولا يملك المجنى عليه عفوًا ولا مباشرة تنفيذ، وحق العفو ومباشرة التنفيذ هو لولي الأمر العام. وفي عقوبة الزوجة التي ثبت زناها: الشريعة الإسلامية جعلت هذه العقوبة حقًّا خالصًا لله أي للمجتمع. وجعلت رفع الدعوى على الزانية من اختصاص النيابة العمومية، وتنفيذ الحكم من اختصاص السلطة التنفيذية، ولا يملك زوجها ولا أي فرد غيره وقف إجراءات الدعوى عليها، ولا وقف تنفيذ الحكم عليها بعد صدوره. وأما في القوانين الوضعية، فلا ترفع الدعوى إلا بشكوى من زوجها وله أن يوقف إجراءات الدعوى عليها، وإذا حكم عليها، فله أن يوقف تنفيذ الحكم برضاه بمعاشرتها (خل، خلص، ٢١٥، ٨)

شعبة

- "الشُّعَبُ" جمع شُعْبة. وهي الطائفة من الشيء، والقطعة منه (دق، عمدا، ١٤٢، ١٠)

شعور

- "الشعور" العلم. وأصله: من المشاعر. وهي الحواس. فكأنه يستند إلى الحواس (دق، عمد٢، ٩١، ١٢)
- وصول النفس إلي المعنى لا بتمامه فيسمّى شعورًا (نص، لب، ٢١، ٢٨)

شغب

- الشغب - تمويه بحجة باطل بقضية أو قضايا فاسدة تقود إلى الباطل وهي السفسطة (حز، حكا١، ٤٠، ١)

شفعة

- الشفعة هي بيع في جميع الأحكام إلّا في ضمان الغرر للجبر فإذا استحقّ المبيع بعد البناء فلا رجوع للمشتري على الشفيع، كالموهوب له والمالك القديم واستيلاد الأب بخلاف البائع فرؤية المشتري ورضاه بالعيب لا يظهر في حقّ الشفيع كالأجل وبردّها على البائع لا تسلم للمشتري. ودلّت المسألة على الفسخ دون التحوّل (نج، نظر، ٣٣٤، ٨)

شقاوة

- السعادة وضدّها الشقاوة (كل، كف١، ٢٢، ١٧)

شك

- التسليم وضدّه الشك (كل، كف١، ٢٢، ١)
- الشكُّ على أربع شعب: على المرية، والهوى، والتردُّد، والاستسلام (كل، كف٢، ٣٩٢، ١١)
- الشَّك: تجويزُ أمرين، فما زاد لا مزيةَ لأحدهما على سائرها (بج، حكف١، ٤٦، ٩)
- الشك تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر (شي، جا، ٣، ١٠)
- اليقين لا يزول بالشكّ (نج، نظر، ٢، ١)
- الشكّ تساوي الطرفين، والظنّ الطرف الراجح، وهو ترجيح جهة الصواب، والوهم رجحان جهة الخطأ. وأمّا أكبر الرأي وغالب

الظنّ فهو الطرف الراجح إذا أخذ به القلب وهو المعتبر عند الفقهاء كما ذكره اللامشي في أصوله، وحاصله أنّ الظنّ عند الفقهاء من قبيل الشكّ لأنّهم يريدون به التردّد بين وجود الشيء وعدمه سواء استويا أو ترجّح أحدهما، وكذا قالوا في كتاب الإقرار (نج، نظر، ٨٢، ١٩)

- الشكّ من قبيل التصوّرات دون التصديقات، وأنّ ليس العلم التصوّري والتصديقي حقيقة واحدة (تف، نهي١، ٦٣، ٢)

- الشكّ: قال العسكري: أصله من قولهم: شكّكت الشيء إذا جمعتَه بشيء يدخل فيه: والشكّ: هو اجتماع شيئين في الضمير. وقال أبو هاشم في أحد قوليه: اعتقادان يتعاقبان لا يتصوّر الجمع بينهما. وأفسدوه بما إذا زال الاعتقاد الجازم باعتقاد آخر. وقال في قوله الآخر: عدم العلم؛ وهو فاسد لحصوله من الجماد والنائم، ولا يوصف بالشكّ. وقال القاضي أبو بكر: استواء معتقدين في نفس المستريب مع قطعه أنّهما لا يجتمعان (زر، بحر١، ٧٧، ٧)

- قال إمام الحرمين: (الشكّ) هو الاسترابة في معتقدين. وأفسده الآمدي بأنّه جمع بين الاسترابة والاعتقاد بالنسبة إلى شيء واحد. وهذا الإفساد فاسد، لعدم اتحاد المحل، لأنّ الاسترابة في تعيين المراد في نفس الأمر. والاعتقاد لصلاحية إرادة كل واحد. وقد يكون من غير جزم فيكون ذلك ترادفًا. نعم هو غير جامع لما إذا كانت الاسترابة في غير نفي ولا إثبات من وقف وشكّ وغيره. وغير مانع، لدخول الاسترابة في معتقدين في وقتين، فإنّه ليس بشكّ فلا بدّ أن يقول: في وقت واحد، ولا يجتمعان وقوعًا. وقال الآمدي: الأقرب أنّ الشكّ التردّد في أمرين متقابلين لا ترجيح لوقوع أحدهما على الآخر في النفس. انتهى (زر، بحر١، ٧٧، ٢١)

- الشكّ قسمان: أحدهما: التردّد في ثبوت الشيء ونفيه تردّدًا على السواء. والثاني: أن لا يتردّد بل يحكم بأحدهما مع تجويز نقيضه تجويز استواء. قال: والفرق بينهما فرق ما بين الخاص والعام، فإنّ الأول منهما قد يكون لعدم الدليل على الإحتمالين، وقد يكون لدليلين متساويين عليهما؛ وأما الثاني فإنّه لا يكون إلّا بدليلين متساويين، وإلّا لم يكن ذلك الحكم يعتبر، لأنّه حينئذٍ يكون بالتشهّي. قال: والذي يدلّ على أنّ الأول شكّ وإن لم يذكره كثير من الأصوليين أنّ من توقّف عن الحكم بثبوت الشيء ونفيه يقال: إنّه شكّ في وجوده ونفيه. انتهى (زر، بحر١، ٧٨، ١١)

- (الشكّ) إما من شككتُ الشيء أي خرقته، فكان الشكّ الخرق في الشيء وكونه، بحيث لا يجد الرائي مستقرًّا يثبت فيه ويعتمد عليه؛ ويصحّ أن يكون مستعارًا من الشكّ، وهو لصوق العضد بالجنب وذلك أن يتلاصق النقيضان. فلا يدخل الفهم والرأي لتخلّله بينهما، ولهذا يقولان: التبس الأمر واختلط وأشكل ونحوه من الاستعارات. وقال الغزالي في الإحياء في الباب الثاني في مراتب الشبهات: الشكّ عبارة عن اعتقادين متقابلين نشآ عن سببين. وقال في الباب الثالث في البحث والسؤال: إنّه عبارة عن اعتقادين متقابلين لهما سببان متقابلان. وأكثر الفقهاء لا يدرون الفرق بين ما لا يُدرى وبين ما لا يُشَكّ فيه (زر، بحر١، ٧٩، ٨)

- الجهل والظنّ والشكّ أضداد العلم عندنا.

وذهب أكثر المعتزلة إلى أنّ الجهل مماثل للعلم. وأجمعوا على أنّ اعتقاد المقلّد للشيء على ما هو عليه مثل العلم (زر، بحرا، ٨١، ١٨)

- المتشابهات لم توضع للإفهام عند السلف ولو سلّم تمامه وهو إنّما يدلّ على أن أو لم توضع للتشكيك لأنّ الإفهام ينافي التشكيك لا الشكّ كيف وإنّ الشكّ أيضًا معنى قد يقصد إفهامه فلا ينافيه فكذا لا ينافي تبادر الذهن من الأخبار بأوالي الشكّ عند الإطلاق أيضًا، كذا في التلويح. ورد عليه بأنّ الكلام الذي يستعمل فيه كلمة أو كلام وضع لإفهام مفهومات أجزائه وكل كلام وضع للإفهام لا يكون المقصود بذكره الشكّ بل الشكّ إنّما يحصل من عدم التعيين وعدم إفهام التعيين، فالشكّ مع أو يحصل من عدم دلالته على التعيين لا لوضعه لذلك فيكون حاصلًا في مقامه لا منه. أمّا إنّ التشكيك والشكّ قد يخبر عنهما بلفظ وضع لهما نحو شككت وشكّ الإمام في نفي اللزوم، فمن حيث يقصد بهما إفهام وجود معناهما لا أن يقصد بهما إيجادهما والمنفي ههنا هو الثاني لا الأول، مع أنّ الفرق بين الشكّ والتشكيك في أنّ قصد الإفهام ينافيهما بعد لأنّه إذا نافى التشكيك اللازم لإظهار الشكّ فقد نافى الشكّ فإنّ منافي اللازم منافٍ للملزوم أيضًا (مل، مرق٢، ٢٠، ٢١)

- يطلق الشكّ مجازًا كما يطلق لغة على مطلق التردّد الشامل للظنّ والوهم ومن ذلك قول الفقهاء من تيقّن طهرًا أو حدثًا وشكّ في ضدّه عمل بيقينه (نص، لب، ٢٢، ١٣)

- الامارة هي التي يمكن أن يتوصّل بصحيح النظر فيها إلى الظنّ والظنّ تجويز راجح والوهم تجويز مرجوح والشكّ تردّد الذهن بين الطرفين، فالظنّ فيه حكم لحصول الراجحية ولا يقدح فيه احتماله للنقيض المرجوح والوهم لا حكم فيه لاستحالة الحكم بالنقيضين لأن النقيض الذي هو متعلّق الظنّ قد حكم به، فلو حكم بنقيضه المرجوح وهو متعلّق الوهم لزم الحكم بهما جميعًا، والشكّ لا حكم فيه بواحد من الطرفين لتساوي الوقوع واللاوقوع في نظر العقل فلو حكم بواحد منهما لزم الترجيح بلا مرجّح ولو حكم بهما جميعًا لزم الحكم بالنقيضين (شو، فح، ٥، ٩)

- الامارة هي التي يمكن أن يتوصّل بصحيح النظر فيها إلى الظنّ والظنّ تجويز راجح والوهم تجويز مرجوح والشكّ تردّد الذهن بين الطرفين. فالظنّ فيه حكم لحصول الراجحية ولا يقدح فيه احتماله للنقيض المرجوح والوهم لا حكم فيه لاستحالة الحكم بالنقيضين، لأن النقيض الذي هو متعلّق الظنّ قد حكم به فلو حكم بنقيضه المرجوح وهو متعلّق الوهم لزم الحكم بهما جميعًا، والشكّ لا حكم فيه لواحد من الطرفين لتساوي الوقوع ولا وقوع في نظر العقل فلو حكم بواحد منهما لزم الترجيح بلا مرجّح ولو حكم بهما جميعًا لزم الحكم بالنقيضين (صد، أمل، ٥، ١٩)

- الشكّ على نحوين: ١- أن تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع أي قد اعتبرها وهذا هو مجرى (الاستصحاب). ٢- ألا تكون له حالة سابقة أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع. وهذه الحالة لا تخلو عن إحدى صور ثلاث: أ - أن يكون التكليف مجهولًا مطلقًا، أي لم يعلم حتى بجنسه. وهذه هي مجرى (أصالة البراءة). ب - أن يكون التكليف

معلومًا في الجملة مع إمكان الاحتياط. وهذه مجرى (أصالة الاحتياط). جـ - أن يكون التكليف معلومًا كذلك ولا يمكن الاحتياط. وهذه مجرى (قاعدة التخيير) (مظ، مصف٢، ٢٣٦، ٤)

- الشكّ في الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على نحوين: ١- أن يكون مأخوذًا موضوعًا للحكم الواقعي، كالشكّ في عدد ركعات الصلاة، فإنه قد يوجب في بعض الحالات تبدّل الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة. ٢- أن يكون مأخوذًا موضوعًا للحكم الظاهري. وهذا النحو هو المقصود بالبحث في المقام. وأما النحو الأول فهو يدخل في مسائل الفقه (مظ، مصف٢، ٢٣٦، ١٨)
- الشكّ في الشيء ينقسم باعتبار متعلّقه أي الشيء المشكوك فيه على نحوين: ١- أن يكون المتعلّق موضوعًا خارجيًّا، كالشكّ في طهارة ماء معيّن أو في أن هذا المايع المعيّن خلّ أو خمر. وتسمّى الشبهة حينئذٍ (موضوعية). ٢- أن يكون المتعلّق حكمًا كليًّا، كالشكّ في حرمة التدخين، أو أنه من المفطرات للصوم، أو نجاسة العصير العنبي إذا غلا قبل ذهاب ثلثيه. وتسمّى الشبهة حينئذٍ (حكمية) (مظ، مصف٢، ٢٣٧، ١)

شكر

- الشكر وضدّه الكفران (كل، كف١، ٢١، ١٤)
- الشكر لغة فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب الإنعام (عا، نسم، ٤، ١٩)

شكر المنعم

- شكر المنعم: وهو الثناء عليه بذكر آلائه وإحسانه حسن قطعًا بضرورة العقل. وأما وجوبه فإنّما يكون بالشرع ولا يجب عقلًا عندنا؛ وعندهم (المعتزلة) أنّه يجب عقلًا لكنّه وجوب استدلال لا ضروري (زر، بحر١، ١٤٩، ٣)

شكل

- هيئةُ الحدِّ الأوسطِ في نسبتِهِ إلى الحدَّين المختلفين تُسمَّى "شكلًا" وهيئتُهُ في النسبةِ إمَّا بكونِهِ محمولًا على الحدِّ الأصغر، وموضوعًا للحدّ الأكبرِ، ويُسمَّى الشكل الأوَّل، وإمَّا بكونِهِ محمولًا عليهما ويُسمَّى الشكل الثاني، وإمَّا بكونِهِ موضوعًا لهما ويُسمَّى الشكل الثالث وإمَّا بكونِهِ موضوعًا للأصغر ومحمولًا على الأكبر، ويُسمَّى الشكل الرابع. وهو بعيدٌ عن الطّباع ومُستغنى عنهُ بباقي الأشكالِ (أمد، حكم٤، ١٦٤، ٩)

شكل أول

- هيئةُ الحدِّ الأوسطِ في نسبتِهِ إلى الحدَّين المختلفين تُسمَّى "شكلًا"، وهيئتُهُ في النسبةِ إمَّا بكونِهِ محمولًا على الحدِّ الأصغر، وموضوعًا للحدّ الأكبرِ، ويُسمَّى الشكل الأوَّل، وإمَّا بكونِهِ محمولًا عليهما ويُسمَّى الشكل الثاني، وإمَّا بكونِهِ موضوعًا لهما ويُسمَّى الشكل الثالث، وإمَّا بكونِهِ موضوعًا للأصغر ومحمولًا على الأكبر، ويُسمَّى الشكل الرابع. وهو بعيدٌ عن الطّباعِ ومُستغنى عنهُ بباقي الأشكالِ (أمد، حكم٤، ١٦٤، ١٠)
- الشكل الأول منها، فهو أبينُها، وما بعدَهُ فمتوقِّفٌ في معرفةِ ضروبهِ عليهِ، وهو مُنتجٌ للمطالب الأربعةِ: الكليّ مُوجبًا وسالبًا،

والجزئي مُوجبًا وسالبًا. وشرطُهُ في الإنتاجِ إيجابُ صغراهُ، وأن تكونَ في حكمِ الموجبةِ، وكليَّةُ كبراهُ. وضروبُهُ المنتجةُ أربَعةٌ (أمد، حكم٤، ١٦٤، ١٥)

- الدليل يتألّف لا محالة من مقدّمتين تشتمل إحداهما على الأصغر وتسمّى الصغرى والأخرى على الأكبر وتسمّى الكبرى وكلتاهما مشتمل على أمر متكرّر فيهما يسمّى الأوسط، والأوسط إمّا محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمّى الدليل بهذا الإعتبار الشكل الأول، أو بالعكس ويسمّى الشكل الرابع، أو محمول فيهما ويسمّى الشكل الثاني أو موضوع فيهما ويسمّى الشكل الثالث (تف، وضح١، ٢١، ٣)

شكل ثاني

- هيئةُ الحدِّ الأوسطِ في نسبتِهِ إلى الحدَّين المختلفين تُسمَّى "شكلًا"، وهيئتهُ في النسبةِ إمَّا بكونِه محمولًا على الحدِّ الأصغر، وموضوعًا للحدّ الأكبرِ، ويُسمَّى الشكل الأوَّل، وإمَّا بكونِهِ محمولًا عليهما ويُسمَّى الشكل الثاني، وإمَّا بكونِهِ موضوعًا لهما ويُسمَّى الشكل الثالث، وإمَّا بكونِهِ موضوعًا للأصغر ومحمولًا على الأكبر، ويُسمَّى الشكل الرابع. وهو بعيدٌ عن الطّباعِ ومُستغنى عنهُ بباقي الأشكالِ (أمد، حكم٤، ١٦٤، ١٢)

- الشكل الثالث: وشرطُ إنتاجِهِ إيجابُ صغراهُ، أو أن تكون في حكمِ الموجبةِ، وكليّة إحدى مقدِّمتيه، ولا يُنتجُ غيرَ الجزئي الموجب والسالب. وضروبُهُ المنتجةُ ستةٌ (أمد، حكم٤، ١٦٧، ١٠)

- الدليل يتألّف لا محالة من مقدّمتين تشتمل إحداهما على الأصغر وتسمّى الصغرى والأخرى على الأكبر وتسمّى الكبرى وكلتاهما مشتمل على أمر متكرّر فيهما يسمّى الأوسط، والأوسط إمّا محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمّى الدليل بهذا الإعتبار الشكل الأول، أو بالعكس ويسمّى الشكل الرابع، أو محمول فيهما ويسمّى الشكل الثاني أو موضوع فيهما ويسمّى الشكل الثالث (تف، وضح١، ٢١، ٤)

شكل ثالث

- هيئةُ الحدِّ الأوسطِ في نسبتِهِ إلى الحدَّين المختلفين تُسمَّى "شكلًا"، وهيئتهُ في النسبةِ إمَّا بكونِه محمولًا على الحدِّ الأصغر، وموضوعًا للحدّ الأكبرِ، ويُسمَّى الشكل الأوَّل، وإمَّا بكونِهِ محمولًا عليهما ويُسمَّى الشكل الثاني، وإمَّا بكونِهِ موضوعًا لهما ويُسمَّى الشكل الثالث، وإمَّا بكونِهِ موضوعًا للأصغر ومحمولًا على الأكبر، ويُسمَّى الشكل الرابع. وهو بعيدٌ عن الطّباعِ ومُستغنى عنهُ بباقي الأشكالِ (أمد، حكم٤، ١٦٤، ١١)

- الشكل الثاني، وشروطهُ في الإنتاجِ اختلافُ مقدِّمتَيهِ في الكيفيَّةِ، وكلية كبراهُ. وضروبُهُ المنتجةُ أربعةٌ (أمد، حكم٤، ١٦٥، ١٢)

- الدليل يتألّف لا محالة من مقدّمتين تشتمل إحداهما على الأصغر وتسمّى الصغرى والأخرى على الأكبر وتسمّى الكبرى وكلتاهما مشتمل على أمر متكرّر فيهما يسمّى الأوسط، والأوسط إمّا محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمّى الدليل بهذا الإعتبار الشكل الأول، أو بالعكس ويسمّى الشكل الرابع، أو محمول فيهما ويسمّى الشكل الثاني

أو موضوع فيهما ويسمّى الشكل الثالث (تف، وضح١، ٢١، ٣)

شكل رابع

- هيئةُ الحدِّ الأوسطِ في نسبتِهِ إلى الحدَّين المختلفين تُسمَّى "شكلًا"، وهيئتهُ في النسبةِ إمَّا بكونِهِ محمولًا على الحدِّ الأصغر، وموضوعًا للحدّ الأكبرِ، ويُسمَّى الشكل الأوّل، وإمَّا بكونِهِ محمولًا عليهما ويُسمَّى الشكل الثاني، وإمَّا بكونِهِ موضوعًا لهما ويُسمَّى الشكل الثالث، وإمَّا بكونِهِ موضوعًا للأصغر ومحمولًا على الأكبر، ويُسمَّى الشكل الرابع. وهو بعيدٌ عن الطِّباعِ ومُستغنى عنهُ بباقي الأشكالِ (أمد، حكم٤، ١٦٤، ١٣)

شهادات

- الشهادات فعلى ثلاثة منازل. أحدها: الشهادات على ما تسقطه الشُبهة، وهو: الحدود، والقصاص. فلا يقبل منها: إلا أربعة رجال في الزنا، ورجلان في سائر الحدود والقصاص، ولا مدخل لشهادة النساء في ذلك. والثاني: الشهادة على ما لا تسقطه الشُبهة من حقوق الناس، وعلى هلال شوال، وذي الحجة - إذا كان بالسماء علّة، ولا يقبل في شيء منها إلا رجل وامرأتان. والثالث: الشهادة على الولادة، وعلى ما لا يطّلع عليه الرجال من أمور النساء - فيقبل فيها شهادة امرأة واحدة، وهذه الشهادات وإن اختلفت مراتبها، فإنها متفقة في معنيين. أحدهما: الأداء بلفظ الشهادة. ولا يقبل: أعلم، وأخبر. والثاني: ما يقتضيه من صفة الشاهد. وهي: أن (يكون) بالغًا، عاقلًا، حرًا، مسلمًا، عدلًا، غير محدود في قذف، صحيح النظر، طائقًا لما يتحمّله، نافيًا لما يؤذيه، لا تجر شهادته إلى نفسه مغنمًا، ولا يدفع عنها مغرمًا (جص، فص٣، ٦٩، ٢٠)

شهادة

- الشهادةُ هِيَ: الإخبارُ عن الشيءِ مع العلمِ بهِ (رز، مح١، ٣٩، ٤)

- الشهادة والرواية: يشترط العدد فيها دون الرواية، لا تشترط الذكورة في الرواية مطلقًا وتشترط في الشهادة بالحدود والقصاص، تشترط الحرية فيها دون الرواية، ولا تقبل الشهادة لأصله وفرعه ورقيقه بخلاف الرواية، للعالم الحكم بعلمه في الجرح والتعديل في الرواية اتّفاقًا بخلاف القضاء بعلمه ففيه اختلاف، الأصحّ قبول الجرح المبهم من العالم به بخلافه في الشهادة، لا تقبل الشهادة على الشهادة إلّا عند تعذّر الأصل بخلاف الرواية، إذا روى شيئًا ثم رجع عنه لا يعمل به بخلاف الرجوع عن الشهادة قبل الحكم، لا تقبل شهادة المحدود في قذف بعد التوبة وتقبل روايته (نج، نظر، ٤٤٧، ٨)

- يُثبت بالرواية حكم كلّي يعمّ المكلّفين إلى يوم القيامة وبالشهادة قضية جزئية قلنا نعم إلّا أنّ الرواية أبعد عن التهمة فلذا كانت الشهادة أجدر بالاحتياط (تف، نهي٢، ٧١، ٦)

- الرواية والشهادة خبران، غير انّ الخبر إن كان عن حكم عام تعلّق بالأمّة، ولا يتعلّق بمعيّن، ومستنده السماع، فهو الرواية، وإن كان خبرًا جزئيًا يتعلّق بمعيّن مستنده المشاهدة أو العلم فهو الشهادة. فالرواية تعمّ حكم الراوي وغيره على ممرّ الأزمان، والشهادة محض المشهود

عليه وله، ولا يتعدّاهما إلّا بطريق التبعية، ومن ثم كان باب الرواية أوسع من باب الشهادة، لأنّ مبنى حقوق الآدمين على التضييق، والرواية تقتضي شرعًا عامًّا فلا يتعلّق بمعيّن، فتبعد فيه التهمة، فلذلك توسع فيه، فلم يشترط فيه انتفاء القرابة والعرافة، ولا وجود العدد والذكورة والحرية (زر، بحر٤، ٤٢٦، ٦)

- يختلف فيه الرواية والشهادة وأما ما يختلفان فيه من الأحكام فكثير: أحدها: عدم اشتراط الحرية في الرواية بخلاف الشهادة. وثانيها: أنّ التزكية في الشهادة لا تكون إلّا بإثنين، ويكتفى في التعديل في الرواية بواحد. وثالثها: عدم اشتراط العدد في الرواية بخلاف الشهادة. ورابعها: اشتراط البصر، وعدم القرابة والعداوة في الشهادة، دون الرواية وقد قبلت الصحابة خبر عليّ - كرّم الله وجهه - في الخوارج وغيرهم. وخامسها: من كذب ثم تاب، قبلت شهادته، ومن كذب في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم تاب لم يقبل حديثه بعد ذلك عند المحدّثين ووافقهم أبو بكر الصَّيْرفي وابن القَطّان والقَفّال والماوَرْدي والرُّوْياني وغيرهم، وهو الصحيح، خلافًا للنووي كما سبق. وسادسها: أنّ الراوي إذا كذب في حديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ردّت جميع أحاديثه السالفة، ووجب نقض ما عمل به منها، وإن لم ينقض الحكم بشهادة من حدث فسقه، لأنّ الحديث حجّة لازمة لجميع الناس، وفي جميع الأمصار، فكان حكمه أغلظ. قاله الماوَرْدي في "الحاوي". سابعها: تجوز الرواية بما يعود نفعه على الراوي، ولا يجوز ذلك في الشهادة، لاشتراك الناس في السنن الروايات ... ثامنها: إذا حَدَّث العدل بحديث رجع عنه لغلط وجده في أصل كتابه، أو حفظ عاد إليه، قبل منه رجوعه، وكذا الزيادة باللفظ. قاله الصَّيْرفي. قال: وهذا بخلاف الشهادة يحكم بها القاضي، ثم يرجع الشاهد، لأنّه يثبت حقوقًا للآدميين لا تزول بالرجوع ومضى الحكم بها، والمخبر بها يدخل في جملة المخبرين وإنّما هو مُسْتَدْعَى يؤدّي ما استدعى، وليس يَطْعَنُ على المحدث إلّا قوله: تعمّدت الكذب، فهو كاذب في الأول، ولا يقبل خبره بعد ذلك إلخ .. (زر، بحر٤، ٤٢٧، ٢٢)

شهادة الزور

- شهادة الزور من الكبائر، واختلف الفقهاء في الكذب في غير الشهادة: هل هو من الصغائر أو من الكبائر؟ على قولين هما روايتان عن الإمام أحمد حكاهما أبو الحسين في تمامه، واحتجّ مَن جعله من الكبائر بأن الله سبحانه جعله في كتابه من صفات شر البرية، وهم الكفار والمنافقون، فلم يصف به إلا كافرًا أو منافقًا، وجعله علم أهل النار وشعارهم، وجعل الصدق علم أهل الجنة وشعارهم (جو، علم١، ١١٩، ٨)

شهادة الشرع

- إن فرض أنّ فيه فائدة في الدنيا فمن شرط كونها فائدةً شهادةُ الشرع لها بذلك؛ وكم من لذّة وفائدة يعدّها الإنسان كذلك وليست في أحكام الشرع إلّا على الضدّ، كالزنى، وشرب الخمر، وسائر وجوه الفسق، والمعاصي التي يتعلّق بها غرض عاجل (شط، وفق١، ٥٠، ١٣)

شهامة

- الشهامة وضدّها البلادة (كل، كف١، ٢٢، ٨)

شهرة

- الشهرة لغة تتضمّن معنى ذيوع الشيء ووضوحه. ومنه قولهم: شهر فلان سيفه، وسيف مشهور. وقد أطلقت (الشهرة) باصطلاح أهل الحديث على كل خبر كثر راويه على وجه لا يبلغ حدّ التواتر. والخبر يقال له حينئذٍ: (مشهور)، كما قد يقال له: (مستفيض). وكذلك يطلقون (الشهرة) باصطلاح الفقهاء على كل ما لا يبلغ درجة الإجماع من الأقوال في المسألة الفقهية. فهي عندهم لكل قول كثر القائل به في مقابل القول النادر. والقول يقال به: (مشهور)، كما أن المفتين الكثيرين أنفسهم يقال لهم: (مشهور)، فيقولون: ذهب المشهور إلى كذا، وقال المشهور بكذا... وهكذا (مظ، مصف٢، ١٤٥، ١)

- الشهرة في الاصطلاح على قسمين: ١- (الشهرة في الرواية)، وهي ... عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدّة رواة على وجه لا يبلغ حدّ التواتر. ولا يشترط في تسميتها بالشهرة أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضًا، فقد يشتهر وقد لا يشتهر. وسيأتي في مبحث التعادل والتراجيح أن هذه الشهرة من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار. فيكون الخبر المشهور حجّة من هذه الجهة. ٢- (الشهرة في الفتوى)، وهي ... عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعي، وذلك بأن يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهرة درجة الإجماع الموجب للقطع بقول المعصوم. فالمقصود بالشهرة - إذن ذيوع الفتوى الموجبة للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غير أن يبلغ درجة القطع (مظ، مصف٢، ١٤٥، ١١)

شهرة في الفتوى

- الشهرة في الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها والنزاع فيها: (الأول) - أن يعلم فيها أن مستندها خبر خاص موجود بين أيدينا. وتسمّى حينئذٍ (الشهرة العملية). . . . (الثاني) - ألا يعلم فيها أن مستندها أي شيء هو، فتكون شهرة في الفتوى مجرّدة، سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة ولكن لم يستند إليها المشهور أو لم يعلم استنادهم إليه، أم لم يكن خبر أصلًا. وينبغي أن تسمّى هذه بـ (الشهرة الفتوائية) (مظ، مصف٢، ١٤٦، ١)

شوب

- الإخلاص وضدّه الشوب (كل، كف١، ٢٢، ٧)

شيء

- لا يثبت الشيء إلّا بإنيّة ومائيّة (كل، كف١، ٥٥٣، ١٠)

- الشيء له في الوجود أربع رتب - حقيقة في نفسه. وثبوت مثاله في الذهن ويعبّر عنه بالعلم التصوري. الثالث: تأليف أصوات بحروف تدلّ عليه وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس. الرابع: تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهي الكتابة (قر، نقح، ٥، ٣)

- الشيء قد يكون جزئيًا وكلّيًا معًا كالأجناس والأنواع المتوسّطة (تف، نهي٢، ٩٣، ٢٦)

- الشيء إسم لما يصلح أن يعلم ويخبر عنه (تف، نهي٢، ١٠٠، ٧)
- الشيء يتناول المعدوم والمستحيل كما هو مقتضى تعريفه (تف، نهي٢، ١٠٠، ٨)
- قال الشيخ أبو حامد الأسفرايني: الشيء له في الوجود أربع مراتب: الأولى: حقيقته في نفسه. والثانية: ثبوت مثال حقيقته التي تدلّ عليه من الذهن الذي يعبّر عنه بالعلم. والثالثة: تأليف صوت بحروف تدلّ عليه، وهو العبارة الدالّة على المثال الذي في النفس. والرابعة: تأليف رُقوم تدرك بحاسّة البصر تدلّ على اللفظ وهو الكتابةّ. قال: والعادة لم تجر بإطلاق إسم الحدّ على العلم، ولا على الكتابة، بل هو مشترك بين الحقيقة واللفظ (زر، بحر١، ٩٢، ٩)

شيئان

- إذا كان بين الشيئين تلازم تساوٍ فثبوت كل يستلزم ثبوت الآخر ونفيه نفيه، وإن كان مطلق اللزوم فثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم من غير عكس ونفي اللازم نفي الملزوم من غير عكس وأنّه إذا كان بين الشيئين انفصال حقيقي فثبوت كل يستلزم نفي الآخر ونفيه ثبوته، وإن كان منع جمع فثبوت كل يستلزم نفي الآخر من غير عكس، وإن كان منع خلو فنفي كل يستلزم ثبوت الآخر من غير عكس (تف، نهي٢، ٢٨١، ٣٨)

شيعة

- الشيعة فانقسموا أولًا ثلاث فرق: غلاة. وزيدية. وإمامية (شط، عصم٢، ٤٢٠، ١)

ص

صاحب

- صاحب كركب وراكب وهو كما في التحرير عند المحدّثين وبعض الأصوليين من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مسلمًا ومات على الإسلام أو قبل النبوّة ومات قبلها على الحنيفية كزيد بن عمرو بن نفيل أو ارتدّ وعاد في حياته، وعند جمهور الأصوليين من طالت صحبته متبعًا له مدّة يثبت معها إطلاق صاحب فلان عرفًا بلا تحديد في الأصحّ وقيل ستة أشهر وقيل سنة (عا، نسم، ٥، ١١)

صاحب بدعة

- من جالس صاحب بدعة لم يسلم من إحدى ثلاث: إمّا أن يكون فتنة لغيره، وإمّا أن يقع بقلبه شيء يزلّ به فيدخله النار، وإمّا أن يقول: والله لا أبالي ما تكلّموا به، وإني واثق بنفسي. فمن يأمن بغير الله طرفة عين على دينه سلبه إيّاه (شط، عصم١، ٩٦، ٩)

صالح مشترك في الشريعة

- الصالح المشترك في الشريعة، "مزدوج" عنصراه: المصلحة الخاصة والعامة على السواء، إذ ليس متمحّضًا للمصلحة العامة وحدها (دري، نهج، ٢٣٩، ١٠)

صبر

- الصبر وضدّه الجزع (كل، كف١، ٢٢، ٢)
- الصبر من ذلك على أربع شعب: على الشوق والاشفاق والزُّهد والترقّب (كل، كف٢، ٥٠، ١٣)
- الصبر رأس الإيمان (كل، كف٢، ٨٧، ١٩)
- الصبر صبران: صبر على البلاء، حسن جميل، وأفضل الصبرين الورع عن المحارم (كل، كف٢، ٩١، ١٣)

صبر جميل

- ما الصبر الجميل؟ قال: ذلك صبرٌ ليس فيه شكوى إلى النّاس (كل، كف٢، ٩٣، ١٢)

صبغة

- ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾ (البقرة: ١٣٨) قال: الإسلام (كل، كف٢، ١٤، ١٠)

صحابي

- الصحابي إذا روى خبرًا ثم عمل بخلافه قال أبو بكر رحمه الله: هذا على وجهين: إن كان الخبر يحتملُ التأويل لم يلتفت إلى تأويل الصحابي ولا غيره، وأمضى الخبر على ظاهره، إلا أن تقوم الدلالة على وجوب صرفه إلى ما يؤوله الراوي. والوجه الآخر: أن يرويه ثم يقول بخلافه فيما لا يحتمل التأويل، ولا يصلح أن يكون اللفظُ عبارةً عنه. فهذا يدلّ عندنا من قوله: أنه قد علم نسخَ الخبر، أو عقل من ظاهر حاله: أن مراده كان الندب، دون الإيجاب (جص، فص٣، ٢٠٣، ٢)
- قال أصحابنا (الأحناف): التابعي الذي قد

صار في عصر الصحابة من أهل الفتيا، يُعْتَدُّ بخلافه على الصحابة، كأنه واحد منهم. وقال بعضهم: لا يجوز خلاف الصحابي إلا لصحابي مثله (جص، فص٣، ٣٣٣، ٥)

- هذا يدلّ من قوله (أبي يوسف) دلالة بيّنة عليأنه كان يرى أن تقليد الصحابي إذا لم يُعلم خلافه من أهل عصره أولى من القياس. قال أبو الحسن: أما أنا فلا يعجبني هذا المذهب (جص، فص٣، ٣٦١، ٧)

- معرفة كون الصحابي صحابيًا من وجهين. أحدهما: يوجب العلم، وهو خبر التواتر، بأن فلانًا صحب النبي صلى الله عليه وسلم ورآه. والثاني: يوجب غلبة الظن، وهو إخبار الثقة بذلك، إما هو، أو غيره (كلو، تم٣، ١٧٥، ٥)

- إذا قال الصحابي: كنا نفعل كذا وكذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو كالمسند: خلافًا لبعضهم أنه لا يكون كالمسند (كلو، تم٣، ١٨٢، ١٢)

- من الصحابي؟ قلنا: اختلفوا فيه فذهب الأكثرون إلى أنّه من اجتمع - مؤمنًا - بمحمد صلى الله عليه وسلم، وصحبه ولو ساعة، روى عنه أولا، لأنّ اللغة تقتضي ذلك، وإن كان العرف يقتضي طول الصحبة وكثرتها. وقيل: يشترط الرواية، وطول الصحبة. وقيل: يشترط أحدهما (زر، بحر٤، ٣٠١، ١١)

- الفتوى التي يفتي بها الصحابي لا تخرج عن ستّة وجوه: أحدهما أن يكون سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم. الثاني: أن يكون سمعها ممن سمعها. الثالث: أن يكون فهمها من آية في كتاب الله فهمًا خفي علينا. الرابع: أن يكون قد اتّفق عليه ملؤهم ولم ينتقل إلينا إلا قول المفتي وحده. الخامس: أن يكون رأيه لكمال علمه باللغة دلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنّا، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب أو لمجموع أمور فهمها على طول الزمان من رؤية النبي صلى الله عليه وسلم، ومشاهدة أفعاله وأحواله، وسيرته وسماع كلامه والعلم بمقاصده، وشهود تنزيل الوحي، ومشاهدة تأويله بالفعل فيكون فهم ما لا نفهمه نحن. وعلى هذه التقارير الخمسة تكون فتواه حجّة علينا. السادس: أن يكون فهم ما لم يروه عن النبي صلى الله علينا وسلم، وأخطأ في فهمه، وعلى هذا التقرير لا يكون قوله حجّة، ومعلوم قطعًا أن وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظنّ من وقوع احتمال واحد معيّن (زه، زهص، ٢١٤، ١٥)

- الصحابي من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنًا به ومات على الإسلام، فمناط ثبوت الصحبة عند المحدثين مجرّد اللقاء المصحوب بالإيمان والثبات عليه فلا تشترط في الصحبة الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم ولا الغزو معه ولا الإقامة مدّة معيّنة (برد، برص، ٣٤٧، ٩)

- الصحابي عند الأصوليين: الصحابي من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنًا وطالت صحبته به حتى أصبح يطلق عليه اسم الصاحب عرفًا (برد، برص، ٣٤٨، ٣)

صحة

- الصِّحة: فهي الوجود - في اللغة - يقال: صحّ دخول الأمير البلد، أي وُجد. وهي في عُرف العلماء مختلفة الاستعمال؛ فيقال: معنى نفي الإباحة كالجواز. وتضافُ إلى العقود على معنى، حصول المقصود بها. وتُضاف إلى

العبادات، فيفاد بها الاعتدادُ والاحتساب. وتضاف إلى عقود المعاملات، فيفاد بها حصولُ المِلْك أو معنى الملْك. وتضاف إلى ما ليس بمحال، فيفاد بها كونُه مَقْدورَ القادر. وتُضاف إلى الحيوان، فيفاد بها زوالُ العَيْب والمرض (جون، جهك، ٤٣، ٤)

- لفظ الصحة يطلق باعتبارين: أحدهما أن يراد بذلك ترتّب آثار العمل عليه في الدنيا، كما نقول في العبادات إنّها صحيحة بمعنى أنّها مجزّئة، ومبرئة للذمّة، ومسقطة للقضاء فيما فيه قضاء، وما أشبه ذلك من العبارات المنبئة عن هذه المعاني؛ وكما نقول في العادات إنّها صحيحة بمعنى أنّها محصّلة شرعًا للأملاك، واستباحةِ الأبضاع، وجواز الإنتفاع، وما يرجع إلى ذلك. والثاني أن يراد به ترتّب آثار العمل عليه في الآخرة كترتّب الثواب؛ فيقال هذا عمل صحيح، بمعنى أنّه يرجى به الثواب في الآخرة. ففي العبادات ظاهر. وفي العادات يكون فيما نوى به امتثال أمر الشارع، وقصد به مقتضى الأمر والنهي؛ وكذلك في المخيّر إذا عمل به حيث إنّ الشارع خيّره، لا من حيث قصد مجرّد حظّه في الإنتفاع، غافلًا عن أصل التشريع. فهذا أيضًا يسمّى عملًا صحيحًا بهذا المعنى (شط، وفق١، ٢٩١، ١٣)

- الصحّة إمّا كون الفعل مسقطًا للقضاء وإمّا موافقة أمر الشارع (تف، نهي٢، ٨، ٢٦)

- المتّصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم، نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى أنّهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الإنعقاد والنفاذ واللزوم (تف، وضح٢، ١٢٣، ٦)

- الصحّة والفساد: من أنواع خطاب الوضع لأنّهما حكم من الشارع على العبادات والعقود، وينبني عليهما أحكام شرعية (زر، بحر١، ٣١٢، ١١)

- الصحّة لا تستلزم الثواب بل يكون الفعل صحيحًا ولا ثواب فيه (زر، بحر١، ٣١٨، ٣)

- يقابل الصحّة البطلان فيأتي في تفسيره الخلاف السابق، فمن قال: الصحّة وقوع الفعل كافيًا في إسقاط القضاء قال: البطلان هو وقوعه غير كافٍ لإسقاط القضاء، ومن قال الصحّة موافقة الأمر. قال: البطلان مخالفته (زر، بحر١، ٣٢٠، ١٠)

- الصحة في اللغة ما يقابل المرض. أما في الإصطلاح ففي باب العبادات عند علماء الكلام موافقة أمر الشارع وجب القضاء أو لم يجب ومثال وجوب القضاء، من صلّى ظانًّا أنه طاهر ثم تبيّن العكس فهذه الصلاة صحيحة عند المتكلّمين لموافقة أمر الشارع بالصلاة على حسب حال المصلّي وإن كان يجب قضاؤها: ومثال عدم وجوب القضاء من صلّى ظانًّا أنه طاهر ثم تبيّن أنه كذلك فهذه الصلاة صحيحة عند المتكلّمين ولا يجب قضاؤها. أما الصحّة عند الفقهاء فهي سقوط القضاء بالفعل فلا يقال للصلاة صحيحة إلا إذا كان لا يجب قضاؤها فمن صلّى ظانًّا طهارته ثم تبيّن العكس فصلاته غير صحيحة لوجوب قضائها. الصحّة في المعاملات هي ترتّب آثار العقد المطلوبة منه عليه فيقال للبيع المستجمع لأركانه وشروطه صحيح لأن آثاره تترتّب عليه فتنتقل الملكية من البائع إلى المشتري في المبيع وتنتقل الملكية من المشتري إلى البائع في الثمن (برد، برص، ١١٤، ٢)

صحة التكليف بالشرعيات

- يشترط في صحّة التكليف بالشرعيات فهم المكلّف لما كلّف به بمعنى تصوّره بأن يفهم من الخطاب القدر الذي يتوقّف عليه الامتثال لا بمعنى التصديق به، وإلّا لزم الدور ولزم عدم تكليف الكفّار لعدم حصول التصديق، واستدلّوا على اشتراط الفهم بالمعنى الأول بأنه لو لم يشترط لزم المحال لأن التكليف استدعاء حصول الفعل على قصد الامتثال وهو محال عادةً وشرعًا ممن لا شعور له بالأمر (شو، فح، ١٠، ٣١)

صحة الحد

- صحّة الحدّ، وأما شروط صحّته: فمنها ما يرجع إلى اللفظ، ومنها ما يرجع إلى المعنى. فمن المعنوية أن يكون جامعًا لسائر أفراد المحدود. وهذا هو المراد بقولهم: الاطّراد، ومانعًا عن دخول غير المحدود في الحدّ، وهو المراد بقولهم: الانعكاس (زر، بحرا، ١٠٣، ١٩)

صحة العلة

- دليل صحة العلة أن يكون الوصف صالحًا للحكم ثم يكون معدّلًا بمنزلة الشاهد؛ فإنه لا بد من أن يكون صالحًا للشهادة لوجود ما به يعتبر أهلًا للشهادة فيه، ثم يكون معدّلًا بظهور عدالته عند التعديل (سر، صوس٢، ١٧٧، ١)

- ممّا يدلّ على صحة العلة السلب والوجود، وهو أن يوجد الحكم لوجود وصف، يزول لزواله، مثل الشدة المطّربة يثبت الحكم بثبوتها، ويزول بزوالها، فيعلم أنها العلة (كلو، تم٤، ٢٤، ٢)

- لا يكفي في صحة العلة عدم الدليل على فسادها، بل يحتاج إلى دليل على صحتها، وقد بيّنا أن الطرد ليس بدليل، لأنه يوجد مع الفساد (كلو، تم٤، ٣٥، ١)

- ما يدلّ على صحة العلة من النطق والتنبيه والاستنباط وشهادة الأصول (كلو، تم٤، ١٢٥، ٦)

صحة في العبادات

- الصحة في العبادات فاختلف فيها فقال الفقهاء: هي وقوع الفعل كافيًا في سقوط القضاء، كالصلاة إذا وقعت بجميع واجباتها مع انتفاء موانعها، فكونها لا يجب قضاؤها هو صحّتها. وقال المتكلّمون: هي موافقة أمر الشارع في ظنّ المكلّف لا في نفس الأمر، وبه قطع القاضي والإمام في "التلخيص" فكل من أمر بعبادة توافق الأمر بفعلها كان قد أتى بها صحيحة وإن اختلّ شرط من شروطها أو وجد مانع، وهذا أعمّ من قول الفقهاء، لأنّ كل صحّة هي موافقة للأمر، وليس كل موافقة الأمر صحّة عندهم (زر، بحرا، ٣١٣، ١٦)

صحة مطلقًا

- الصحّة مطلقًا عبارة عن ترتّب الأثر المطلوب من الحكم عليه، إلّا أنّ المتكلّمين يجعلون الأثر المطلوب في العبادات هو موافقة أمر الشرع والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء (تف، نهي٢، ٨، ١)

صحيح

- الصحيح ما تعلّق به النفوذ وحصل به المقصود كالصلوات الجائزة والبيوع الماضية (شي، جا، ٤، ٦)

- الصحيح من الحديث هو ما اتّصل إسناده بنقل عدل ضابط من غير شذوذ ولا علّة قادحة فما لم يكن متّصلًا ليس بصحيح ولا تقوم به الحجّة (شو، فح، ٦١، ٦)

صحيح من الحديث

- الصحيح من الحديث هو ما اتّصل إسناده بنقل عدل ضابط من غير شذوذ ولا علّة قادحة فما لم يكن متّصلًا ليس بصحيح ولا تقوم به الحجّة ومن ذلك المرسل وهو أن يترك التابعي الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محل خلاف، فذهب الجمهور إلى ضعفه وعدم قيام الحجّة به وذهب جماعة منهم أبو حنيفة وجمهور المعتزلة واختاره الآمدي إلى قبوله وقيام الحجّة به والحق عدم القبول. وكذلك لا تقوم الحجّة بالحديث المنقطع والمعضل وبحديث يقول فيه بعض رجال إسناده عن رجل أو عن شيخ أو عن ثقة أو نحو ذلك (صد، أمل، ٦٣، ١٤)

صدق

- الصدق وضدّه الكذب (كل، كف١، ٢٢، ٦)
- الصدق - هو الإخبار عن الشيء بما هو عليه (حز، حكا١، ٤١، ٣)
- الصدق: الوصفُ للمُخبَر عنه على ما هو به (بج، حكف١، ٥١، ٣)
- الصدق: ما يصدِّق الصادقَ. وقيل: الخبرُ على وقف المخبَر (جون، جهك، ٣٤، ٦)
- الصدق: الإخبار بالشيء على ما هو به وهو مأخوذ من الثبوت (كلو، تم١، ٦٢، ١٥)
- الصدق: الإخبار بالشيء على ما هو به (كلو، تم٣، ١١، ٣)
- الخبر ينقسم إلى صدقٍ وكذب، فالصدق: ما تَعَلَّقَ بالمخبر على ما هو به، والكذب: ما تعلّق بالمخبر على ضدّ ما هو به (تي، سود، ٢٣٢، ٥)
- الخبر هو الكلام الذي يحتمل التصديق والتكذيب كقولنا: قام زيد، ولم يقم، بخلاف قولنا: زيد أضربه ونحوه، وإنّما عدلنا عن الصدق والكذب إلى ما ذكرناه، لأنّ الصدق مطابقة الواقع، والكذب عدم مطابقته، ونحن نجد من الأخبار ما لا يحتمل الكذب كخبر الله تعالى وخبر رسوله (اس، مهد، ٤٤٣، ٧)
- الجمهور على أنّ الخبر إمّا صدق أو كذب، فالصدق: هو المطابق للواقع، والكذب: غير المطابق، وجعل الجاحظ بينهما واسطة فقال: الصدق: هو المطابق مع اعتقاد كونه مطابقًا، والكذب: هو الذي لا يكون مطابقًا مع اعتقاد عدم المطابقة، فأمّا الذي ليس معه اعتقاد فإنّه لا يوصف بصدق ولا كذب، مطابق كان أو غير مطابق (اس، مهد، ٤٤٤، ١٣)
- إن عني بالخبر الصدق ما يكون مطابقًا للمخبر عنه كيفما كان، وبالكذب لا يكون مطابقًا كيفما كان، فالعلم باستحالة حصول الواسطة بينهما ضروري. وإن عني بهما ما يكون مطابقًا وغير مطابق، لكن مع العلم بهما، فإمكان حصول الواسطة بينهما معلوم أيضًا بالضرورة. وهو ما لا يكون معلومًا لمطابقته وعدم مطابقته، فثبت أنّ الخلاف لفظي (زر، بحر٤، ٢٢٣، ١٢)
- الحكم إما مطابق للخارج أو لا والأول الصدق والثاني الكذب، وأثبت الجاحظ الواسطة

بينهما فقال الخبر إما مطابق للخارج أو لا مطابق والمطابق إما مع اعتقاد أنه مطابق أو لا وغير المطابق إما مع اعتقاد أنه غير مطابق أو لا، والثاني منهما وهو ما ليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب (شو، فح، ٤٢، ١٤)

- الصدق مطابقة الخبر للاعتقاد والكذب عدم مطابقته للاعتقاد (شو، فح، ٤٢، ٢٧)

صدق الخبر

- يُعلم صدق الخبر بأشياء: منها كون المُخبِر ممّن لا يجوز عليه الكذب لحكمته كالباري جلّ جلاله أو رسوله صلى الله عليه وسلم، لقيام دلالة المعجزات على صدقه، أو من يشهد له الباري، أو رسوله صلى الله عليه وسلم بالصدق. ومنها: أن يكون في المخبرين كثرة يمنع معها أن ينتظمهم داعي الكذب اتفاقًا أو تواطؤًا. ومنها: أن يُخبر المُخبر بحضرة من يدّعي عليه العلم بصدقه، فلا يُنكر خبره، مع العلم بأنه لو كان كاذب لأنكَرَه، مثل أن يكون الذي ادّعى عليه العلم نبيًا، أو يكون جماعة داعي لهم إلى الإمساك عنه، من رغبة ولا رهبة. ومنها: أن يكون الخبر تُعلَمُ صحته ضرورة كالإخبار بعلوّ السماء على الأرض، وأن الخمسة أقل من العشرة. ومنها: أن يكون الخبر تُعلمُ صحته استدلالًا بالعقل، كالخبر عن حكمة الله تعالى، أو بالسمع كالخبر المتواتر بالصلاة والصيام وغيرهما (كلو، تم٣، ١٤، ٢)

- صدق الخبر هو ثبوت مدلوله معه وكذبه تخلف مدلوله عنه فإن قيل فهل يجوز تخلف مدلول الكلام عنه قلنا نعم ولا استحالة فيه، لأنّ دلالة الجملة الخبرية على النسبة الذهنية وضعية لا عقلية ودلالة النسبة الذهنية على حصول النسبة الأخرى بطريق الأشعار بلا استلزام عقلي ومن المعلوم أن تخلف الجملة الخبرية عن مدلولها بلا واسطة جائز لكون دلالتها عليه وضعية لا عقلية، فجواز تخلف مدلولها بالواسطة عنها أولى (مل، مرق٢، ٢٣٧، ٣)

صدقة الفطر

- يشترط في نصاب الزكاة النموّ ولو تقديرًا بخلاف نصابها، ولا يجوز دفعها لذمي بخلافها، ولا وقت لها ولصدقة الفطر وقت محدود يأثم بالتأخير عن اليوم الأول، ولا يجوز تعجيلها قبل ملك النصاب بخلافها بعد وجود الرأس (نج، نظر، ٤٤٤، ١٥)

صرف

- يشترط التقابض قبل الإفتراق في الصرف فإن تفرّقا قبله بطل العقد إلّا فيما إذا استهلك رجل بدل الصرف قبل القبض واختار المشتري اتباع الجاني، وتفرّق العاقدان قبل قبض القيمة من المتلف فإنّ الصرف لا يفسد عندهما (نج، نظر، ٢٤٦، ٤)

صريح

- الصريح: لفظٌ يكون المراد به ظاهرًا كقوله بعتُ واشتريتُ وأمثاله. وحكمه: أنه يوجب ثبوت معناه بأي طريق كان من إخبار أو نعت أو نداء (شش، ششا، ٦٤، ٧)

- الصريح هو كل لفظ مكشوف المعنى والمراد حقيقة كان أو مجازًا، يقال: فلان صرّح بكذا، أي أظهر ما في قبله لغيره من محبوب أو مكروه بأبلغ ما أمكنه من العبارة، ومنه سُمّي القصر صرحًا (سر، صوس١، ١٨٧، ١٨)

- الصَّريح فما ظهر المراد منه ظهورًا بيّنًا أي انكشف انكشافًا تامًا وهو احتراز عن الظاهر، وقيل لا بدّ فيه من قيد وهو أن يقال: بالاستعمال أو بالعرف ونحوهما ليتميّز عن المفسَّر والنص. إذ الفرق بين الصريح وبين ما ذكرنا ليس إلا بكثرة الاستعمال في الصريح وعدمه في المفسّر والنص (بخ، بزد١، ١٦٦، ٤)

- التصريف في الكلام نوعان تصرّف في اللفظ وتصرّف في المعنى والأول مقدّم، ثم الاستعمال مرتّب على ذلك حتى كأنّه لوحظ أولًا المعنى ظهورًا أو خفاء ثم استعمال اللفظ فيه. فاللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسيم الأول عند القوم إلى الخاص والعام والمشترك والمؤول، لأنّه إن دلّ على معنى واحد فإمّا على الإنفراد وهو الخاص أو على الإشتراك بين الأفراد وهو العام، وإن دلّ على معانٍ متعدّدة فإن ترجّح البعض على الباقي فهو المؤول وإلّا فهو المشترك، والمصنّف أسقط المؤول عن درجة الإعتبار وأدرج الجمع المنكر. وبالتقسيم الثاني إلى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية، لأنّه إن استعمل في موضوعه فحقيقة وإلّا فمجاز وكل منهما إن ظهر مراده فصريح وإن استتر فكناية. وبالتقسيم الثالث إلى الظاهر والنص والمفسّر والمحكم وإلى مقابلاتها، لأنّه إن ظهر معناه فإمّا أن يحتمل التأويل أو لا، فإن احتمل فإن كان ظهور معناه لمجرّد صيغته فهو الظاهر وإلّا فهو النص وإن لم يحتمل فإن قبل النسخ فهو المفسّر وإن لم يقبل فهو المحكم وإن خفي معناه فإمّا أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي أو لنفسها، فإن أمكن إدراكه بالتأمّل فهو المشكل وإلّا فإن كان البيان مرجوًّا فيه فهو المجمل وإلّا فهو المتشابه. وبالتقسيم الرابع إلى الدّال بطريق العبارة وبطريق الإشارة وبطريق الدلالة وبطريق الإقتضاء، لأنّه إن دلّ على المعنى بالنظم فإن كان مسوقًا له فعبارة وإلّا فإشارة وإن لم يدلّ عليه بالنظم، فإن دلّ عليه فالمفهوم لغة فهو الدلالة وإلّا فهو الإقتضاء، والعمدة في ذلك هو الإستقراء (تف، وضح١، ٣١، ١٣)

- الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه أي بالنظر إلى كونه لفظًا مستعملًا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقة أو معنى مجازيًا (تف، وضح١، ٧٢، ١٨)

- الصريح ففي اللغة: اسم لما هو ظاهر المراد عند السامع بحيث يسبق إلى أفهام السامعين المراد منه نحو أنت طالق، بعت واشتريت مأخوذ من قولهم الحق، ومنه سمّي القصر صرحًا لظهوره وارتفاعه على سائر الأبنية. وعند الأصوليين هو ما انكشف المراد منه في نفسه فيدخل فيه المبيّن والمحكم (زر، بحر٢، ٢٤٩، ٦)

- الصريح فهو ما ظهر المراد به استعمالًا حقيقة أو مجازًا، نحو: أنت حرّ، وأنت طالق، فإنهما حقيقتان شرعيتان في إزالة الرق والنكاح، صريحان فيهما، ومجازان من جهة اللغة، وحكمه تعلّق الحكم بعين الكلام، وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن النيّة، ولا ينظر لكون المتكلّم أراد ذلك المعنى أو لم يرد قضاء، حتى إذا أراد مثلًا أن يقول: سبحان الله، فجرى على لسانه أنت طالق؛ تطلق قضاء لا ديانة (سو، حصل، ٢١٩، ٨)

- الصريح وهو ما ظهر به ظهورًا بيّنًا زائدًا ويقابله

الكناية وهو ما استتر المراد به (دوا، دخل، ٤١٠، ٥)

- العلل الثابتة بأدلّة نقلية من كتاب أو سنّة، وهذه تقسّم تبعًا لقوتها إلى ثلاثة أضرب: "الصريح" وذلك أن يراد فيه لفظ التعليل نحو قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾؛ ثم "الإيماء" وذلك أن لا يرد فيه لفظ التعليل ولكن يومأ فيه إلى العلّة نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾، ففي الإخبار عن رجس هذه الأشياء إيماء إلى أن الرجس هو العلّة؛ ثم "التنبيه على الأسباب" بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط وبالفاء، "نحو من أحيا أرضًا ميّتة فهي له" (دوا، دخل، ٤١٩، ٣)

- الصريح: هو اللفظ الذي لم يستتر المراد منه لكثرة استعماله فيه حقيقة كان أو مجازًا. فالحقيقة كألفاظ التعاقد من بعت واشتريت ووهبت وزوّجت وأجّرت ورهنت، وأنت طالق لأن معاني هذه الألفاظ ظاهرة غير مستترة فتدلّ على مراد المتكلّم صراحة دون حاجة إلى شيء آخر. والمجاز نحو: "أكلت من هذه الشجرة" فإن المراد منه ظاهر غير مستتر هو الأكل من ثمرتها. وهو معنى مجازي لا حقيقي (شل، شلص، ٤٤٥، ٤)

- الصريح: هو دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له ولو بطريق التضمّن، وهو قريب من عبارة النص عند الحنفية (شل، شلص، ٤٩٢، ٩)

صعوبة

- السهولة وضدّها الصعوبة (كل، كف١، ٢٢، ١٥)

صغائر

- العدالة وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة وتتحقّق باجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح، وقد اضطرب في الكبائر فروى ابن عمر الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد في الحرم، وزاد أبو هريرة أكل الربا، وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر. وقيل ما توعّد الشارع عليه بخصوصه. وأما بعض الصغائر فما يدلّ على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وبعض المباح كاللعب بالحمام والإجتماع مع الأرذال والحرف الدنية مما لا يليق به (حا، تلو٢، ٦٣، ٨)

- الإخلال بضرورة النفس كبيرة بلا إشكال، ولكنّها على مراتب أدناها لا يسمّى كبيرة، فالقتل كبيرة، وقطع الأعضاءِ من غير إجهاز كبيرة دونها، وقطع عضو واحد كبيرة دونها، وهلمّ جرًا إلى أن تنتهي إلى اللطمة، ثم إلى أقل خدش يتصوّر، فلا يصحّ أن يقال في مثله كبيرة، كما قال العلماءُ في السرقة: إنّها كبيرة لأنّها إخلال بضرورة المال. فإن كانت السرقة في لقمة أو تطفيف بحبة فقد عدّوه من الصغائر. وهذا في ضرورة الدين أيضًا (شط، عصم٢، ٣١٢، ١٩)

صغيرة من المعاصي

- الصغيرة من المعاصي لمن داوم عليها تكبر بالنسبة إليه، لأنّ ذلك ناشئ عن الإصرار عليها، والإصرار على الصغيرة يصيرها كبيرة،

ولذلك قالوا: "لا صغيرة مع إصرار، ولا كبيرة مع استغفار" فكذلك البدعة من غير فرق، إلّا أنّ المعاصي من شأنها في الواقع أنّها قد يصرّ عليها، وقد لا يصرّ عليها، وعلى ذلك ينبني طرح الشهادة وسخطة الشاهد بها أو عدمه، بخلاف البدعة فإنّ شأنها في المداومة والحرص على أن لا تزال من موضعها وأن تقوم على تاركها القيامة، وتنطلق عليه ألسنة الملامة، ويرمى بالتسفيه والتجهيل، وينبز بالتبديع والتضليل، ضدّ ما كان عليه سلف هذه الأمّة، والمقتدى بهم من الأئمة (شط، عصم٢، ٣١٨، ١٤)

صفات

- الثواب والعقاب على تلك الأوصاف إمّا أن يكون من جهة ذواتها من حيث هي صفات، أو من جهة متعلّقاتها. فإن كان الأول لزم في كل صفة منها أن تكون مثابًا عليها، كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعًا، ومعاقبًا عليها أيضًا كذلك؛ لأنّ ما وجب للشيء وجب لمثله. وعند ذلك يجتمع الضدّان على الصفة الواحدة من جهة واحدة وذلك محال. وإن كان من حيث متعلّقاتها فالثواب والعقاب على المتعلّقات - وهي الأفعال والتروك - لا عليها. فثبت أنّها في أنفسها لا يثاب عليها ولا يعاقب. وهو المطلوب (شط، وفق٢، ١١٥، ١٣)

صفات التعلّق

- اختلف في الأحكام هل يكتسب بها الذوات صفة أم لا؟ الجمهور على أنّها من صفات التعلّق فإذا قيل: هذا نجس فليس النجاسة ولا كونه نجسًا راجعًا إلى نفسه، ولا إلى صفة نفسية أو معنوية للذات، بل هي حال الطهارة والنجاسة على حدّ سواء لم يفد هذا الحكم صفة زائدة قائمة بها لأجل الحكم (زر، بحر١، ١٢٠، ٤)
- صفات التعلّق لا تقتضي إفادة وصف عائد إلى الذات، وهذا كمن علم أنّ زيدًا قاعد بين يديه فإنّ عِلْمَه وإن تعلّق بزيد لم يغيّر من صفات زيد شيئًا، ولا حدثت لزيد صفة لأجل تعلّق العلم به (زر، بحر١، ١٢٠، ١١)

صفة

- إذا علّق الحكم في الشيء على صفة من صفاته، دلّ على أن ما عداها يخالفه. وقال أبو العباس بن سريج، وأبو بكر القفال، والقاضي أبو حامد رحمهم الله، وقوم من المتكلمين: لا يدلّ على المخالفة، وهو قول أصحاب أبي حنيفة. وحكي عن بعضهم: أنه فرّق بين المعلّق على غاية، والمعلّق على غير غاية. وحكي عن بعضهم: أنه فرّق بين أن يكون بلفظ الشرط، وبين أن لا يكون بلفظ الشرط (شي، تبص، ٢١٨، ٣)
- أصحّ الحدود صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض فيدخل إدراك الحواس (حا، تلوا، ٥٢، ٢٢)
- الصفة: وهي إذا تعقّبت جملتين، فإن تعلّقت إحداهما بالأخرى عادت إليهما. وإلّا فإلى الأخيرة (رم، تحص١، ٣٨٥، ٧)
- الصفة قسمان عارضة كالغنى والثُّيُوبة والامتلاء، وهو الذي جعله أبو محمد مفهوم الصفة، ولازمة كالطعام، وفيها خلاف (تي، سود، ٣٥٣، ١١)

- قد يكون المجاز من حيث العلاقة بالشكل كالفرس لصورته المنقوشة أو صفة ظاهرة كالأسد للرجل الشجاع دون الرجل الأبخر لظهور الشجاعة دون البخر في الأسد المفترس أو باعتبار ما يكون في المستقبل قطعًا نحو إنّك ميت. أو ظنًّا كالخمر للعصير لا احتمالًا كالحرّ للعبد، فلا يجوز... وبالضدّ كالمفازة للبرية المهلكة. والمجاورة كالرواية لظرف الماء المعروف تسمية له باسم ما يحمله من جمل أو بغل أو حمار. والزيادة نحو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فالكاف زائدة وإلّا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال والقصد بهذا الكلام نفيه. والنقصان نحو ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ أي أهلها فقد تجوز أي توسع وإن لم يصدق على ذلك حدّ المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل وسؤال القرية في سؤال أهلها وليس ذلك من المجاز في الإسناد. والسبب للمسبّب نحو للأمير يد أي قدرة فهي مسبّبة عن اليد بحصولها بها. والكلّ للبعض نحو يجعلون أصابعهم في آذانهم أي أناملهم. والمتعلِّق بكسر اللام للمتعلَّق بفتحها نحو هذا خلق الله أي مخلوقه ورجل عدل أي عادل. وبالعكوس أي المسبَّب للسبّب كالموت للمرض الشديد لأنّه مسبّب له عادة والبعض لكلّ نحو فلان يملك ألف رأس من الغنم والمتعلَّق بفتح اللّام لمتعلِّق بكسرها نحو بأيّكم المفتون أي الفتنة وقم قائمًا أي قيامًا. وما بالفعل على ما بالقوة كالمسكر للخمر في لدن. وقد يكون المجاز في الإسناد بأن يسند الشيء لغير من هو له لملابسة بينهما نحو قوله تعالى ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ أسندت الزيادة وهي فعل الله تعالى الآيات المتلوّة سببًا لها عادة (سب، عطر١، ٤١٤، ١)

- الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف، وليس بجزء. والمستند فيه الإستقراء في الشروط الشرعية (شط، وفق١، ٢٦٧، ٥)

- جهات التخصيص راجعة إلى الصفة فإنّ المحدود والمعدود موصوفان بعددهما وحدّهما والمخصّص بالكون في زمان ومكان موصوف بالاستقرار فيهما (تف، نهي٢، ١٧٤، ٣٤)

- كون الوصف علّة ليس صفة له بل للتنازع بمعنى أنّه حكم بثبوت الحكم عنده فله تعلّق ما بذلك الوصف (تف، نهي٢، ٢٣١، ٢٩)

- العمدة في التخصيص عند الجمهور إنّما هي الإستثناء والشرط والصفة والغاية (تف، وضح٢، ١٩، ٧)

- ينقسم الكلّيّ باعتبَار لفظه إلى مشتق وَغيره ...، لأنّه إما أن يدلّ على الماهية بصفة فهو المشتق كالأسود، ويسمّى في اصطلاح النحويين صفة، وإما أن لا يدلّ، وحينئذٍ إن دلّ على نفس الماهية فقط فهو اسم الجنس، كالإنسان والفرس إذا كان "الألف واللام" لتعريف الماهية، وإن دلّ على الماهية وعلى قيد آخر زائد عليها بأن كان ذلك القيد هو الوحدة أو الكثرة الغير المعيّنة فهو النكرة، وإن كان هو الكثرة المعيّنة الغير المنحصرة، فهو العام، وإن كانت منحصرة فهو اسم العدد (زر، بحر٢، ٥٣، ١١)

- التخصيصُ بالصِّفَةِ والمراد بها المعنوية لا النعت بخصوصه، نحو أكرم العلماء الزهاد، فإنّ التقييد بالزهاد يُخرج غيرهم. قال إمام الحرمين في باب القضاء من "النهاية":

الوصف عند أهل اللغة معناه التخصيص، فإذا قلت: رجل، شاع هذا في ذكر الرجال، فإذا قلت: طويل، اقتضى ذاك تخصيصًا، فلا تزال تزيد وصفًا، فيزداد الموصوف اختصاصًا، وكلما كثر الوصف قلّ الموصوف (زر، بحر٣، ٣٤١، ٢)

- إذا دخلت الصفة على اسم الجنس المعرَّف بالألف واللام كانت للتخصيص لا للتوضيح، لأنّ الحقيقة الكلّية لو أريدت باسم الجنس من حيث هي هي كان الوصف لها نسخًا، فتعيّن أن يكون مَعْنِيًّا بها الخاص، ثم الصفة تأتي مبيّنة لمراد المتكلّم (زر، بحر٣، ٣٤٢، ١٨)

- ظاهر تصرّف أصحابنا أنّ الصفة إذا وقعت للنكرة فهي للتوضيح، خلافًا لأبي حنيفة فإنّها للتخصيص، ولهذا كانت العارية عندنا على الضمان وعنده على الأمانة. ومنشأ الخلاف أنّ قوله عليه السلام: "عارية مضمونة"، هل مضمونة للتخصيص أو للتوضيح؟ فعندنا للتوضيح وعنده للتخصيص (زر، بحر٣، ٣٤٣، ٧)

- مفهوم الصفَة وهو تعليق الحكم على الذات بأحد الأوصاف، نحو من سائمة الغنم زكاة، وكتعليق نفقة البينونة على الحمل، وشرط ثمرة النخل للبائع إذا كانت مؤبّرة؛ فيدلّ على أنّ لا زكاة في المعلوفة، ولا نفقة للحائل، ولا ثمرة لبائع النخلة غير المؤبّرة. والمراد بالصفة عند الأصوليين: تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر مختصّ ليس بشرط ولا غاية، ولا يريدون بها النعت فقط كالنحاة. ويشهد لذلك تمثيلهم بمطل الغني ظلم، مع أنّ التقييد به إنّما هو بالإضافة فقط وقد جعلوه صفة (زر، بحر٤، ٣٠، ٧)

- كل صفة لا يفهم منها مناسبة الحكم فالموصوف بها كاللقب (زر، بحر٤، ٣٢، ١٤)

- الصفة على قسمين: تارة يقتصر على ذكر الصفة من غير ذكر الموصوف كقوله: في السائمة الزكاة، وتارة تذكر الصفة والموصوف معًا كقوله: في سائمة الغنم، فدلالة هذا على الاختصاص أقوى من الترتّب على مجرّد الصفة، إذ لولا اختصاص الحكم بحالة السوم لوقع ذكر السوم لغوًا لا فائدة فيه (زر، بحر٤، ٣٣، ٦)

- الصفة المعتبر مفهومها كأكرم بني تميم الفقهاء خرج بالفقهاء غيرهم (و) . . . (الغاية) كأكرم بني تميم إلى أن يعصوا خرج حال عصيانهم فلا يكرمون فيه. (وهما) أي الصفة والغاية (كالاستثناء) اتّصالًا وعودًا وصحّة إخراج الأكثر بهما فيجب مع نيّتهما اتّصالهما وعودهما للكل ولو تقدّمتا أو توسّطتا، ويصحّ إخراج الأكثر بهما في الأصحّ خلافًا لما اختاره وتبعه عليه البرماوي من اختصاص الصفة المتوسّطة بما وليته، وذلك كوقفت على أولادي فيعود الوصف للكل على الأصل في اشتراك المتعاطفات ولأنّ المتوسّطة بالنسبة لما وليته متأخّرة ولما وليها متقدّمة، بل قيل إنّ عودها إليهما أولى مما إذا تقدّمتهما (نص، لب، ٧٧، ٣٥)

- اللفظ ينقسم إلى قسمين: صفة وهي ما دلّ على ذات مبهمة غير معيّنة بتعيين شخصي ولا جنسي متّصفة بمعيّن كضارب فإن معناه ذات لها الضرب وغير صفة وهو ما لا يدلّ على ذات مبهمة متّصفة بمعيّن (شو، فح، ١٧، ١٣)

- اللفظ ينقسم إلى قسمين: صفة وهي ما دلّ على

ذات مبهمة غير معيّنة بتعيين شخصي ولا جنسي متّصفة بمعيّن كضارب فإن معناه ذات لها الضرب. وغير صفة وهو ما لا يدلّ على ذات مبهمة متّصفة بمعنى (صد، أمل، ١١، ١٨)

- المخصّصات المتّصلة الصفة: . . . نحو: أكرم بني فلان الصلحاء، خرج غيرهم، وهي كالاستثناء في العود، فتعود إلى كل المتعدّد على الأصحّ، سواء تقدّمت أو تأخّرت، نحو: وقفت على أولادي وأولادهم المحتاجين، ووقفت على محتاجي أولادي وأولادهم. أما المتوسّطة نحو: وقفت على أولادي المحتاجين وأولادهم، فالمختار اختصاصها بما وليته (سو، حصل، ١٢٧، ١)

- الصفة: وهي تذكر عقب جملة أو جمل، كقوله أكرم بني تميم الطوال (عج، أصل، ١٧٩، ٥)

- الصفة؛ فإن كانت عقيبَ جملةٍ واحدة، عادت إليها؛ وإن كانت عقيب أكثر، فإن تعلّقت إحديهما بالأخرى عادت إليهما معًا، وإلّا فالأقرب عودها إلى الأخيرة (ح، مبا، ١٤٤، ١)

صفة حكم الأمر

- صفة حكم الأمر وذلك نوعان أداء وقَضاء. والأداء ثلاثة أنواع: أداء كامل مَحْض، وأداء قاصِر محض، وما هو شبيه بالقَضاء. والقضاء أنواع ثلاثة: نوع بمثل مَعقول، ونوع بِمثْل غير معقول، ونوع بمَعنى الأداء. وهذه الأقسام تدخل في حُقوق الله تعالى وتدخل في حقوق العِباد أيضًا (بخ، بزدا، ٣٠٤، ٢)

صفة العلة

- من صفة العلّة تقدّمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الإستطاعة مع الفعل، ووجه الفرق على ما نقل عن أبي اليسر أنّ العلّة لا توجب الحكم إلّا بعد وجود ما فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدّم العلّة بزمان، وإذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الإستطاعة فإنّها عرض لا تبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علّة أو خلو العلّة عن المعلول، ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لأنّها في نفسها بمنزلة الأعيان بدليل قبولها الفسخ بعد أزمنة متطاولة كفسخ البيع والإجارة (تف، وضح٢، ١٣٢، ١٤)

صفة الكمال

- الحسن والقبح للشيء بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته كحسن الحلو وقبح المرّ، وبمعنى صفة الكمال والنقص كحسن العلم وقبح الجهل عقلي أي يحكم به العقل اتفاقًا وبمعنى ترتّب المدح والذم عاجلًا، والثواب والعقاب آجلًا كحسن الطاعة وقبح المعصية (سب، عطر١، ٨١، ١)

صفة اللفظ

- صفة اللفظ هو الأمر المركّب أعني فهم المعنى من اللفظ (مل، مرق٢، ٧١، ٧)

صفة المجتهد

- صفة المجتهد: أن يكون عارفًا بوضع الأدلَّة مواضعها من جهة العقل، وطريق الإيجاب، وطريق المواضعة في اللُّغة والشَّرع، ويكون عالمًا بأُصول الدِّيانات، وأصول الفقه، عالمًا بأحكام الخطاب من العموم، والأوامر،

والنَّواهي، والمُفَسَّر، والمجمل، والنّصِّ، والنَّسخ، وحقيقة الإجماع، عالمًا بأحكام الكتاب، وإن لم يكن من شرطه أن يكون تاليًا لجميعه، عالمًا بالسُّنَّةِ والآثار والأخبار، وطرقها، والتّمييز لصحيحها من سقيمها، ويكون عالمًا بأفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وترتيبها، ويعلم من النحو، واللغة ما يفهم به معاني كلام العرب، ويكون مع ذلك مأمونًا في دينه، موثوقًا به في فضله (بج، حكف٢، ٦٣٧، ٦)

صفة مفارقة

- الوصف إما أن يكون لمعرفة أو نكرة، فإن كان لنكرة ففائدته التخصيص، نحو مررت برجل فاضل. ومنه ﴿ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ (آل عمران: ٧) وإن كان لمعرفة ففائدته التوضيح ليتميّز به عن غيره، نحو زيد العالم، ومنه الصلاة الوسطى. ويسمّيه البيانيون الصفة المفارقة (زر، بحر٣، ٣٤٢، ١٦)

صفة المكلّف

- صفة المكلّف التي معها يمكن الاستدلال على الأحكام، هي كونه عالِمًا بقُبح القبيح، وبوجوب الواجب، وبأنه عالم غني عن فعل القبيح وعن الإخلال بالواجب (بص، مع٢، ٩٠٨، ٩)

صفح

- الصفح وضدّه الانتقام (كل، كف١، ٢٢، ٢)

صلاة

- الصلاة وضدّها الإضاعة (كل، كف١، ٢٢، ١٠)

- إن كان عبادة فإن كان وقتها (النيّة) ظرفًا للمؤدّى بمعنى أنّه يسعه وغيره فلا بدّ من التعيين، كالصلاة كأن ينوي الظهر، فإن قرنه باليوم كظهر اليوم صحّ، وإن خرج الوقت أو بالوقت ولم يكن خرج الوقت، فإن خرج ونسيه لا يجزئه في الصحيح، وفرض الوقت كظهر الوقت، إلّا في الجمعة فإنّها بدل لا أصل، إلّا أن يكون اعتقاده أنّها فرض الوقت. فإن نوى الظهر لا غير، اختلفوا فيه، والأصحّ الجواز (نج، نظر، ٢٥، ١٢)

- لا بدّ من نيّة الصلاة ونيّة الفرض ونيّة التعيين، حتى لو نوى الفرض يجزّئه (نج، نظر، ٣٢، ٨)

- الصلاة المعادة لارتكاب مكروه أو ترك واجب، فلا شكّ أنّها جابرة لا فرض، لقولهم بسقوط الفرض بالأولى، فعلى هذا ينوي كونها جابرة لنقص الفرض، على أنّها نفلٌ تحقيقًا، وأمّا على القول بأنّ الفرض يسقط بها فلا خفاء في اشتراط نيّة الفرضية (نج، نظر، ٣٥، ٧)

- إذا شرع في صلاة وقطعها قبل إكمالها فإنّه يقضيها، إلّا الفرض والسنن فلا قضاء فيهما، وإنّما يؤدّيهما، وكذا إذا شرع ظانًّا أنّ عليه فرضًا ولم يكن عليه (نج، نظر، ١٩٤، ٢)

- (الصلاة) لها مقاصد تابعة: كالنهي عن الفحشاء والمنكر؛ والإستراحة إليها من أنكاد الدنيا (شط، وفق٢، ٤٠٠، ١)

صلاح الوصف

- صلاح الوصف ملاءمته، ومعناها أن يكون موافقًا للعلل المنقولة عن رسول الله، وعن الصحابة غير ناب عن طريقهم في التعليل، لأن الكلام في العلة الشرعية والمقصود إثبات حكم

شرعي بها، فلا بدّ من أن تكون موافقة لما نقل عن الأئمة الذين عرف أحكام الشرع ببيانهم (نس، كشف٢، ٢٥٤، ١٢)

صلح

- الصلح نوعان والصلح الذي يُحلُّ الحرام ويُحرِّمُ الحلال، كالصلح الذي يتضمّن تحريم بضع حلال، أو إحلال بضع حرام، أو إرقاق حرّ، أو نقل نسب أو ولاء عن محل إلى محل، أو أكل ربًا، أو إسقاط واجب، أو تعطيل حدّ، أو ظلم ثالث، وما أشبه ذلك. فكل هذا صلح جائر مردود. فالصلح الجائز بين المسلمين هو الذي يعتمد فيه رضي الله سبحانه ورضي الخصمين. فهذا أعدل الصلح وأحقّه، وهو يعتمد العلم والعدل؛ فيكون المصلح عالمًا بالوقائع، عارفًا بالواجب قاصدًا للعدل (جو، علم١، ١٠٩، ١٦)
- الصلح عقد يرفع النزاع فلا يصحّ مع المودع بعد دعوى الهلاك، إذ لا نزاع، ويصحّ بعد حلف المدّعى عليه رفعًا للنزاع بإقامة البيّنة، ولو برهن المدّعي بعده على أصل الدعوى لم يقبل إلّا في صلح الوصي عن مال اليتيم على إنكار إذا صالح على بعضه ثم وجد البيّنة فإنّها تقبل، ولو بلغ الصبي فأقامها تقبل، ولو طلب يمينه لا يحلف (نج، نظر، ٣١٠، ١٣)
- الصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحًا أحلّ حرامًا، أو حرّم حلالًا (دوا، دخل، ٧٤، ١١)

صمت

- الصمت وضدّه الهذر (كل، كف١، ٢٢، ١)
- علامات الفقه الحلم والعلم والصمت (كل، كف٢، ١١٣، ٦)
- الصمت بابٌ من أبواب الحكمة، إنَّ الصمت يكسب المحبّة إنّه دليلٌ على كلِّ خير (كل، كف٢، ١١٣، ٦)

صنائع التدبير

- صنائع التدبير: كالعِرافة أو النقابة أو الجندية أو الهداية أو الإمامة أو غير ذلك (شط، وفق١، ١٨٠، ٢٢)

صناعة الفقه

- صناعة الفقه هي التي يقتدر بها الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء لم يصرّح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التي صرّح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرّى تصحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة بالعلّة التي شرّعها في الأمة التي لها الشرع (عج، أصل، ١٧، ١٦)

صواب

- الصواب - إصابة الحق (حز، حكا١، ٤٥، ١٦)
- الصواب: فما أُصيب من المقصود. وقيل: هو مُصادفة المقصود (جون، جهك، ٥٩، ١)

صوت

- الصوت ينقسم في دلالته إلى مفيد وغير مفيد والمفيد كقولك زيد قائم وزيد خرج راكبًا، وغير المفيد كقولك زيد لا وعمرو في فإن هذا لا يحصل منه معنى وإن كان آحاد كلماته موضوعة للدلالة، وقد اختلف في تسمية هذا كلامًا (غز، مس١، ٣٣٣، ٣)

صوفية

- الصوفية قد التزمت في السلوك ما لا يلزمها،

حتى سوّت بين الواجب والمندوب في التزام الفعل، وبين المكروهات والمحرّمات في التزام الترك بل سوّت بين كثير من المباحات والمكروهات في الترك، وكان هذا النمط ديدنها لا سيّما مع ترك أخذها بالرخص، إذ من مذاهبها عدم التسليم للسالك فيها من حيث هو سالك، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تلزم الجمهور، بنوا طريقهم بينهم وبين تلاميذهم على كتم أسرارهم وعدم إظهارها، والخلوة بما التزموا من وظائف السلوك وأحوال المجاهدة، خوفًا من تعريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم إلى ظنّ ما ليس بواجب واجبًا، أو ما هو جائز غير جائز أو مطلوبًا، أو تعريضهم لسؤال القال فيهم، فلا عتب عليهم في ذلك، كما لا عتب عليهم في كتم أسرار مَواجدهم، لأنّهم إلى هذا الأصل يستندون (شط، وفق٣، ٣٣٥، ٧)

صوم

- الصوم وضدّه الإفطار (كل، كف١، ٢٢، ١٠)
- الصوم لغة: الإمساك، وزيد عليه الوقت، والنية، والطهارة من الحيض والنفاس، والإيمان شرعًا (نس، كشف١، ١٤٤، ٦)
- الصوم: . . . يصحّ بنيّة مباينة وبمطلق النيّة، فلا يشترط لصوم رمضان أداء نيّة الفرضية (نج، نظر، ٣٣، ٨)

صون الحديث

- صون الحديث وضده النميمة (كل، كف١، ٢٢، ١١)

صيغ الإستثناء

- الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه لظهور أنّه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو (تف، نهي٢، ١٣٢، ٣)

صيغ التخصيص بالشرط

- (صيغ التخصيص بالشرط): إن الخفيفة، وإذا، ومَنْ، ومهما، وحيثما، وإينما، وإذْ ما. وأُمُّ هذهِ الصيَغ (إن) الشرطيَّة، لأنَّها حرفٌ، وما عداها من أدواتِ الشرطِ أسماء (أمد، حكم٢، ٤٥٤، ٧)

صيغ السؤال

- الماهية: ما يصلح جوابًا للسؤال بصيغة "ما هو"، فإن صيغ السؤال التي تتعلّق بأمهات المطالب أربعة: أحدها "هل" يطلب بها إما أصل الوجود وإما صفته، والثاني "لِمَ" سؤال عن العلة جوابه بالبرهان، والثالث "أي" يطلب به تمييز ما عرف جملته، والرابع "ما" وجوابه بالحدّ. وسائر صيغ السؤال كمتى وأيانَ وأينَ يدخل في مطلب "هل" إذِ المطلوب به صفة الوجود (قد، روض، ١٥، ٢)

صيغ الشرط

- صيغ الشرط كثيرة منها: إن، وإذا، ومن، ومهما، وحيثما، وأينما، وإذ ما، ويجوز أن يتّحد الشرط ويتعدّد المشروط على الجمع وعلى البدل (عج، أصل، ١٧٨، ١٩)

صيغ العام

- صيغ العام أدوات الشرط، وأيّ وما الاستفهاميتان والموصولتان، ومن مطلقًا، والذي والتي وجمعهما، والمفرد المضاف لمعرفة على الصحيح، والنكرة في سياق

النفي، وهل أفراد الجمع العام جموع أو آحاد؟ الصحيح الثاني بدليل صحّة استثناء المفرد، نحو جاء الرجال إلّا زيدًا، ولو كانت أفراده جموعًا لم يصحّ هذا المثال إلا منقطعًا (سو، حصل، ١٠٩، ٤)

صيغ العقود

- صيغ العقود، كبعت واشتريت، والفسوخ، كفسخت وطلّقت والإلتزامات؛ كقول القاضي: حكمت، إخبارات في أصل اللغة، وقد تستعمل في الشرع أيضًا كذلك، فإن استعملت لإحداث حكم؛ كانت منقولة إلى الإنشاء عندنا. وقالت الحنفية: إنّها إخبارات عن ثبوت الأحكام، وبذلك بتقدير وجودها قبل التلفّظ. والفرق بين الإنشاء والخبر، أنّ الإنشاء لا يكون معناه إلّا مقارنًا للفظه، بخلاف الخبر، فقد يتقدّم، وقد يتأخّر. وأيضًا، فالإنشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب، بخلاف الخبر (اس، مهد، ٢٠٤، ٦)

صيغ العموم

- (صيغ العموم) ألفاظ الجموع: أما المعرفة كالرجال والمشركين، وأما النكرة كقولهم رجال ومشركون كما قال تعالى ﴿وَقَالُواْ مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا﴾ (صٓ: ٦٢) والمعرفة للعموم إذا لم يقصد بها تعريف المعهود كقولهم من أقبل الرجال والرجال أي المعهودون المنتظرون. الثاني من وما إذا وردا للشرط والجزاء كقوله عليه السلام "من أحيا أرضًا ميتة فهي له، وعلى اليد ما أخذت حتى تؤدّيه" وفي معناه متى وأين للمكان والزمان، كقوله متى جئتني أكرمتك وأينما كنت أتيتك. الثالث ألفاظ النفي، كقولك ما جاءني أحد وما في الدار ديّار. الرابع الإسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام لا للتعريف، كقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ (العصر: ٢) وقوله ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ (المائدة: ٣٨) أما النكرة، كقولك مشرك وسارق فلا يتناول إلا واحدًا. الخامس الألفاظ المؤكدة كقولهم كل وجميع وأجمعون وأكتعون (غز، مس٢، ٣٥، ٩)

- هذا النظر لا يختص بلغة العرب بل هو جار في جميع اللغات لأن صيغ العموم محتاج إليها في جميع اللغات. فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق فلا يضعونها مع الحاجة إليها، ويدلّ على وضعها توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام وسقوط الاعتراض عمن أطاع ولزوم النقض والخلف عن الخبر العام وجواز بناء الاستحلال على المحلّلات العامة (غز، مس٢، ٤٨، ٣)

- من أعلى صيغ العموم الأسماء التي تقع أدواتٍ في الشرط، وهي تنقسم إلى ظرف زمان، وظرف مكان، واسم مبهم يختصّ بمن يعقل، واسم يختصّ بمنْ لا يعقل (تي، سود، ١٠١، ٩)

- صيغ العموم وكل... والذي والتي نحو أكرم الذي يأتيك والتي تأتيك أي كل آت وآتية لك، وأي وما الشرطيتان والإستفهاميتان والموصولتان... وأطلقهما للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك، ومتى للزمان إستفهامية أو شرطية نحو متى تجئني متى جئتني أكرمتك وأين وحيثما (سب، عطر٢، ٢، ١)

- صيغ العموم إذا وردت أنّها على عمومها في الأصل الإستعمالي، بحيث يفهم محلٍّ عمومها

العربيُّ الفهم المطّلع على مقاصد الشرع (شط، وفق٣، ٢٩٢، ٩)

- صفة الوقف (في صيغ العموم): فقد اختلف النقل فيه عن الشيخ وأصحابه، فنقل عنهم مذهبان: أحدهما: أنّ اللفظ مشترك بين الواحد اقتصارًا عليه، وبين أقلّ الجمع فما فوقه اشتراكًا لفظيًّا، كالقرء والعين ونحوهما، أي أنّه موضوع لهما وضعًا متساويًا، حكاه المَازَرِيُّ والأَصْفَهَانِيُّ، وهذا فيما يحمل من الصيغ على الواحد "كمن، وما، وأي"، ونحوها، وأما ألفاظ الجموع فهي مشتركة بين أقلّ الجمع وبين ما فوقه اشتراكًا لفظيًّا. والثاني: نفي العلم بكيفية الوضع من أصله، ويقولون: هي مستعملة للعموم والخصوص، ولكن لا ندري هل ذلك على وجه الحقيقة أو المجاز (زر، بحر٣، ٢٣، ١٤)

- كل ومدلولها الإحاطة بكل فرد من الجزئيات إن أضيفت إلى النكرة، أو الأجزاء إن أضيفت إلى معرفة، ومنه الإكليل لإحاطته بالرأس، والكلالة لإحاطتها بالوالد والولد، ومعناها التأكيد لمعنى العموم، ولهذا قال القاضي عبد الوهاب: ليس بعدها في كلام العرب كلمة أعمّ منها، ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها أو تابعة، تقول: كل امرأة أتزوّجها فهي طالق، وجاءني القوم كلهم، فيفيد أنّ المؤكّد به عام. وهي تشمل العاقل وغيره، والمذكّر والمؤنّث، والمفرد والمثنى والمجموع، فلذلك كانت أقوى صيغ العموم، وتكون في الجميع بلفظ واحد. تقول: كل الناس، وكل القوم، وكل رجل، وكل امرأة (زر، بحر٣، ٦٤، ١٤)

- صيغ العموم (كل) ... في مبحث الحروف، (والذي والتي) نحو أكرم الذي يأتيك والتي تأتيك أي كل آتٍ وآتية لك، (وأي وما) الشرطيتان والاستفهاميتان والموصولتان ... ثم أطلقنا للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك كأيّ الواقعة صفة لنكرة أو حالًا وما الواقعة نكرة موصوفة أو تعجبية، (ومتى) للزمان المبهم استفهامية أو شرطية نحو متى تجئني متى جئتني أكرمتك، (وأين وحيثما) للمكان شرطيتين نحو أين أو حيثما كنت آتك وتزيد أين بالاستفهام نحو أين كنت، (ونحوها) مما يدلّ على العموم لغة كجميع ولا يضاف إلّا إلى معرفة وكجمع الذي والتي وكمن الاستفهامية والشرطية والموصولة ... وأما عدم عمومها وعموم أيّ الموصولة في نحو مررت بمن أو بأيّهم قام فلقيام قرينة الخصوص، واستشكل عموم من وما بقول الفقهاء لو قال من دخل داري فله درهم فدخلها مرّة بعد أخرى لا يتكرّر الاستحقاق. وأجيب بأنّ العموم في الأشخاص لا في الأفعال إلّا أن تقتضي الصيغة التكرار نحو كلما أو يحكم به قياسًا لكون الشرط علّة نحو من عمل صالحًا فلنفسه (نص، لب، ٧٠، ٢٩)

- قسّم العلماء صيغ العموم إلى أنواع، ولكل جماعة منهم طريقة في التقسيم. ... النوع الأول - ألفاظ الجموع سواء كانت معرفة كالرجال، أو نكرة كرجال؛ والمعرفة هي للعموم ما لم يقصد بها المعهود كقولِهم أقبل الرجال، أي المعهودون المنتظرون. النوع الثاني - من وما إذا وردا للشرط والجزاء كقوله عليه الصلاة والسلام "من أحيا أرضًا فهي له" (صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضًا ميتة، ٣/ ٢١٤)، و"على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه" (سنن ابن ماجه، كتاب

الصدقات، باب الفادية، (ح ٢٤٠٠)، ٢/ ٨٠٢). ومن هذا النوع أيضًا متى وأين للمكان والزمان كقوله: متى جئتني أكرمتك، وأينما كنت أتيتك. النوع الثالث - ألفاظ النفي، كقولك ما جاءني أحد وما في الدار ديار. النوع الرابع - الإسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام لا للتعريف، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ (العصر: ٢). النوع الخامس - الألفاظ المؤكّدة، نحو: كل وجميع وأجمعون (دوا، دخل، ١٣٠، ٧)

- صيغ العموم: صيغ كثيرة تدلّ عليه ككل وجميع، والجمع المعرّف بأل أو بالإضافة، والمفرد المعرّف بواحد منهما، والأسماء الموصولة وأسماء الشرط والاستفهام، والنكرة الواقعة في سياق النفي (شل، شلص، ٤٠٩، ١٦)

- صيغ العموم بالتالي: أي، في الجزاء والاستفهام. وأسماء الجمع وجمع النكرة، (المسلمون والرجال) (رجال ومسلمون أيضًا). والأسماء المؤكّدة كل وجميع والفكرة المنفية (كقولك لا رجل في الدار). والإضافة (ضربت عبيدي). ومن في الجزاء والاستفهام (كقولك من عندك؟ ومن جاءني أكرمته). وما في الجزاء (مثل على اليد ما أخذت حتى ترد). ومتى جزاءً واستفهامًا. وأين وحيث جزاءً واستفهامًا (عج، أصل، ١٦٦، ٤)

- صيغُ العموم: كلٌّ، وجميع، وأيّ؟ وما؟ ومَنْ؟ ومتى؟ وأين؟ في المُجازاة، والاستفهام؛ والنكرة في سِياق النفي؛ والجمع المُعَرَّف باللام الجنسية؛ والمُضاف (ح، مبا، ١٢٥، ٧)

صيغ المباح

- صيغ المبَاح ومن صيغه أعني المباح: رفع الحرج، كقوله صلى الله عليه وسلم للسائل في حجّة الوداع: "افعل ولا حرج". ومن صيغه في القرآن: نفي الجناح، ومن ثم صار الشافعي إلى أنّ القصر مباح لا واجب من قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ (النساء: ١٠١) والجناح: الإثم، وهذا من صفة المباح لا الواجب. وأجيب عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ (البقرة: ١٥٨). والسعي واجب بأمرين: أحدهما: نزولها على سبب وهو ظنّهم أنّ السعي غير جائز. وثانيهما: أنّها نزلت في أول الإسلام قبل وجوب الحجّ والعمرة ذكره الماوردي (زر، بحرا، ٢٧٧، ٦)

صيغة

- الصيغة إسم من الصَّوْغ الذي يدلّ على التصرُّف في الهيئة لا في المادّة (بخ، بزدا، ٨٠، ٢٠)
- الصيغة لا تدلّ إلا على النسبة الطلبية . . .، فهي بطريق أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهوم إسمي (مظ، مصف١، ٦٣، ٢٠)

صيغة الإخبار

- استعمال صيغة الإخبار بمعنى الأمر جائز مجازًا؛ لما يشتركان فيه من معنى الإثبات للشيء (دق، عمدا، ١١٦، ٣)

صيغة الاستثناء

- المستثنى إن كان بعض المستثنى منه فالاستثناء

متّصل وإلّا فمنقطع، ولفظ الإستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الإشتراك وأمّا صيغة الاستثناء فحقيقة في المتّصل مجاز في المنقطع لأنّها موضوعة للإخراج ولا إخراج في المنقطع (تف، وضح٢، ٢٨، ٢٢)

صيغة إفعل

- صيغةُ "إفْعَلْ" مستعملةٌ في خمسةَ عشرَ وجهًا: الأوّلُ: "الإيجاب"، كقولِهِ تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (الأنعام: ٧٢). الثاني: "الندبُ"، كقولِهِ تعالَى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ (النور: ٣٣)، ﴿وَأَحْسِنُوٓاْ﴾ (البقرة: ١٩٥). ويقربُ منهُ "التأديبُ"، كقوله عليه الصلاةُ والسلامُ: "كُلْ مِمّا يَلِيْكَ"؛ فإنَّ الأدبَ مندوبٌ إليهِ - وإنْ كانَ قد جعلَهُ بعضُهُم قسمًا مغايرًا للمندوبِ. الثالث: "الإرشادُ"، كقولِهِ تَعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، ﴿فَٱكْتُبُوهُ﴾ والفرقُ بينَ الندبِ والإرشادِ: أنَّ الندبَ لثوابِ الآخرةِ، والإرشادَ لمنافعِ الدنيَا، فإنه لا يَنْقصُ الثوابُ بتركِ الاستشهادِ في المدايَناتِ، ولا يزيَدُ بفعلِهِ. الرابع: "الإباحةُ" كقوله تعالى: ﴿كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ﴾ (البقرة: ٦٠؛ الطور: ١٩؛ الحاقة: ٢٤؛ المرسلات: ٤٣). الخامس: "التهديدُ"، كقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت: ٤٠)، ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ﴾ (الإسراء: ٦٤). ويقربُ منهُ: "الإنذارُ"، كقولِهِ تعالَى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُواْ﴾ (إبراهيم: ٣٠)، وإن كانُواْ قد جعلوهُ قسمًا آخرَ. السادس: "الامتنانُ"، ﴿فَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ (النحل: ١١٤). السابعُ: "الإكرامُ"، ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾ (الحجر: ٤٦). الثامن: "التسخيرُ" كقوله: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً﴾ (البقرة: ٦٥؛ الأعراف: ١٦٦). التاسعُ: "التعجيزُ": ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ﴾ (البقرة: ٢٣؛ يونس: ٣٨). العاشر: "الإهانةُ"، ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ (الدخان: ٤٩). الحادي عشر: "التسويةُ"، ﴿فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾ (الطور: ١٦). الثاني عشر: "الدعاءُ"، ﴿قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى﴾ (الأعراف: ١٥١؛ صَ: ٣٥؛ نوح: ٢٨). الثالث عشر: "التمنّي"، كقوله: (امرئ القيس): ألا أَيُّها الَّليلُ الطويلُ أَلا انجَلِي. الرابع عشر: "الاحتقارُ"، كقولِهِ: ﴿أَلْقُواْ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (يونس: ٨٠؛ الشعراء: ٤٣) الخامس عشر: "التكوينُ"، كقوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٤٧ و٥٩؛ الأنعام: ٧٣ وغيرها) (رز، مح١، ٥٧، ٢)

- صيغة افعل هو الوجوب أو الندب أو غيرهما (اس، مهس٢، ٨، ١٢)

- المراد بصيغة "افعل" لفظها وما قام مقامها من اسم الفعل كَصَهْ، والمضارع المقرون باللام، مثل "ليقم" (زر، بحر٢، ٣٥٦، ١٢)

صيغة إفعل للوجوب

- صيغة إفعل للوجوب قد اختلفوا فيها إذا وردت بعد الحظر فذهب الأكثرون إلى أنّها للإباحة وأمّا في النهي فنقل الأستاذ إجماع القائلين بكون لا تفعل للتحريم على أنّها قبل الإيجاب وبعد سواء في كونها للحظر وأنّ ليس تقدّم الإيجاب قرينة كونها بالإباحة كما قالوا في الأمر بأنّ صيغته بعد الحظر للإباحة (تف، نهي٢، ٩٥، ٩)

صيغة الأمر

- صيغة الأمر لمّا وُضع لها إسمٌ يفيدها،

ووُضعت هي لفائدة، ويجوز أن تكون مطلقة ويجوز أن تكون مقيدّة بشرط أو صفة - ولها أمثال - يجوز أن تتكرر. وهي أيضًا، من جملة الأفعال، يجوز أن تحسّن وتقبّح. وجب لذلك أن يقع الكلام في الأمر من هذه الوجوه (بص، مع١، ٤٣، ٤)

- صيغة الأمر الواردة بعد حظر، اعلم أنّها إذا وردت بعد حظر عقلي أو شرعي، أفادت ماتفيده، لو لم يتقدّمها حظر من وجوب أو ندب. وقال جُلّ الفقهاء: إنّها تفيد بعد الحظر الشرعي الإباحة والإطلاق. ودليلنا أن صيغة الأمر إنما وجب أن تحمل على الوجوب لأنّها موضوعة له، وقد صدرت من حكيم، وتجرّدت عن دلالة تدل على أنّها مستعملة في غيره. وهذه الأمور قائمة بعد الحظر. فدلّت على الوجوب (بص، مع١، ٨٢، ١٥)

- إذا تجردت صيغة الأمر اقتضت الوجوب. وقالت الأشعرية: إذا ثبت كون الصيغة للاستدعاء، وجب التوقّف فيها ولا تُحمل على الوجوب ولا على غيره إلا بدليل. وقالت المعتزلة: يقتضي الأمر الندب، ولا يحمل على الوجوب إلا بدليل، وهو قول بعض أصحابنا (شي، تبص، ٢٦، ٢)

- صيغة الأمرِ - هي صيغةُ النهي، بل المرادُ: أنَّ الأمرَ بالشيءِ دالٌّ على المنعِ من نقيضِهِ، بطريقِ الالتزامِ (رز، مح١، ٣٣٤، ٣)

- صيغة الأمر حقيقة فيهِ إذا وردت مطلقة عريَّةً عن القرائن. وقد اتفق الأصوليُّون على إطلاقها بإزاءِ خمسة عشر اعتبار الوجوب كقولهِ ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ والندب كقولهِ ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ والإرشاد كقولهِ تعالى ﴿فَٱسْتَشْهِدُواْ﴾ وهو قريبٌ من الندبِ لاشتراكهما في طلبِ تحصيل المصلحة، غير أنَّ الندبَ لمصلحةٍ أُخروية، والإرشادُ لمصلحةٍ دنيوية. والإباحة كقوله ﴿فَٱصْطَادُواْ﴾ والتأديب، وهو داخلٌ في الندبِ، كقوله «كُل ممّا يليك» والامتنان كقولهِ ﴿كُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ والإكرام كقولهِ ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ﴾ والتهديد كقولهِ ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ والإنذار كقولهِ ﴿تَمَتَّعُواْ﴾ وهو في معنى التهديد. والتسخير كقولهِ ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ والتعجيز كقولهِ ﴿كُونُواْ حِجَارَةً﴾ والإهانة كقوله تعالى ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ﴾ والتسوية كقولهِ ﴿فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾ والدعاء كقولهِ ﴿ٱغْفِرْ لِي﴾ والتمنّي كقول الشاعر: ألا أيُّها الليلُ الطويلُ أَلَا انْجلي. وكمال القدرة كقولهِ ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ (أمد، حكم٢، ٢٠٧، ١٠)

- صيغة الأمر بعد الحظر للإباحة على الأكثر، لنا غلبتها شرعًا وإذا حللتم فإذا قضيت الصلاة قالوا لو كان مانعًا لمنع من التصريح وأجيب بأن التصريح قد يكون بخلاف الظاهر (حا، تلو٢، ٩١، ١٧)

- دلالة صيغة الأمر على الطلب يكفي فيها الوضع، ولا يشترط أن يكون الآمر مريدًا للمأمور به هذا قول أهل السنّة واختاره الكعبي. وقال أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وتبعهما القاضي عبد الجبار وأبو الحسين: لا بدّ معه من إرادة المأمور به في دلالة الأمر عليه، وحكاه أبو سفيان في "العيون" عن سفيان الثوري، وقالوا: لا ينفكّ الأمر عن الإرادة محتجّين بأنّ الصيغة كما ترد للطلب ترد للتهديد مع خلوّه عن الطلب فلا بدّ من مميّز بينهما، ولا مميّز سوى الإرادة. وأجيب بأنّ التمييز حاصل بدونها لأنّ صيغة الأمر حقيقة في القول المخصوص مجاز في

غيره وهذا كافٍ في التمييز (زر، بحر٢، ٣٤٨، ٩)

- صيغة الأمر وإن دلّت على الإيجاب فقد يحتمل الاستحباب (زر، بحر٢، ٣٧٢، ٨)

- صيغة الأمر تستعمل في ستّة عشر معنى، الوجوب نحو أقيموا الصلاة، والندب نحو فكاتبوهم، والإرشاد نحو واشهدوا إذا تبايعتم، والفرق بينه وبين الندب أنّ الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، والإباحة نحو وإذا حللتم فاصطادوا، والتأديب نحو كل مما يليك وهو أخصّ من الندب فإنّ كل تأديب مندوب بلا عكس كلّي، والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالاً، والإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين، والتهديد نحو اعملوا ما شئتم، والتسخير نحو كونوا قردة أي انقلبوا إليها، والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله، والإهانة نحو ذق أنّك أنت العزيز الكريم، والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا، والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا، والتمنّي نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، والتكوين نحو كن فيكون، والاحتقار نحو قوله تعالى ﴿أَلْقُوا مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (مل، مرق١، ١٥٦، ٤)

- صيغة الأمر (في الندب يطلق عليها لفظ أمر حقيقة بناء على عرف النحاة في أنّ الأمر) يعني أ م ر اسم (للصيغة المقابلة لصيغة الماضي وأخيه) أي وصيغة المضارع حال كون الصيغة المذكورة صفة لمتعلّقه (مستعملة في الإيجاب أو غيره) كالندب والإباحة (فمتعلّقه) أي متعلّق الأمر الذي هو إباحة عن الصيغة المذكورة (المندوب) صفة لمتعلّقه وخبره (با، يسر٢، ٢٢٢، ٢٧)

- إذا ورد اللفظ الخاص في النص الشرعي على صيغة الأمر أو صيغة الخبر التي في معنى الأمر أفاد الإيجاب؛ أي طلب الفعل المأمور به أو المخبر عنه على وجه الإلزام والحتم (خل، خلص، ١٩٤، ٢٣)

- صيغة الأمر تدلّ على طلب إيجاد الماهية من غير نظر إلى وحدة أو تكرار، والوحدة أو التكرار قيود في الأمر لا تفرض فيه من غير وجود أدلّة عليها (زه، زهص، ١٧٨، ١٠)

- صيغة الأمر باعتبار الاستعمال اللغوي. - لا نزاع بين الأصوليين في أن "صيغة الأمر" وهي "إفعل" قد ورد استعمالها في معانٍ عدّة - منها: ١- الوجوب: كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (البقرة: ٤٣؛ النور: ٥٦ وغيرها من السور). ٢- الندب: كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ (النور: ٣٣). ٣- الإرشاد: كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ (البقرة: ٢٨٢). ٤- الإباحة: كقوله عزّ وجلّ ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟﴾ (الأعراف: ٣١). ٥- التهديد: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت: ٤٠). ٦- التعجيز: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٣). ٧- الإكرام: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾ (الحجر: ٤٦). ٨- الإهانة: كقوله عزّ وجلّ ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ (الدخان: ٤٩). ٩- التسخير أو الامتهان: كقوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ (البقرة: ٦٥). ١٠ - التكوين والإيجاد من العدم بسرعة: كقوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧ وغيرها من السور). ١١- الدعاء: كقوله تعالى: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِأَخِى﴾ (نوح: ٢٨). ١٢- التمنّي: كقول الشاعر: "ألا أيُّها الليل الطويل ألا انجلي". ١٣- الامتنان: كقوله

تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ﴾ (الأنعام: ١٤٢). ١٤- مجرّد الإخبار: كقوله عليه السلام: "إذا لم تستحِ فاصنع ما شئت" (الطبراني، المعجم الكبير، (ح ٦٥٢)، ١٧/ ٢٣٦). ١٥- التفويض: كقوله تعالى: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ (طه: ٧٢). ١٦- التعجّب: كقوله تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ﴾ (الإسراء: ٤٨؛ الفرقان: ٩). ١٧- التكذيب: كقوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ (آل عمران: ٩٣). ١٨- الاعتبار: كقوله تعالى: ﴿ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ﴾ (الأنعام: ٩٩). - غير أن الخلاف بين الأصوليين في أيٍّ من هذه المعاني وضعت صيغة الأمر المطلقة "المجرّدة عن القرائن" في اللغة، على سبيل الحقيقة (دري، نهج، ٧٠٢، ١٣)

- مذهب جمهور الأصوليين أن صيغة الأمر المجرّدة (إفعل وما في معناها) موضوعة لغةً للوجوب. - ذهب جمهور الأصوليين إلى أن صيغة الأمر، وما في معناها - مجرّدةً عن القرائن - وضعت في اللغة أصالةً للوجوب والإلزام. - وتستعمل مجازًا في غير معنى الوجوب بالقرائن. - فالقاعدة العامّة عند الجمهور في تفسير النصوص: أن الأمر يفيد الوجوب والإلزام. - ولا يصرف إلى غير هذا المعنى إلا بقرينة، وهو الراجح الذي يجب العمل به (دري، نهج، ٧٠٤، ٦)

- صيغة الأمر المطلق حقيقة في الندب، مجاز في غيره. - وهو مذهب عامّة المعتزلة (دري، نهج، ٧٠٦، ١)

- صيغة الأمر المطلق موضوعة للقدر المشترك بين الندب والوجوب؛ وهو مطلق الطلب، أي ترجيح الفعل على الترك. - وأرجح الآراء هو مذهب الجمهور (دري، نهج، ٧٠٦، ٣)

- صيغة الأمر المطلق ... تفيد طلب الفعل وإيجاده في المستقبل، فهل تدلّ على تكرار المأمور به بوضعها اللغوي أو لا تقتضي ذلك؟ - في المسألة خلاف نقتصر فيه على رأيين: الأول: أنها تقتضي الطلب، وتكرار المأمور به طوال العمر أيضًا. الثاني: أنها لا تدلّ على التكرار، بل لا تدلّ على الوحدة؛ لأنها موضوعة لمطلق طلب ماهية الفعل وحقيقته (دري، نهج، ٧٠٨، ٧)

- هل صيغة الأمر المطلق تقتضي الفور أو التراخي؟ - لا تقتضيهما إلا بقرينة خارجية. - لأن الفور أو التراخي أمران زائدان عن حقيقة صيغة الأمر المطلق لغةً. - إذ الأمر المطلق يقتضي طلب إيجاد المأمور به مستقبلًا، بقطع النظر عن الفورية أو التأخير. - فإذا اقترن بالصيغة ما يدلّ على الفورية، وجب إيجاد حقيقة المأمور به في الحال، وهذا بالإجماع. - بأن كان الأمر مقيّدًا بوقت ضيّق يفوت الأداء بفواته، لأنه لا يسع غيره، كصيام شهر رمضان مثلًا. أو كانت دلالة الحال تقتضي الفورية، كالأمر بإنقاذ غريق. أو إطفاء حريق (دري، نهج، ٧١١، ١)

- قال العلماء: إن صيغة الأمر استعملت لوجوه كثيرة، وكذلك صيغة النهي؛ وقد اتّفقوا على أن صيغتي الأمر والنهي ليستا حقيقتين في جميع تلك الوجوه، غير أنهم اختلفوا في المراد من صيغة الأمر على الأمور التالية: - الوجوب؛ - والندب، - والإباحة، كما اختلفوا في المراد من صيغة النهي على الأمرين التاليين: - التحريم، - والكراهة

(دوا، دخل، ١٤٧، ٩)

- قال "الواقفية" فيما يتعلّق بصيغة الأمر إنها استعملت في معانٍ مختلفة، منها: الوجوب والإباحة، من غير أن يثبت ترجيح أحدها على الباقي فكانت تلك الصيغة مشتركة في هذه المعاني أي مجملة، والمجمل يتوقّف العمل به إلا بدليل. وكذلك قال "الواقفية" فيما يتعلّق بصيغة النهي، وإنها استعملت في معانٍ مختلفة كالتحريم والكراهة، من غير ترجيح أحدهما على الآخر، فيتوقّف العمل بها إلا بدليل (دوا، دخل، ١٤٨، ١٠)

- صيغة الأمر، أي هيئته، كصيغة افعل ونحوها: تستعمل في موارد كثيرة: (منها) البعث، كقوله تعالى ﴿فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (النساء: ١٠٣ وغيرها من السور). ﴿أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١) و(منها) التهديد، كقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت: ٤٠). و(منها) التعجيز، كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٣). وغير ذلك، من التسخير، والإنذار، والترجّي، والتمني، ونحوها (مظ، مصف١، ٦١، ٤)

- إذا أطلقت صيغة الأمر عريّة عن القرائن وحقيقة في ذاتها، واتّفق الأصوليون على إطلاقها إزاء خمسة عشر اعتبارًا وهي: - الوجوب كقوله تعالى: أقم الصلاة. والندب كقوله: فكاتبوهم. والإرشاد كقوله: فاستشهدوا. والإباحة كقوله: فاصطادوا. والتأديب كقوله: كل ممّا يليك. والامتنان كقوله: كلو ممّا رزقكم الله. والإكرام كقوله: ادخلوها بسلام. والتهديد كقوله: إعملوا ما شئتم. والإنذار كقوله: تمتّعوا. والتسخير كقوله: كونوا قردةً خاسئين. والتعجيز كقوله: كونوا حجارةً. والإهانة كقوله: ذق إنك أنت العزيز. والتسوية كقوله: فاصبروا أو لا تصبروا. والدعاء كقوله: إغفر لي. والتمنّي كقول الشاعر: ألا أيها الليل الطويل ألا انْجَلي. وكمال القدرة كقوله: كُن فيكون (عج، أصل، ١٥٥، ١٦)

- اختلفَ النّاسُ في صيغةِ الأمرِ، فَذَهَبَ الفقهاءُ كلُّهم وأكثرُ المتكلِّمينَ إلى أنّ لِلأمرِ صيغةً مفردةً مختصّةً به، متَى اسْتُعمِلَتْ في غيرِه كانَتْ مَجازًا، وهي قولُ القائِلِ لِمَن دونَه في الرُّتبةِ افْعَلْ. وذَهَبَ آخَرونَ إلى أنّ هذهِ اللّفظةَ مُشتركةٌ بينَ الأمرِ وبينَ الإباحةِ، وهِيَ حقيقةٌ فيهما، ومَعَ الإطلاقِ لا يُفهَمُ أحدُهما، إنّما يُفهَمُ واحدٌ دونَ صاحبِهِ بدليلٍ، وهو الصَّحيحُ (م، ذرا، ٣٨، ٧)

صيغة الأمر بعد الحظر

- صيغة الأمر (بعد الحظر) أي المنع (في لسان الشرع للإباحة) (با، يسر١، ٣٤٥، ٢٠)

صيغة الأمر في الندب

- صيغة الأمر في الندب يطلق عليها لفظ أمر حقيقة بناء على عرف النحاة في أنّ الأمر إسم للصيغة المقابلة لصيغة الماضي وأخيه، أي وصيغة المضارع حال كون الصيغة المذكورة مستعملة في الإيجاب أو غيره كالندب والإباحة (أم، قرر٢، ١٤٢، ١٧)

صيغة أي

- صيغة أيِ: عامّة في أولي العلم وغيرهم، كذا ذكره جمهور الأصوليين، ومنهم الإمام فخر الدين وأتباعه، إلّا أنّها ليست للتكرار (اس، مهد، ٣٠٦، ٥)

صيغة البعض

- صيغةُ "الكلِّ" مقابِلَةٌ في اللّفظِ لصيغةِ "البعض"، ولولا أنَّ صيغةَ "الكلِّ" غيرُ محتملةٍ للبعضِ، وإلّا: لما كانتْ مقابلةً لهَا (رز، مح١، ٥٥٥، ١٠)

صيغة جمع المذكر السالم

- صيغة جمع المذكّر السالم، لم يقيّده به، لأنّه المتبادر منه عرفًا (ونحو الواو في فعلوا) ويفعلون، وافعلوا (هل يشمل النساء وضعًا، نفاه) أي نفي الشمول وضعًا إياهنّ (الأكثر) أي أكثر الأصوليين (إلّا في تغليب) الاستثناء منقطع، لأنّ الشمول في التغليب على سبيل المجاز (خلافًا للحنابلة) (با، يسر١، ٢٣١، ١٩)

صيغة العموم

- صيغة العموم إذا وردت على الذوات - مثلًا - أو على الأفعال. كانت عامة في ذلك مطلقة في الزمان والمكان، والأحوال والمتعلّقات.. ثم يقولون: المطلق يكفي في العمل به صورة واحدة. فلا يكون حجة فيما عداه. وأكثروا من هذا السؤال فيما لا يحصى من ألفاظ الكتاب والسنة. وصار ذلك دَيْدَنًا لهم في الجدال. وهذا عندنا باطل، بل الواجب: أن ما دلّ على العموم في الذوات - مثلًا - يكون دالًا على ثبوت الحكم في كل ذات تناولها اللفظ. ولا تخرج عنها ذات إلا بدليل يخصّه. فمن أخرج شيئًا من تلك الذوات فقد خالف مقتضى العموم (دق، عمد١، ٩٨، ٨)

صيغة الكل

- صيغةُ "الكلِّ" مقابِلَةٌ في اللّفظِ لصيغةِ "البعض"، ولولا أنَّ صيغةَ "الكلِّ" غيرُ محتملةٍ للبعضِ، وإلّا: لما كانتْ مقابلةً لهَا (رز، مح١، ٥٥٥، ١٠)

صيغة كل

- صيغة كل عند الإطلاق من ألفاظ العموم الدالّة على التفصيل، أي ثبوت الحكم لكلّ واحد. وقد يراد بها الهيئة الإجتماعية بقرينة (اس، مهد، ٣٠٢، ٩)

صيغة النفي بلا

- صيغة النفي بلا إذا اتصلت بالجنس لم تقتض الإجمال كقوله: لا عمل إلا بنيّة ولا صيام ولا صلاة (غز، من، ٧٧، ٨)

صيغة النهي

- صيغة النهي لبيان أنه مما ينبغي أن لا يكون (سر، صوس١، ٧٨، ٢١)
- إذا ورد اللفظ الخاص في النص الشرعي على صيغة النهي أو صيغة الخبر التي في معنى النهي أفاد التحريم، أي طلب الكف عن المنهى عنه على وجه الإلزام والحتم (خل، خلص، ١٩٦، ١)
- صيغة النهي تستعمل في معانٍ عدّة، ممّا يلي: - للتحريم: قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ (الإسراء: ٣٢). وقال عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ (الأنعام: ١٥١). - للكراهة: قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ (الجمعة: ٩) فالنهي عن البيع لا لذاته، بل لأنه صارف عن السعي الواجب إلى الصلاة يوم الجمعة، فكان

مكروهًا لا حرامًا. - الإرشاد إلى الأوفق: قال تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ (المائدة: ١٠١). الدُّعاء: قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ (آل عمران: ٨). لبيان العاقبة: قال عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ (إبراهيم: ٤٢). للتقليل من شأن متاع الدنيا إزاء الآخرة: قال سبحانه: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ﴾ (الحجر: ٨٨). لليأس: قال تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ﴾ (التحريم: ٧) (دري، نهج، ٧١٣، ٧)

- صيغة النهي إذا استعملت في غير التحريم والكراهة، كانت مجازًا لا تصرف إليه إلا بقرينة. - وإنما الخلاف فيما وضعت له هذه الصيغة أصالةً، أللتحريم؟ أم للكراهة؟ أم لهما معًا؟ - ثمّة آراء ثلاثة: الأول: أن صيغة النهي المجرّدة عن القرائن، حقيقة في التحريم. - وهو مذهب الجمهور. - ولا تدلّ هذه الصيغة على الكراهة، إلا بقرينة، لأنها مجاز فيها. الثاني: أنها حقيقة في الكراهة، تدلّ عليها دون قرينة، ولا تدلّ على التحريم إلا بقرينة. - وهو - كما ترى - على العكس تمامًا من المذهب الأول. الثالث - أنها مشتركة بينهما، فيُتَوَقّف حتى يترجّح المراد بقرينة. - والراجح هو مذهب الجمهور (دري، نهج، ٧١٤، ١٢)
- قال العلماء: إن صيغة الأمر استعملت لوجوه كثيرة، وكذلك صيغة النهي؛ وقد اتّفقوا على أن صيغتي الأمر والنهي ليستا حقيقتين في جميع تلك الوجوه، غير أنهم اختلفوا في المراد من صيغة الأمر على الأمور التالية: - الوجوب؛ - والندب، - والإباحة، كما اختلفوا في المراد من صيغة النهي على الأمرين التاليين: - التحريم، - والكراهة (دوا، دخل، ١٤٧، ١٠)
- قال "الواقفية" فيما يتعلّق بصيغة الأمر إنها استعملت في معانٍ مختلفة، منها: الوجوب والإباحة، من غير أن يثبت ترجيح أحدها على الباقي فكانت تلك الصيغة مشتركة في هذه المعاني أي مجملة، والمجمل يتوقّف العمل به إلا بدليل. وكذلك قال "الواقفية" فيما يتعلّق بصيغة النهي، وإنها استعملت في معانٍ مختلفة كالتحريم والكراهة، من غير ترجيح أحدهما على الآخر، فيتوقّف العمل بها إلا بدليل (دوا، دخل، ١٤٨، ١٤)
- صيغة النهي: كل صيغة تدلّ على طلب الترك. أو فقل - على الأصح -: كل صيغة تدلّ على الزجر عن الفعل وردعه عنه كصيغة (لا تفعل) أو (إيّاك أن تفعل) ونحو ذلك (مظ، مصف١، ٩٥، ١٣)
- صيغة النهي ظاهرة في التحريم، ولكن لا لأنها موضوعة لمفهوم الحرمة وحقيقة فيه كما هو المعروف. بل حالها في ذلك حال ظهور صيغة افعل في الوجوب (مظ، مصف١، ٩٦، ٥)
- لا خلاف في أن صيغة النهي تستعمل في، التحريم والكراهة، والتحقير وبيان العاقبة والدعاء واليأس والإرشاد إلى ما هو الأوفق، وعلى أنها مجاز في غير التحريم والكراهة، واختلفوا فيهما، فقيل إنها حقيقة في التحريم مجاز في الكراهة وقيل بالعكس، وقيل إنها مشتركة فيهما، وقيل بالوقف أي لا يدري لأيّهما وضعت. والراجح كون موجبه التحريم وهو وجوب الانتهاء في المنهي عنه. وهذا يقتضي صيرورة المنهي عنه حرامًا ويرد فيما عداه مجازًا (شل، شلص، ٣٩٠، ٣)

ض

ضابط التعزير

- ضابط التعزير: كل معصية ليس فيها حدّ مقدّر ففيه التعزير (نج، نظر، ٢١٧، ١٥)

ضبط

- الضبط: فلأن قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه ولا يتحقّق ذلك إلا بحسن ضبط الراوي من حين يسمع إلى حين يروي (سر، صوس١، ٣٤٥، ١٩)
- الضبط: فهو عبارة عن الأخذ بالجزم، وتمامه في الأخبار أن يسمع حق السماع، ثم يفهم المعنى الذي أريد به، ثم يحفظ ذلك بجهده، ثم يثبت على ذلك بمحافظة حدوده ومراعاة حقوقه بتكراره إلى أن يؤدّي إلى غيره (سر، صوس١، ٣٤٨، ٨)
- الضبط: وهو سماع الكلام كما يحق سماعه (نس، كشف٢، ٣٢، ١٥)
- الضبط هو شدّة الاعتناء بالحديث والاهتمام بأمره (اس، مهس٣، ٢٣٠، ١٣)
- الضبط وهو قوة الحفظ وقلّة السهو، والمراد بالأول أن لا يزول مسموعه عن حافظته سريعًا، فالمحتمل حفظه مطلقًا (بد، بدخ٢، ٣٤٨، ١)
- الضبط فلا بدّ أن يكون الراوي ضابطًا لما يرويه ليكون المروى له على ثقة منه في حفظه وقلّة غلطه وسهوه فإن كان كثير الغلط والسهو ردّت روايته إلا في ما علم أنه لم يغلط فيه ولا سهى عنه، وإن كان قليل الغلط قبل خبره إلا في ما علم أنه غلط فيه (صد، أمل، ٥٨، ٧)
- الضبط فإن تفسيره هو سماع الكلام كما يحقّ سماعه، ثم فهمه بمعناه الذي أريد به، ثم حفظه ببذل المجهود له، ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذكراته على إساءة الظنّ بنفسه إلى حين أدائه، وهو نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه، والثاني أن يضمّ إلى هذه الجملة ضبط معناه فقهًا وشرعًا وهذا أكملها، والمطلق من الضبط يتناول الكامل (زه، زهص، ١١٠، ١٢)

ضد

- قد يكون المجاز من حيث العلاقة بالشكل كالفرس لصورته المنقوشة أو صفة ظاهرة كالأسد للرجل الشجاع دون الرجل الأبخر لظهور الشجاعة دون البخر في الأسد المفترس أو باعتبار ما يكون في المستقبل قطعًا نحو إنّك ميت. أو ظنًّا كالخمر للعصير لا احتمالًا كالحرّ للعبد، فلا يجوز. . . وبالضدّ كالمفازة للبرية المهلكة. والمجاورة كالرواية لظرف الماء المعروف تسمية له باسم ما يحمله من جمل أو بغل أو حمار. والزيادة نحو ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ فالكاف زائدة وإلّا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال والقصد بهذا الكلام نفيه. والنقصان نحو ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ أي أهلها فقد تجوز أي توسع وإن لم يصدق على ذلك حدّ المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل وسؤال القرية في سؤال أهلها وليس ذلك من

المجاز في الإسناد. والسبب للمسبّب نحو للأمير يد أي قدرة فهي مسبّبة عن اليد بحصولها بها. والكلّ للبعض نحو يجعلون أصابعهم في آذانهم أي أناملهم. والمتعلِّق بكسر اللام للمتعلَّق بفتحها نحو هذا خلق الله أي مخلوقه ورجل عدل أي عادل. وبالعكوس أي المسبّب للسبّب كالموت للمرض الشديد لأنّه مسبّب له عادة والبعض لكلّ نحو فلان يملك ألف رأس من الغنم والمتعلَّق بفتح اللّام لمتعلِّق بكسرها نحو بأيّكم المفتون أي الفتنة وقم قائمًا أي قيامًا. وما بالفعل على ما بالقوة كالمسكر للخمر في لدن. وقد يكون المجاز في الإسناد بأن يسند الشيء لغير من هو له لملابسة بينهما نحو قوله تعالى ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ أسندت الزيادة وهي فعل الله تعالى الآيات المتلوّة سببًا لها عادة (سب، عطر١، ٤١٤، ٤)

- الضدّ معناه: الملء، يقال: ضددت الإناء أضده ضدًّا: إذا ملأته، فإنّ كل واحد من الضدّين يشغله الحيّز عن الآخر قد مليء دونه (زر، بحر٢، ١٤٩، ٨)

- لا خلاف في أنّ اللفظة الواحدة تقع للشيء وخلافه، كوجدت استعمل بمعنى غضبت، وبمعنى حزنت، فإذا جاز ذلك وقوعها للشيء وضدّه، لكون الضدّ ضربًا من الخلاف (زر، بحر٢، ١٤٩، ١٥)

- الضدّ ما يقابل الشيء غاية الخلاف سواء كانا وجوديين أو أحدهما وجودي والآخر عدميّ، فالخفاء إن كان وجوديًّا مثل الظهور فالتقابل بينهما تقابل التضادّ وإلّا فالعدم والملكة على اصطلاح المعقول (مل، مرق١، ٤٠٨، ١)

- (الضدّ)، فإن مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند والمنافي، فيشمل نقيض الشيء، أي أن الضدّ - عندهم - أعمّ من الأمر الوجودي والعدمي. وهذا اصطلاح خاص للأصوليين في خصوص هذا الباب، وإلا فالضدّ مصطلح فلسفي يراد به - في باب التقابل - خصوص الأمر الوجودي الذي له مع وجودي آخر تمام المعاندة والمنافرة وله معه غاية التباعد. ولذا قسّم الأصوليون الضدّ إلى (ضد عام) وهو الترك أي النقيض، و(ضد خاص) وهو مطلق المعاند الوجودي. وعلى هذا فالحق أن تنحلّ هذه المسألة إلى مسألتين موضوع إحداهما الضدّ العام وموضوع الأخرى الضدّ الخاص (مظ، مصف١، ٢٦٣، ٢٣)

ضد عام

- لم يكن اختلافهم في الضدّ العام من جهة أصل الاقتضاء وعدمه، فإن الظاهر أنهم متّفقون على الاقتضاء وإنما اختلافهم في كيفيته: فقيل: إنه على نحو العينية أي أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العام فيدلّ عليه حينئذٍ بالدلالة المطابقية. وقيل: إنه على نحو الجزئية فيدلّ عليه بالدلالة التضمنية، باعتبار أن الوجوب ينحلّ إلى طلب الشيء مع المنع من الترك، فيكون المنع من الترك جزءًا تحليليًّا في معنى الوجوب. وقيل: إنه على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص، فيدلّ عليه بالدلالة الالتزامية. وقيل: إنه على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعم، أو غير البيّن، فيكون اقتضاؤه له عقليًّا صرفًا. والحق أنه لا يقتضيه بأي نحو من أنحاء الاقتضاء، أي أنه ليس هناك نهي مولوي عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل على وجه يكون هناك نهي مولوي وراء نفس الأمر بالفعل (مظ، مصف١، ٢٦٥، ٩)

ضدية

- الضدّية (في المجاز) نحو: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (آل عمران: ٢١) أي أنذرهم (سو، حصل، ١٦٦، ١٢)

ضرب أول من البرهان

- (الضرب الأول من البرهان) ولهذا الضَرْب شرطان: أحدهما: أن تكون الأولى مثبتة ولو كانت نافية لم تُنتِج، والثاني: أن تكون الثانية عامة ليدخل فيها المحكوم عليه بسبب عمومها، فلو قلتَ: النبيذ مُسكِر وبعض المسكر حرام لم يلزَم تحريم النبيذ (قد، روض، ٢٣، ١٤)

ضرب ثالث من البرهان

- الضرب الثالث (من البرهان): أن تكون العلة مبتدأ بها في المقدمتين وتسمية الفقهاء نقضًا ويُنتِج نتيجة خاصة كقولنا كل سواد عَرَض، وكل سواد لون، فيلزم منه أن بعض العَرَض لون، ومن الفقه كل بُرٍّ مطعوم وكل بُرٍّ ربوي فيلزم منه أن بعض المطعوم ربوي (قد، روض، ٢٤، ٣)

ضرب ثانٍ من البرهان

- الضرب الثاني (من البرهان): أن تكون العلة حُكمًا في المقدمتين كقولنا لا يُقتَل المسلمُ بالكافر، لأن الكافر غير مُكلّفٍ، وكل من يقتل به مكلّف، فهنا ثلاثة معان: مكلّف، ويقتل به، والثالث: الكافر، والمكرَّر: المكافي، فهو العلة وهو الحكم في المقدمة الأولى، وخاصية هذا النظم أنه لا يُنتِج إلا قضية نافية. ولهذا الضرب شرطان: أحدهما: أن تختلف المقدمتان في النفي والإثبات، والثاني: أن تكون الثانية عامة (قد، روض، ٢٣، ١٨)

ضرب خامس من البرهان

- (الضرب) الخامس (من البرهان): السَّبْر والتقسيم، كقولنا: العالم إما حادث وإما قديم لكنه حادث فليس بقديم، أو لكنه قديم فليس بحادث، أو لكنه ليس بحادث فهو قديم، وفي الجملة كل نقيضَيْن يُنتِج إثباتُ أحدِهما نفيَ الآخر، ونفيُه إثباتَ الآخر (قد، روض، ٢٥، ٩)

ضرب رابع من البرهان

- الضرب الرابع (من البرهان): التلازم ومثاله إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهّر، ومعلوم أن الصلاة صحيحة فيلزم أن المصلي متطهّر، أو تقول إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهّر، ومعلوم أن المصلي غير متهطّر فيلزم أن الصلاة غير صحيحة، ووجه دلالة هذه الجملة أنه جعل الطهارة شرطًا لصحة الصلاة فيلزم من وجود المشروط وجود الشرط ومن انتفاء الشرط وانتفاء المشروط ولا يلزم العكس (قد، روض، ٢٤، ٧)

ضرر

- الضرر يُزال، وبيان ما ابتني عليها من أبواب الفقه، ويتعلّق بها قواعد: الأولى: الضرورات تبيح المحظورات. الثانية: ما أبيح للضرورة يتقدّر بقدرها، ويقرب منها ما جاز لعذر بطل بزواله. الثالثة: الضرر لا يزال بالضرر، وبيان أنّها مقيّدة لما قبلها، وفيها بيان ما يتحمّل فيه الضرر الخاص لدفع ضرر عام، وبيان ما فرع

عليها، وفيها بيان ما إذا تعارض ضرران أو مفسدتان، وبيان أحكام من ابتلي ببليتين، وبيان قولهم: درء المفاسد أولى من جلب المصالح، وما تفرّع عليها (نج، نظر، ٣، ١٣)

- إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفّهما (نج، نظر، ٩٨، ٤)

ضرر لا يزال بالضرر

- الضرر لا يزال بالضرر. وهي مقيّدة لقولهم: الضرر يزال، أي لا بضرر. ومن فروعها عدم وجوب العمارة على الشريك، وإنّما يقال لمريدها أنفق وأحبس العين إلى استيفاء قيمة البناء أو ما أنفقته، فالأول إن كان بغير إذن القاضي، والثاني إن كان بإذنه وهو المعتمد. وكتبنا في شرح الكنز في مسائل شتّى من كتاب القضاء أنّ الشريك يجبر عليها في ثلاث مسائل، ولا يجبر السيّد على تزويج عبده أو أمّته وإن تضرّرا، ولا يأكل المضطرّ طعام مضطرّ آخر ولا شيئًا من بدنه (نج، نظر، ٩٦، ١)

ضرورات

- الضرورات تبيح المحظورات، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج عن المذهب، أخذ فيها بالقول المذهبي أو الراجح في المذهب (شط، وفق٤، ١٤٥، ١٢)

- ضرورات، وهي ما لا يمكن الاستغناء عنها في قيام المجتمع، وترجع إلى المحافظة على الضرورات الخمس وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال (دوا، دخل، ٤٢٥، ١٢)

ضرورات تبيح المحظورات

- الضرورات تبيح المحظورات، ومن ثم جاز أكل الميتة عند المخمصة، وإساغة اللقمة بالخمر، والتلفّظ بكلمة الكفر للإكراه، وكذا إتلاف المال وأخذ مال الممتنع من أداء الدين بغير إذنه ودفع الصائل، ولو أدّى إلى قتله (نج، نظر، ٩٤، ١٧)

ضرورة

- لا بدّ لكل ممكن من علّة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر إلى وجود العلّة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر إلى عدمها ممتنع وهو الإمتناع بالغير ما توقّف وجود الممكن على علّة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن، وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وإنّما يخفى على بعض الأذهان لعدم ملاحظة مفهوم الإمكان أو معنى الإحتياج إلى الموجد، وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبّه عليه بصورة الإستدلال (تف، وضح١، ١٧٦، ٢٣)

ضروري

- الضروري: ما لَزِمَ نفس المخلوق لزومًا لا يُمكنه الانفكاكُ عنه، ولا الخروجُ منه، وهو يقع مِن ستة أوجُهٍ: الحواسُّ الخمسُ التي هي: حاسَّةُ البصر، وحاسَّةُ السمعِ، وحاسَّةُ الشم، وحاسَّةُ الذوق، وحاسَّةُ اللمسِ. والسادس: ما علمه المخلوقُ ابتداءً من غير إدراكِ حاسة من هذه الحَواسِّ، كالعلم بحال نفسِه من صحته، وسقمه وفرحه، وحزنه وغير ذلك (بج، حكف١، ٤٥، ٩)

- الضروري مع غيره كالموصوف مع أوصافه. ومن المعلوم أنّ الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه (شط، وفق٢، ٢٠، ٦)

- الضروري: وهو المتضمّن حفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع، بل هي مُطبقة على حفظها، وهي خمسة: أحدها - حفظ النفس: بشرعية القصاص، فإنّه لولا ذلك لتهارج الخلق واختلّ نظام المصالح. ثانيها - حفظ المال: بأمرين: أحدهما: إيجاب الضمان على المتعدّى فيه فإنّ المال قوام العيش. وثانيهما: بالقطع بالسرقة. ثالثها - حفظ النسل: بتحريم الزنى وإيجاب العقوبة عليه، فإنّ الأسباب داعية إلى التناصر والتعاضد والتعاون الذي لا يتأتّى العيش إلّا به عادةً. رابعها - حفظ الدين: بشرعية القتل والقتال، فالقتل للردّة وغيرها من موجبات القتل، لأجل مصلحة الدين والقتال في جهاد أهل الحرب. خامسها - حفظ العقل: بشرعية الحدّ على شرب المسكر، فإنّ العقل هو قوام كل فعل تتعلّق به مصلحة، فاختلاله مؤدٍّ إلى مفسدة عظمى (زر، بحر٥، ٢٠٩، ١)

- الأمر الضروري: فهو ما تقوم عليه حياة الناس ولا بدّ منه لاستقامة مصالحهم، وإذا فُقد اختلّ نظام حياتهم، ولم تستقم مصالحهم، وعمّت فيهم الفوضى، والمفاسد. والأمور الضرورية للناس بهذا المعنى ترجع إلى حفظ خمسة أشياء: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال. فحفظ كل واحد منها ضروري للناس (خل، خلص، ١٩٩، ٢٠)

- الضروري يرجع إلى أمور خمسة: حفظ الرأي وحفظ النفس والعقل والنسل والمال. ويدخل في المحافظة على النفس، حق الحياة الكريمة بما فيها الكرامة الإنسانية وحرية العمل والفكر والقول وغيرها. وينضمّ إلى حفظ العقل درء الآفات عنه والأمراض والمسكر، وتربيته وتنميته وتثقيفه، ليبقى فاعلًا. وتدور المحافظة على النسل حول توفير سبل التنشئة للجيل، من حياة كريمة للأسرة التي تنظّم علاقة الأب بالأم، وتُغذّي عواطف الأولاد وترشدهم إلى كمال أبدانهم وأجسامهم. وتتّجه المحافظة على المال نحو تنميته وحماية الملكية بطريق الحلال، وتبادل المنافع من غير التحصيل المالي القائم على الظلم والجور واستعباد الإنسان (عج، أصل، ٢٣٢، ٤)

ضروريات

- الضروريات منها المشاهدات الباطنة وهي ما لا يفتقر إلى عقل كالجوع والألم، ومنها الأوّليات وهي ما يحصل بمجرّد العقل كعلمك بوجودك وأن النقيضين يصدّق أحدهما، ومنها المحسوسات، وهي ما يحصل بالحسّ، ومنها التجريبات، وهي ما يحصل بالعادة كإسهال المسهّل والإسكار، ومنها المتواترات، وهي ما يحصل بالأخبار تواترًا كبغداد ومكّة (حا، تلوا، ٨٩، ٢٣)

- الضروريات خمسة. وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل (شط، وفق٢، ١٠، ٥)

- في الضروريات فإنّ العقوبات مشروعة للازدجار، مع أنّا نجد من يعاقَب فلا يزدجر عمّا عوقب عليه، ومن ذلك كثير (شط، وفق٢، ٥٢، ٨)

- الضروريات ضربان: أحدهما ما كان للمكلّف فيه حظٌّ عاجل مقصود؛ كقيام الإنسان بمصالح

نفسه وعياله، في الإقتيات، واتّخاذ السكن، والمسكن، واللباس، وما يلحق بها من المتمّمات؛ كالبيوع، والإجارات، والأنكحة، وغيرها من وجوه الإكتساب التي تقوم بها الهياكل الإنسانية. والثاني ما ليس فيه حظٌّ عاجل مقصود، كان من فروض الأعيان كالعبادات البدنية والمالية: من الطهارة، والصلاة، والصيام، والزكاة، والحجّ، وما أشبه ذلك؛ أو من فروض الكفايات، كالولايات العامة: من الخلافة، والوزارة، والنقابة، والعرافة، والقضاء، وإمامة الصلوات، والجهاد، والتعليم وغير ذلك من الأمور التي شرعت عامّة لمصالح عامّة إذا فُرض عدمها أو تركُ الناس لها انخرَم النظام (شط، وفق٢، ١٨٠، ٢)

- انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلّتها، غير مختصّة بمحلّ دون محلّ، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضًا عامًّا لا يختصّ بجزئية دون أخرى؛ لأنّها كلّيات تقضي على كل جزئي تحتها (شط، وفق٣، ٥، ١٠)

- القواعد الكلّية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع فيها نسخ، وإنّما وقع النسخ في أمور جزئية، بدليل الإستقراء؛ فإنّ كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت. وإن فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلّا بوجه آخر من الحفظ؛ وإن فرض النسخ في بعضها إلى غير بدل فأصل الحفظ باق، إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس (شط، وفق٣، ١١٧، ٥)

ضروريات معتبَرة في كل أمة

- الكبائر منحصرة في الإخلال بالضروريات المعتبرة في كل ملّة. وهي الدين والنفس والنسل والعقل والمال، وكل ما نصّ عليه راجع إليها، وما لم ينصّ عليه جرت في الإعتبار والنظر مجراها، وهو الذي يجمع أشتات ما ذكره العلماءُ وما لم يذكروه ممّا هو في معناه (شط، عصم٢، ٣١١، ١٩)

ضروريات الناس

- ضروريات الناس ترجع إلى حفظ خمسة أشياء. ١- الدين. ٢- النفس. ٣- العقل. ٤- النسل. ٥- المال (برد، برص، ٤٤٦، ١٢)

ضرورية

- الضرورية بيان الضرورة أي الحاصل بسببها فهو من إضافة الحكم إلى سببه كأجرة الخياطة (أم، قرر١، ١٠٢، ١٩)

ضلالة

- البدع ضلالة، وأنّ المبتدع ضال ومضلّ، والضلالة مذكورة في كثير من النقل المذكور، ويشير إليها في آيات الاختلاف والتفرّق شيعًا وتفرّق الطرق، بخلاف سائر المعاصي، فإنّها لم توصف في الغالب بوصف الضلالة إلّا أن تكون بدعة أو شبه البدعة (شط، عصم١، ٩٨، ١٦)

ضمائر راجعة إلى الظاهر

- الضمائر الراجعة إلى الظاهر تُحمل على ما وُضعت له في الأصل، وإن كان المتقدّم عليها

مخالفًا ثم تناول كل واحد منها بدليل على موافقة صاحبه، كقولهم: رجلان قالوا، ورجال قالا، يحمل قوله: قالوا على الجمع، ورجلان على التثنية في ظاهر الكلام، ثم يطلب الدليل الذي يبيّن المراد منهما، فإن قام على أنّ الاسم يحمل على الخبر حمل عليه، وإن قام على أنّ الخبر يحمل على المبتدأ صير إليه، وكذلك ضمائر الإناث، والهاء والميم كقوله: رجلان قتلهم، أو رجال قتلهما: يحتمل أن يكون الابتداء أصلًا والخبر مركّب عليه، ويجوز أن يكون الخبر مرادًا والابتداء محمول على ما يوافقه، ولا يُغَيَّر أحدهما عمّا وضع له لموافقة صاحبه إلّا بدليل يوجبه (زر، بحر٣، ١٤٥، ١٦)

ضمان الفعل

- ضمان الفعل يتعدّد بتعدّد الفاعل، وضمان المحلّ لا. فلو اشترك محرّمان في قتل صيد تعدّد الجزاء، ولو حلالان في قتل صيد الحرم لا، كضمان حقوق العباد (نج، نظر، ٢٠٢، ٨)

ضمان المحل

- ضمان الفعل يتعدّد بتعدّد الفاعل، وضمان المحلّ لا. فلو اشترك محرّمان في قتل صيد تعدّد الجزاء، ولو حلالان في قتل صيد الحرم لا، كضمان حقوق العباد (نج، نظر، ٢٠٢، ٨)

ضمير

- الضمير في حكم العربية أن يكون راجعًا إلى أقرب مذكور إليه (حز، حكا٤، ٥، ٢)
- الضمير راجع إلى أقرب مذكور لا يجوز غير ذلك، لأنه مبدّل من مخبر عنه أو مأمور فيه. فلو رجع إلى أبعد مذكور لكان ذلك إشكالًا رافعًا للفهم (حز، حكا٤، ٢٦، ١٣)
- إذا كانت الأشياء المحكوم فيها أو المخبر عنها كثيرة، وجاء الضمير يعقبها ضمير جمع فهو راجع إلى جميعها (حز، حكا٤، ٢٦، ١٦)
- الضمير هو إسم عبارة عن المرجع فيلزم أن يكون المرجع إسمًا فكل إسم فهو دالّ على معنى وجزء الكلمة ليس بدالّ فليس باسم فلا يصلح مرجعًا للضمير (تف، نهي٢، ١٣٦، ١٠)

ضمير جمع

- إذا تعدّدت الجُمل، وجاء بعدها ضمير جمع فهو راجع إلى جميعها كما قلنا في الاستثناء نحو: ادخل على بني هاشم، ثم بني المطلب، ثم سائر قريش، وجالِسْهُم، والْزَمهم. قال بعضهم: ولا يجيء فيه خلاف الاستثناء، لأنّ مأخذ المخالف ثَمَّ أنّ الاستثناء يرفع بعض ما دخل في اللفظ. وقال من قصره على الجملة الأخيرة: إنّ المقتضي للدخول في الجمل السابقة قائم، والمُخْرِج مشكوك فيه، فلا يُزَالُ المقتضى بالشكّ. وهذا المعنى غير موجود في الضمير، فإنّ الضمير اسم موضوع لما تقدّم ذكره، وهو صالح للعموم على سبيل الجمع، ولا مقتضى للتخصيص، فيجب حمله على العموم (زر، بحر٣، ٣٢٥، ١١)

ضمير واقع بعد العام

- رجوع الضمير الواقع بعد العامّ (إلى البعض) من أفراده ليس تخصيصًا (با، يسرا، ٣٢٠، ١٦)

ضياء

- النور الضياء والجمع أنوار وأنار الشيء واستنار بمعنى أضاء والتنوير الإنارة يقال نوّرت الشيء تنويرًا أخرجت نوره كذا في المختار، وقيل الضياء أقوى منه وأتمّ ولذلك أضيف إلى الشمس في قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ (يونس: ٥) والمنار العلم وما يوضع بين الشيئين من الحدود ومحجّة الطريق (عا، نسم، ٤، ٢٨)

ط

طائفة

- الطائفة اسم لجماعة، وأن الواحد لا يُسمّى طائفة (جص، فص٣، ٩٤، ١١)
- الطائفة عبارة عن الجماعة بدليل قوله تعالى: ﴿وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ﴾ (النساء: ١٠٢) (كلو، تم٢، ٦١، ١٠)
- الفرقة إسم للثلاثة فصاعدًا فالطائفة منها تكون واحدًا أو إثنين (تف، نهي٢، ٦٠، ١١)
- استثنى بعض الحنفية من هذا القسم لفظ الطائفة. قال: لأنّه لا يدلّ إلّا على قطعةٍ من شيء، واختلف في أقلّ ما يطلق عليه ذلك، هل هو ثلاثة أو أقل؟ فمن حيث كان مدلولها القطعة من الناس لم تكن عامة؛ لأنّ مدلول العموم شمول لغير متناهٍ ولا محصور، قلت: ونصّ الشافعي في "المختصر" على أنّ أقلّ الطائفة ثلاثة، فقال في باب صلاة الخوف: والطائفة ثلاثة فأكثر، وأكره أن يُصلى بأقلّ من طائفة انتهى (زر، بحر٣، ٩٦، ٢)

طاب

- يَنقسِم الخِطابُ إلى قسمينِ. مُهْمَلٍ ومُستعمَلٍ. فالمُهمَلُ: ما لم يوضَعْ في اللّغةِ الّتي أُضيفَ أنّه مُهمَلٌ إليها لِشيءٍ مِنَ المعاني، والفوائِدِ. وأمّا المُستعمَلُ: فهو الموضوعُ لِمعنى، أو فائدة (م، ذرا، ٨، ١٤)

طاعة

- الطاعة وضدّها المعصية (كل، كف١، ٢٢، ٥)
- الطاعة - تنفيذ الأمر من المأمور فيما أمر به والتوقف عن إتيان المنهي عنه: وقد يُسمّى كل بِرٍ طاعة (حز، حكا١، ٤٣، ٨)
- الطاعة: موافقة الأمر عندنا، وبه قال الفقهاء والأشعرية، وقالت المعتزلة: هي موافقة الإرادة (تي، سود، ٥٧٦، ١٧)
- الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها (شط، وفق٢، ٢٩٨، ١٤)

طالبون للعلم

- (الطالبون للعلم) هم في طلبه في رتبة التقليد. فهؤلاء إذا دخلوا في العمل به، فبمقتضى الحمل التكليفي؛ والحثّ الترغيبي والترهيبي. وعلى مقدار شدّة التصديق يخفّ ثقل التكليف. فلا يكتفي العلم ههنا بالحمل، دون أمر آخر خارج مقوله، من زجر، أو قصاص، أو حدّ، أو تعزير، أو ما جرى هذا المجرى. ولا احتياج ههنا إلى إقامة برهان على ذلك؛ إذ التجربة الجارية في الخلق قد أعطت في هذه المرتبة برهانًا لا يحتمل متعلّقه النقيض بوجه (شط، وفق١، ٦٩، ٦)
- (الطالبون للعلم) الواقفون منه على براهينه، ارتفاعًا عن حضيض التقليد المجرّد، واستبصارًا فيه، حسبما أعطاه شاهد النقل، الذي يصدّقه العقل تصديقًا يطمئن إليه، ويعتمد عليه، إلّا أنّه بَعدُ منسوب إلى العقل لا إلى النفس، بمعنى أنّه لم يصر كالوصف الثابت للإنسان؛ وإنّما هو كالأشياء المكتسبة، والعلوم المحفوظة، التي يتحكّم عليها

العقل، وعليه يعتمد في استجلابها، حتى تصير من جملة مودعاته. فهؤلاء إذا دخلوا في العمل خفّ عليهم خفة أخرى زائدة على مجرّد التصديق في المرتبة الأولى، بل لا نسبة بينهما (شط، وفق١، ٦٩، ١٣)

- (الطالبون للعلم) الذين صار لهم العلم وصفًا من الأوصاف الثابتة، بمثابة الأمور البديهية في المعقولات الأول، أو تُقارِبها، ولا يُنظر إلى طريق حصولها، فإنّ ذلك لا يحتاج إليه، فهؤلاء لا يخليهم العلم وأهواءَهم إذا تبيّن لهم الحق، بل يرجعون إليه رجوعَهم إلى دواعيهم البشرية، وأوصافهم الخلقية (شط، وفق١، ٧٠، ٨)

طبيعة

- الطبيعة - صفات موجودة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه ولا يعدم منه إلا بفساده وسقوط ذلك الإسم عنه (حز، حكا١، ٤٦، ٢)

طرائق إجتهادية

- الطرائق الاجتهادية إنما أخذت في التميّز عن بعضها وفي تثبيت المذاهب حولها، منذ أخذ العلماء يدوّنون القواعد الخاصة بكل مذهب، ويشرحون أصولهم التي يعتمدون عليها. وإننا نستطيع أن نقسّم تلك القواعد بصورة عامّة إلى ثلاثة أقسام: أولًا - القسم الخاص بقواعد البيان للنصوص، وذلك فيما يتّصل بالقواعد التي وضعت لفهم مراد الشارع فيما يتعلّق بألفاظه أو فيما يتعلّق بمعاني ألفاظه؛ ثانيًا - القسم الخاص بقواعد الحمل على النصوص، وذلك فيما يتّصل بالقواعد التي وضعت لفهم مراد الشارع عن طريق القياس بما هو وارد في النصوص؛ ثالثًا - القسم الخاص بقواعد الاستصلاح، وذلك فيما يتّصل بالقواعد التي وضعت لبيان طريقة العمل بالرأي المرسل، أي الرأي الحرّ المطلق، لحماية المصالح التي لم يرد فيها نص، ولم يمكن حملها على النص بطريق القياس، وهي كل تلك المصالح التي ليس لها نص خاص يشهد لنوعها بالاعتبار وتسمّى المصالح المرسلة (دوا، دخل، ٣٦٤، ١٤)

طرح

- المراد من الجمع الذي هو أولى من الطرح هو الجمع في الدلالة، فإنه إذا كان الجمع بينهما في الدلالة ممكنًا تلاءمًا فيرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان. وتشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضين في السند، وصورة ما إذا كانت لأحدهما مزية تقتضي ترجيحه في السند، لأنه في الصورة الثانية بتقديم ذي المزية يلزم طرح الآخر مع فرض إمكان الجمع. وعليه، فمقتضى القاعدة مع إمكان الجمع عدم جواز طرحهما معًا على القول بالتساقط، وعدم طرح أحدهما غير المعيّن على القول بالتخيير، وعدم طرح أحدهما المعيّن غير ذي المزية مع الترجيح (مظ، مصف٢، ٢٠١، ١)

طرد

- الطَّرد: وجودُ الحكم لوجود العِلّة (بج، حكف١، ٥٣، ١)

- طردُ العِلة فهو جَرْيُها في الحُكْم على موافقة الأُصول؛ ومتى سَلِمَتْ على الأُصول، وأمكن كونُها علّة، دلّ جَرْيُها على موافقة الأُصول على صحّتها. والطردُ بهذا الشرط دلالةُ صحّة قياس

الشرع، بيانُه: أنّه لا شيء يُدَّعَى به فسادُ القياس، إلّا وكان ذلك إبانة لمخالفيه لبعض الأُصول - من كتاب، أو سنة - أو وجودها في أصل آخر. بخلاف حكمها، أو يُعارضها مثلها، أو أقوى منها - أو دعوى هي أصحُّ من دعوى المحتجّ بها - وهي المنع، أو عدم التأثير، أو القولُ بموجبَها مع تعرِّي موضع النزاع عن تناولها له، أو دَعْوى فقدِ العكس - وذلك ليس بشرط؛ فكأنّ جميع هذه، أو واحد منها يُدَّعى بها فسادُها، وهي الأصول؛ فإذا سلمَت عن هذه أجْمَع، ووافقتها جميعَها، كان ذلك طردًا لها على موافقة أصول الشرع (جون، جهك، ٦٥، ١٤)

- حقيقة العكس: فهو وجود العلّة بوجود الحكم، على عكس الطَّرد؛ فإنّه وجودُ الحكم بوجود العلّة، وفقْدُ الانعكاس: وجودُ حكْم علّة في موضع مع فقْد العلّةِ بعلّةٍ أُخرى، أو بأمْرٍ ليس بعلّة (جون، جهك، ٦٦، ١٦)

- الطرد هو: الاطراد فقط من غير أن يعتبر فيه معنى معقول. وتفسير الاطراد عند بعضهم: وجود الحكم عند وجود ذلك الوصف. وعند بعضهم يشترط أن يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه، وأن يكون المنصوص عليه قائمًا في الحالين ولا حكم له. وعند بعضهم يُعتبر الدوران وجودًا وعدمًا (سر، صوس٢، ١٧٦، ١٦)

- الطرد لأن الاطّراد شرط كل علة جمع فيها بين الفرع والأصل ومعنى الطرد السلامة عن النقض، لكن العلة الجامعة إن كانت مؤثّرة أو مناسبة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها وهو التأثير والمناسبة دون الأخص الأعم الذي هو الاطّراد والمشابهة. فإن لم يكن للعلة خاصية إلا الاطّراد الذي هو أعم أوصاف العلل وأضعفها في الدلالة على الصحة خصّ باسم الطرد لا لاختصاص الاطّراد بها لكن لأنه لا خاصية لها سواه، فإن انضاف إلى الاطراد زيادة ولم ينته إلى درجة المناسب والمؤثر سمّي شبهًا وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وإن لم يناسب نفس الحكم بيانه (غز، مس٢، ٣١٠، ٣)

- الطرد عكس العكس، كما أن العكس عكس الطرد (غز، من، ٣٤٨، ١٢)

- الطرد هو جريان العلة في معلولاتها، وسلامتها من النقض، أو أصل يردّها من كتاب، أو سنة أو إجماع، ليس بدليل على صحة العلة، وبه قال أكثر الفقهاء والمتكلمين، وقال بعض الشافعية كأبي بكر الصيرفي وغيره هو دليل على صحتها (كلو، تم٤، ٣٠، ٢)

- لا يكفي في صحة العلة عدم الدليل على فسادها، بل يحتاج إلى دليل على صحتها، وقد بيّنا أن الطرد ليس بدليل، لأنه يوجد مع الفساد (كلو، تم٤، ٣٥، ٢)

- الطَّردُ والعكسُ لا يصلحُ دليلًا على العليةِ، فالاطرادُ بانفرادِهِ أولى أن لا يكونَ دليلًا، نظرًا إلى أنَّ الاطِرادَ عبارةٌ عنِ السَّلامةِ عن النَّقض المُفْسِدِ؛ والسَّلامةُ عن مفسدٍ واحدٍ غيرُ موجبة للتصحيح (أمد، حكم٣، ٤٣٤، ١٥)

- الشبه قال القاضي: الوصف المناسب للحكم لذاته هو المناسب ومستلزم المناسبة الشبه وغيرهما الطرد (رم، تحص٢، ٢٠١، ١٣)

- الطرد الوصف الذي لا يناسب الحكم ولا يستلزم ما يناسبه إذا قارنه الحكم في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وهو المسمّى بالاطراد. وقيل: يكفي فيه مقارنته له في صورة

(رم، تحص٢، ٢٠٦، ٨)

- المناسبة أقوى من الشبه والطرد (رم، تحص٢، ٢٧٤، ١٥)

- الطرد وهو عبارة عن اقتران الحكم بسائر صور الوصف، فليس مناسبًا ولا مستلزم للمناسب، وفيه خلاف (قر، نقح، ٣٩٨، ١١)

- الطَّرْدُ وحده ليس بدليل على صحة العلة، في قول أصحابنا، وظاهِر كلام إمامنا، وبه قال ابن الباقلاني، والجرجاني، وأكثر الحنفية، والسرخسي، وأكثر الشافعية والمتكلمين، خلافًا لبعض الشافعية، ولبعض الحنفية (تي، سود، ٤٢٧، ١٦)

- المراد من الطرد وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة أو تأثير في جميع الأصول أي في جميع الصور (بخ، بزد٣، ٦٤٣، ١٨)

- الطرد لا يفيد علمًا ولا ظنًا لأن الحكم الذي ربطه به إثباتًا لو ربطه به نفيًا لم يترجّح في مسلك الظن أحدهما على الآخر فبطل التعلق به (بخ، بزد٣، ٦٤٩، ٣)

- الطرد مع الأثر فإن الطرد ليس بحجّة والأثر حجّة (بخ، بزد٤، ٩، ٢٢)

- أصحاب الطرد يشترطون صلاح الوصف وتعلّق الحكم به وجودًا وعدمًا فإذا انقطعت نسبة الحكم عنه كان فاسدًا (بخ، بزد٤، ١٨٥، ٧)

- الطرد وهو مقارنة الحكم للوصف من غير مناسبة (سب، عطر٢، ٣٣٦، ١)

- العكس إنتفاء الحكم لانتفاء العلّة فإن ثبت مقابله وهو ثبوت الحكم لثبوت العلّة أبدًا المسمّى بالطرد فأبلغ (سب، عطر٢، ٣٥٠، ٦)

- الطرد، وهو ترتّب وجود الشيء على وجود غيره، والعكس وهو ترتّب عدم الشيء على عدم غيره، والطرد لا يؤثّر في إفادة العلية، لأنّ الطرد معناه سلامته مع الانتقاض. وسلامة المعنى من مبطل واحد من مبطلات العلية، لا توجب انتفاء كل مبطل. والعكس غير معتبر في العلل الشرعية على الصحيح، لأنّ عدم العلّة مع وجود المعلول لعلّة أخرى لا يقدح في علية العلّة المعدومة. لجواز أن يكون للمعلول علّتان على التعاقب كالبول والمس بالنسبة إلى الحدث (اس، مهس٣، ٩٤، ١٠)

- الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحدّ مطّردًا كلّيًا أي كلما صدق عليه الحدّ صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحدّ وجد المحدود فبالاطّراد يصير الحدّ مانعًا عن دخول غير المحدود (تف، وضح١، ١٠، ٨)

- العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعًا مع رعاية الكمّية بعينها كما يقال كل إنسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك إنسان وكل إنسان حيوان ولا عكس أي كل حيوان إنسانًا، فلهذا قال في العكس أنّ كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحدّ عكسًا لقولنا كل ما صدق عليه الحدّ صدق عليه المحدود فصار حاصل الطردّ حكمًا كلّيًا بالمحدود على الحدّ والعكس حكمًا كلّيًا بالحدّ على المحدود (تف، وضح١، ١٠، ١٣)

- الشبه لا بدّ أن يزيد على الطرد بمناسبة الوصف الجامع لعلّة الحكم، وإن لم يناسب الحكم بأن يقرّر بأنّ لله في كل حكم سرًّا، وهو مصلحة مناسبة للحكم لم نطّلع على عين تلك العلّة ولكن نطّلع على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة (زر، بحر٥، ٢٣١، ٦)

- الطَرد وليس المراد به كون العلّة لا تنتقض فذاك مقال العكس، بل المراد أن لا تكون علّته مناسبة ولا مؤثّرة. والفرق بينه وبين الدوران أنّ ذلك عبارة عن المقارنة وجودًا وعدمًا. وهذا مقارن في الوجود دون العدم. وقال القاضي الحسين - فيما حكاه البغوي عنه في تعليقه: الطرد شيء أحدثه المتأخّرون، وهو حمل الفرع على الأصل بغير أوصاف الأصل من غير أن يكون لذلك الوصف تأثير في إثبات الحكم كقول بعض أصحابنا في نيّة بالوضوء. عبادة يبطلها الحدث وتُشطر بعذر السفر، فيشترط فيها النيّة كالصلاة، ولا تأثير للشَطْر بعذر السفر في إثبات النيّة (زر، بحر٥، ٢٤٨، ٢)

- القول في أسماء الحجج التي هي مضافة هي أربعة أنواع: التقليد، والإلهام، واستصحاب الحال، والطرد (سي، رد، ١٣٩، ١)

- مسالك العلّة (الطرد بأن يقارن الحكم الوصف بلا مناسبة) لا بالذات ولا بالتبع كقول بعضهم في الخلّ مائع لا تبني القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن أي بخلاف الماء فبناء القنطرة وعدمه لا مناسبة فيهما للحكم وإن كان مطرد لا نقض عليه، وقولي بلا مناسبة من زيادتي وخرج به بقية المسالك (وردّه الأكثر) من العلماء لانتفاء المناسبة عنه (نص، لب، ١٢٦، ١٥)

- الطرد قال في المحصول والمراد منه الوصف الذي لم يكن مناسبًا ولا مستلزمًا للمناسب إذا كان الحكم حاصلًا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع، وهذا المراد من الاطراد والجريان وهو قول كثير من فقهائنا ومنهم من بالغ فقال مهما رأينا الحكم حاصلًا مع الوصف في صورة واحدة يحصل ظنّ الغلبة (شو، فح، ٢٠٥، ١٤)

- الطرد هو تحقّق المحدود مع حدّه والعكس انتفاؤه مع حدّه (عج، أصل، ١٩٤، ١٠)

- الطرد هو الجمع بين المتماثلين "أي أن يوجد الحكم بوجوده كون الوصف علّة بالاطراد، ويُعدم بعدمه فيعلم به أنه مؤثّر فيه وموجب له. وأن وجوده بالإضافة إلى الحكم ليس كعدمه" (عج، أصل، ٢٥٦، ٣)

- الطرد وهو: أن يكون الوصف الذي ليس بمناسب ولا مستلزم له، لا يتخلّف الحكم عنه في جميع الصور المغايرة لِمحل النزاع. ولا يدلّ على التعليل: لأن الاطّراد إنّما يتمّ أن لو كان الوصف لا يوجد إلّا ويوجد معه الحكم، وهذا يتوقّف على وجود الحكم في الفرع. فلو أثبت وجود الحكم في الفرع، يكون الوصفُ عِلّةً، وثبتت علّيته بالاطّراد لزم الدور. وأيضًا: فإن الطرد يوجد من دون العلّية؛ كالحدّ مع المحدود، والجوهر مع العرض (ح، مبا، ٢٢٧، ١)

طرد العلة

- طردُ العِلة فهو جَرْيُها في الحُكْم على موافقة الأُصول؛ ومتى سَلِمَتْ على الأُصول، وأمكن كونُها علّة، دلّ جَرْيُها على موافقة الأُصول على صحّتها. والطردُ بهذا الشرط دلالةُ صحّة قياس الشرع، بيانُه: أنّه لا شيء يُدَّعَى به فسادُ القياس، إلّا وكان ذلك إبانة لمخالفيه لبعض الأُصول - من كتاب، أو سنة - أو وجودها في أصل آخر. بخلاف حكمها، أو يُعارضها مثلها، أو أقوى منها - أو دعوى هي أصحُّ من دعوى المحتجّ بها - وهي المنع، أو عدم التأثير، أو القولُ بموجبها مع تعرِّي موضع

النزاع عن تناولها له، أو دَعْوى فقدِ العكس - وذلك ليس بشرط؛ فكأنّ جميع هذه، أو واحد منها يُدَّعى بها فسادُها، وهي الأصول؛ فإذا سلمَت عن هذه أجْمَع، ووافقتها جميعَها، كان ذلك طردًا لها على موافقة أصول الشرع (جون، جهك، ٦٥، ١١)

طرد وعكس

- الطرد والعكس وقد قال قوم الوصف إذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدلّ على أنه علة (الأصل) وهو فاسد، لأن الرائحة المخصوصة مقرونة بالشدة في الخمر ويزول التحريم عند زوالها ويتجدّد عند تجدّدها وليس بعلة بل هو مقترن بالعلة. وهذا لأن الوجود عند الوجود طرد محض فزيادة العكس لا تؤثّر لأن العكس ليس بشرط في العلل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه ولأن زواله عند زواله يحتمل أن يكون لملازمته للعلة، كالرائحة أو لكونه جزء من أجزاء العلة أو شرطًا من شروطها والحكم ينتفي بانتفاء بعض شروط العلة وبعض أجزائها فإذا تعارضت الاحتمالات فلا معنى للتحكم (غز، مس٢، ٣٠٧، ٨)

- الطرد والعكس . . . عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف، وانعدامه بعدمه، وذلك الوصف يسمّى مدارًا، والحكم يسمّى دائرًا، ثم إنّ الدوران قد يكون في محل واحد كالسكر مع عصير العنب. فإنّه قبل أن يحدث فيه وصف الإسكار كان مباحًا، وعند حدوثه حدثت الحرمة. وقد يكون محلين كالطعم في تحريم الربا. فإنّه لمّا وجد الطعم في التفاح كان ربويًا، ولما لم يوجد في الحرير لم يكن ربويًا (اس، مهس٣، ٩١، ٤)

- كون الوصف متّصفًا بمجرّد الطرد والعكس إنّما يكون عند خلوّه عن السبر وعن كون الأصل عدم الغير وعن غير ذلك من مسالك العلّة، مثل المناسب والشبه والنص والإجماع (تف، نهي٢، ٢٤٦، ٣)

- الدَوران ويعبِّر عنه الأقدمون بـ "الجَرَيان" وبـ "الطّرد والعكس" وهو: أن يوجد الحكم العصير، فإنّه لَمّا لم يكن مسكرًا لم يكن حرامًا، فلما حدث السُّكْر فيه وُجدت الحرمة ثم لما زال السُّكْر بصيرورته خلًّا زال التحريم، فدلّ على أنّ العلّة "السُّكر" (زر، بحر٥، ٢٤٣، ٣)

- الدوران ويسمّى الطرد والعكس نفاه أي كونه مسلكًا من مسالك العلّة (الحنفية ومحقّقو الأشاعرة) كابن السمعاني والغزالي والآمدي وابن الحاجب، والأكثر نعم هو مسلك من مسالكها، ثم قيل يفيد ظنًّا وهو قول الإمام الرازي وأتباعه وشغف به عراقيو الشافعية على ما ذكر السبكي واختاره وقال وفاقًا للأكثر وعليه جمهور الجدليين وقيل قطعًا وهو معزوّ إلى بعض المعتزلة، قال السبكي وأنا أقول لعلّ من ادّعى القطع فيه ممن يشترط ظهور المناسبة في قياس العلل مطلقًا ولا يكتفي بالسبر ولا بالدوران بمجرّده على ذلك جمهور أصحابنا، فإذا انضمّ الدوران إلى هذه المناسبة رقى بهذه الزيادة إلى اليقين وإلّا فأي وجه لتخيّل القطع في مجرّد الدوران انتهى (أم، قرر٣، ١٩٧، ٢٥)

- الدوران، ويسمّى الطرد والعكس، وهو أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه، ومثل الإمام بحدوث حرمة العصير عند حدوث وصف الإسكار، وزوالها عند زواله (بد، بدخ٣، ٨٧، ١)

طرق التفسير

- يمكن إجمال طرق التفسير فيما يلي: أولًا: إذا كان الشارع قد فسّر الغموض بنص أصدره، كان هذا النص ملزمًا وملحقًا بالنصّ الأول. - لكن إذا كان التفسير غير شامل ولا قاطع، فإن الاجتهاد قد يجلو ما قصّر التفسير عن بلوغه، وهذه الآراء الاجتهادية ليس أيّ منها ملزمًا للبعض الآخر، لأن الاجتهاد يحتمل الخطأ والصواب. - ويشير شراح القانون إلى ذلك بنص عام، يشمل الاجتهاد في المجمل المؤول وغيره من الألفاظ التي يعتريها الغموض، وهو الطريق الثاني من التفسير (الطريق الاجتهادي). ثانيًا: إن الآراء الفقهية، أو اجتهاد الشراح، قد يجلو غموض النص، وما فيه من إبهام، وهذه الآراء لا تلزم القاضي، فله أن يخالفها إذا لم يقتنع ببلوغها بحجّة الصواب. - وهذا الطريق من طرق التفسير في القانون - أعمّ من مفهوم التفسير في أصول التشريع الإسلامي، لكونه شاملًا "للتأويل" يفسح مجالًا للاجتهاد القضائي على قدم المساواة مع الاجتهاد الفقهي، والأصوليون لا يفرّقون بينهما، فالمجتهد عندهم أعمّ من أن يكون فقيهًا يبحث ويجتهد في بحوث علمية نظرية، أو قاضيًا، يجتهد في البحث والتطبيق عمليًّا، ما دام قد توافرت له شروط الاجتهاد. - ومعلوم أن المجتهد لا يلزم برأيه مجتهدًا آخر، فلكل رأيه ومجتهده الذي غلب على ظنّه أنه الحق. - أما الطريق الثالث، فهو "المصدر التاريخي" وذلك بالرجوع إلى تاريخ النص، والآراء التي تمخض عنها، ممّا هو مدرج في الأعمال التحضيرية، أو المذكرات الإيضاحية، والمناقشات التي دارت بين أعضاء السلطة التشريعية إبان تشريع النص، والمذكرة الإيضاحية أقلّ قوة في الحجّية من المذكرة التفسيرية. أما الطريق الرابع فهو الاستهداء بالاجتهاد القضائي، وما استقرّ فيه من مبادئ. والاجتهاد القضائي بدوره قد يستضيء بالاجتهاد الفقهي . . . ولكن لا يلزمه (دري، نهج، ١١٦، ١٤)

طرق الحفظ

- طرق الحفظ نوعان: عزيمة ورخصة. فالعزيمة فيه أن يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم إلى وقت الأداء، وكان هذا مذهب أبي حنيفة في الأخبار والشهادات جميعًا، ولهذا قلّت روايته، وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بيّنه للناس. وأما الرخصة فيه أن يعتمد الكتاب، إلا أنه إذا نظر في الكتاب فتذكّر فهو عزيمة أيضًا ولكنه مشبّه بالرخصة، وإذا لم يتذكّر فهو محض الرخصة على قول من يُجوّز ذلك (سر، صوس١، ٣٧٩، ٧)

طرق العلم

- طرق العلم على المشهور منحصرة في ثلاثة: عقل وسمع حسّ، وعنوا بالحسّ علوم الإدراكات والعادات، واضطربوا في علوم الإلهام والتوسّم والمحادثة. قال الغزالي: لعلّهم عنوا بالإلهام أنّ العلوم كلها ضرورية مخترعة لله تعالى ابتداء. وقال القفّال الشاشي: ينحصر في الحسّ والاستدلال. قال: والسمع داخل في جملة علوم الحسّ، لأنّ المسموع محسوس، ثم معرفة حقيقة صوابه وخطئه تدرك بالاستدلال. ونقل عن بعض الأوائل حصرها في الحسّ (زر، بحرا، ٦١، ٩)

طريق

- "الدليل" وكلمة "الطريق" تستعملان في هذا المعنى، فيكونان مرادفتين لكلمة الأمارة والحجّة أو كالمترادفتين (مظ، مصف٢، ١٣، ٥)

طريق المجتهد

- طريق المجتهد ضربان: أحدهما البقاء على حكم العقل إذا لم يَنقل عنه شرع. وذلك يقتضي ذكر الحظر، والإباحة، ليعلم ما يجوز أن ينتقل بالشرع عن حكم العقل، وما لا يجوز أن ينتقل. والآخر ما يرد من حكيم؛ أو ما هو طريق إلى ورود ذلك من حكيم، كالاجتهاد. وما يرد من حكيم ضربان: أحدهما مستنبط كالقياس، والآخر غير مستنبط. وما ليس بمستنبط ضربان: أحدهما أقوال، والآخر أفعال (بص، مع١، ١١، ٩)

طريقة

- الطريقة، والطريق والسبيل والسنن هي بمعنى واحد وهو ما رسم للسلوك عليه وإنّما قيّدت بالدين لأنّها فيه تخترع وإليه يضيفها صاحبها، وأيضًا فلو كانت طريقة مخترعة في الدنيا على الخصوص لم تسمَّ بدعة كإحداث الصنائع والبلدان التي لا عهد بها فيما تقدّم (شط، عصم١، ٢٨، ٩)

طريقة الشافعي في الاجتهاد

- طريقة الإمام الشافعي في الاجتهاد هي نفس الطريقة التقليدية التي كانت منتشرة في أوروبة حتى مطالع القرن العشرين، وهي في الحقيقة لا تزال مسيطرة حتى الآن فيها، وهي كما أسلفنا لا ترمي إلى الاعتراف بالاجتهاد كمصدر من مصادر الحقوق، ولا تقبل منه إلا ما كان محمولًا على نصوص القانون ومعتبرًا صادرًا عنه؛ وتعتبر الاجتهاد واسطة للكشف عن إرادة الشارع القديم في الحادثة الجديدة، لا للكشف عن إرادة غيره، وذلك بواسطة القياس المنطقي الصوري (دوا، دخل، ٣٥٨، ٨)

طريقة الحنفية في علم الأصول

- (طريقة الحنفية في علم الأصول) فكانت طريقتهم استنباطية يضعون من القواعد ما يعتقدون أن أئمتهم ساروا عليها في اجتهادهم حيث لم يترك لهم أولئك الأئمة قواعد مدوّنة مجموعة كالتي تركها الشافعي لتلاميذه، وإنما ورّثوهم بعض قواعد منثورة في ثنايا الفروع، فعمدوا إلى تلك الفروع يؤلّفونها إلى مجاميع يوحّد بينها التشابه ثم يستنبطون منها القواعد والضوابط لتكون سلاحًا لهم حين الجدل والمناظرة وعونًا لهم على استنباط أحكام الحوادث الجديدة التي لم يعرض لها أئمتهم في اجتهاداتهم السابقة. وطريقة هؤلاء أقرب ... إلى الفقه، لأنها تربط الفروع بأصولها وتيسّر طريق الاستنباط لمن أراد السير في طريق أئمتهم. غير أنه يؤخذ عليهم أنْ بعض قواعدهم جاءت ملتوية كنتيجة طبيعية لتحكيمهم الفروع تحكيمًا تامًّا. وأنهم كانوا يذكرون أمورًا ليست من موضوع العلم كالفروع الفقهية التي عرضوا للاختلاف فيها، لذلك تراهم إذا ما قعّدوا قاعدة ثم وجدوا فرعًا فقهيًّا شذّ عنها أعادوا تقريرها على شكل جديد يتّفق مع ذلك الفرع إما بوضع قيد أو بزيادة شرط مما جعلها تبدو

للناس وفيها شيء من الغرابة (شل، شلص، ٤٠، ١٢)

طريقة عقلية

- الطريقة العقلية الاستنجاد بالعقل ليرسم مقدّمات ونتائج منطقية مجرّدة لا علاقة لها بالحياة كما كان الشأن في الطريقة التقليدية، بل المراد من هذه الطريقة العقلية الاستنجاد بالعقل ليكشف حلولًا وأحكامًا للمسائل تكون متناسية مع فكرة الإنصاف والحاجات العملية (دوا، دخل، ٣٣٦، ٥)

طريقة المتكلمين في علم الأصول

- (طريقة المتكلّمين في علم الأصول) فالمتكلّمون سلكوا طريقة علماء الكلام في تقرير الأصول وتقعيد القواعد تقعيدًا نظريًّا يسير مع العقل والبرهان دون نظر إلى فروع المذاهب، فما أيّدته العقول والحجج من القواعد أثبتوه، وما خالف ذلك ردّوه ولم يلتفتوا إلى الفروع إلا عند قصد التمثيل أو التوضيح، وهؤلاء ينتسبون إلى مذاهب عديدة. فمنهم المعتزلة، ومنهم الشافعية والمالكية من أهل السنّة. وقد تنسب هذه الطريقة إلى الشافعية لكثرة مؤلّفاتهم فيها، ولأن إمامهم الشافعي أول من كتب هذه الطريقة. وطريقة هؤلاء جعلت الأصول تتحكّم في الفروع. ومن ثم لم يتعصّبوا لمذاهبهم فيها، بل إن منهم من خالف إمامه فيما ذهب إليه غير أنهم استطردوا في ذكر أمور نظرية لا مدخل لها في الاستنباط فتكلّموا في أصل اللغات أهي توقيفية أم وضعية، وتكليف المعدوم جائز أو لا، وهل كان الرسول متعبّدًا بشرع قبل البعثة أو لا كما تكلّموا عن كثير من مسائل علم الكلام وبعض مسائل أخرى (شل، شلص، ٣٩، ١٧)

طريقية

- اختلفوا في أن الأمارة هل هي حجّة مجعولة على نحو (الطريقية)، أو أنها حجّة مجعولة على نحو (السببية)، أي أنها طريق أو سبب. والمقصود من كونها (طريقًا): أنها مجعولة لتكون موصلة فقط إلى الواقع للكشف عنه، فإن أصابته فإنه يكون منجزًا بها وهي منجزة له، وإن أخطأته فإنها حينئذٍ تكون صرف معذر للمكلّف في مخالفة الواقع. والمقصود من كونها (سببًا): إنها تكون سببًا لحدوث مصلحة في مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعية على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكمًا ظاهريًا على طبق ما أدّت إليه الأمارة. والحق أنها مأخوذة على نحو (الطريقية) (مظ، مصف٢، ٣٦، ٨)

طلاق

- المحفوظ إلزام الطلاق بصيغة الشرط والجزاء الذي قصد به الطلاق عند وجود الشرط كما في صحيح البخاري عن نافع (جو، علم٣، ٥٤، ١٠)

طلاق وعتاق

- الطلاق والعتاق، فلا يقعان بالنيّة، بل لا بدّ من اللفظ (نج، نظر، ٥١، ٦)

طلب الصلح

- طلب الصلح والإبراء عن الدعوى لا يكون إقرارًا، وطلب الصلح والإبراء عن المال يكون إقرارًا (نج، نظر، ٣١١، ٩)

طلب العلم

- طلب العلم فريضة (كل، كف١، ٣٠، ٩)
- طلب العلم ينقسم قسمين: أحدهما مفروض على الأعيان. والثاني يثبت على سبيل الكفاية. فأمّا ما يتعيّن طلبه، فهو ما يبتلى المرء بإقامته في الدين الأوقات الناجزة، إلى أن قال: وأما ما يقع فرضًا على الكفاية فهو ما يزيد على المتعيّن إلى بلوغ رتبة الاجتهاد، فإنّ قوام الشرع بالمجتهدين (سي، رد، ٧١، ١٣)
- سفر طلب العلم، فإن كان متعيّنًا لما يحتاج إليه فلا يحتاج إلى الإذن بل أولى من الحجّ لأنّه على الفور، وكذلك إذا كان يطلب رتبة المجتهدين حيث شغر البلد عن المجتهد فلا يشترط الإذن كالحجّ، بل أولى لأنّه على الفور (سي، رد، ٧٣، ٩)

طمأنينة

- المشهور يفيد علم طمأنينة والطمأنينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته، فإن كان المدرك يقينيًا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقّن بوجود مكّة بعدما يشاهدها، وإليه الإشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وإن كان ظنّيًا فاطمئنانها رجحان جانب لظنّ بحيث يكاد يدخل في حدّ اليقين وهو المراد ههنا، وحاصله سكون النفس عن الإضطراب بشبهة (تف، وضح٢، ٣، ١٧)

طمع

- الطمع وضدّه اليأس (كل، كف١، ٢١، ١٤)
- الطمع على أربع شعب: الفرح، والمرح، واللّجاجة، والتّكاثر (كل، كف٢، ٣٩٤، ١١)

طهارة

- الطهارة شرائطها نوعان: شروط وجوب وهي تسعة: الإسلام، والعقل، والبلوغ، ووجود الحدث، ووجود الماء المطلق المطهّر الكافي، والقدرة على استعماله، وعدم الحيض، وعدم النفاس، وتنجز خطاب المكلّف بضيق الوقت. وشروط صحّة وهي أربعة: مباشرة الماء المطلق الطهور لجميع الأعضاء، وانقطاع الحيض، وانقطاع النفاس، وعدم التلبّس في حالة التطهير بما ينقضه في حق غير المعذور بذلك (نج، نظر، ١٩٢، ٩)

طهارة الجنب

- إن طهارةَ الجنبِ الغَسْلُ دُونَ الوضوءِ (شف، رس، ١٦٢، ٤)

ظ

ظاهر

- الظاهر: إسم لكل كلام ظهرَ المرادُ به للسامع بنفس السماع من غير تأمُّل (شش، ششا، ٦٨، ١٣)
- ضدّ الظاهر الخفي (شش، ششا، ٨٠، ١٠)
- "الظاهر"، فهو ما لا يفتقر في إفادة ما هو ظاهر فيه إلى غيره. وهو مفارق للنّصّ من هذه الجهة؛ ويُشاركه في وجوب كونه كلامًا، وفي اختصاصه بالكشف ونفي العموم. وقال قوم: إنّ الظاهر هو ما ظهر المراد به، وظهر فيه غير المراد، إلّا أنّ المراد أظهر. والأوّل أصحّ، لأنّ الكلام متى وَضح. المراد به فقد ظهر، سواء كان محتملًا لغيره أو لم يكن محتملًا لغيره (بص، مع١، ٣٢٠، ٤)
- الظاهر: ما سَبَقَ إلى فهم سامِعِه معناه الذي وُضِعَ له، ولم يمنعه مِن العَلم به من جهة اللفظ مانِع (بج، حكف١، ٤٨، ٤)
- الظاهر كالأوامر والنواهي وغير ذلك مما يحتمل معنيين فزائدًا هو في أحدها أظهر، فإذا ورد وجب حمله على ظاهره إلّا أن يدلّ دليل على العدول عن ظاهره فيعدل إلى ما يوجبه الدليل (بج، حكف١، ٧٣، ٣)
- الظاهر فهو كل لفظ احتمل أمرين وفي أحدهما أظهر كالأمر والنهي وغير ذلك من أنواع الخطاب الموضوعة للمعاني المخصوصة المحتملة لغيرها (شي، جا، ٢٦، ٩)
- الظاهر: فما صحّ تأويله. أو ما عُلِمَ معناه بلفظه مع إمكان غيره بما تريد على لفظه من دليلِ عقلٍ أو شرعٍ، أو ما أمكن تأويلُه على خلاف مقتضاه بدليلٍ سواه. واستعمالُه، في اللغة، في كلِّ ما أمكن خلافُه من غير قطع على خلافه. كقولهم: الظاهرُ من حال فلان ارتفاعُه في أمره، وعلوُّه في شأنه، إذا شاهدوا منه أماراتِ الدَّوْلة وارتفاع الحال. ويقولون: ظاهرُ هذا المريض أنّه لا يبرأ ولا ينجو منه. والظاهر من حال فلان سترُه وعدالتُه مع إمكان الخلاف في جميعه. وقد قيل: حدُّه، في الشريعة، كلُّ خطاب محتَمَلٍ. وقد قيل: كلُّ لفظ، في الشريعة، فهو ظاهر. فجعل هذا القائل: كلَّ نص ظاهرًا، وكل ظاهر نصًّا. وهذا بعيد جدًّا (جون، جهك، ٤٩، ٩)
- الظاهر فهو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعًا فيما هو المراد (سر، صوس١، ١٦٣، ٢٣)
- الظاهر نصًّا منطلق على اللغة، لا مانع في الشرع منه، إذ معنى النص، قريب من الظهور (غز، من، ١٦٦، ١)
- الظاهر: وهو ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره، وإن شئت قلت ما احتمل معنين هو في أحدهما أظهر، فحكمه أن يصار إلى معناه الظاهر ولا يجوز تركه إلا بتأويل (قد، روض، ١٥٧، ١١)
- الظاهرُ فهو في اللغةِ عبارةٌ عن الواضح، ومنهُ يقالُ: ظهر الأمرُ الفلاني، إذا اتَّضحَ وانكشف (أمد، حكم٣، ٧٢، ١٢)
- الظاهرُ ما دلَّ على معنى بالوضعِ الأصلي أو

العرفي ويحتملُ غيرَهُ احتمالًا مرجوحًا. وإنَّما قلنا (ما دلَّ على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي) احترازًا عن دلالتِهِ على المعنى الثاني، إذا لم يصرْ عرفيًّا، كلفظ الأسدِ في الإنسان وغيرِهِ. وقولنا (ويحتملُ غيرَهُ) احترازٌ عن القاطع الذي لا يحتملُ التأويل. وقولنا (احتمالًا مرجوحًا) احترازٌ عن الألفاظِ المشتركةِ (أمد، حكم٣، ٧٣، ٤)

- الظاهر الواضح وفي الإصطلاح ما دلّ دلالة ظنية إما بالوضع كالأسد أو بالعرف كالغائط (حا، تلو٢، ١٦٨، ١٨)

- المفرد إن لم يحتمل غير معنى فهو النص وإن احتمله سواء سمي مجملًا وإلّا سمي بالنسبة إلى الراجح ظاهرًا. وبالنسبة إلى المرجوح مؤوّلًا (رم، تحص١، ٢٠٢، ٩)

- الظاهر هو المتردّد بين احتمالين فأكثر هو في أحدهما أرجح (قر، نقح، ٣٧، ١١)

- الظاهر: فإسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته (نس، كشف١، ٢٠٥، ٦)

- الظاهر: هو المصطلح أي الشيء الذي يسمّى ظاهرًا في اصطلاح الأصوليين، ومن قوله ما ظَهر الظهور اللغوي (بخ، بزد١، ١٢٣، ٣)

- الظاهر ما دلّ على المعنى دلالة ظنّية أي راجحة فيحتمل غير ذلك المعنى مرجوحًا كالأسد راجح في الحيوان المفترس مرجوح في الرجل الشجاع (سب، عطر٢، ٨٧، ٧)

- (ألفاظ العربية الخاصة) تخاطب بالعامِّ يراد به ظاهرُه، وبالعامِّ يراد به العامُّ في وجه والخاصُّ في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر. وكلُّ ذلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلّم بالكلام ينبئ أوّله عن آخره، أو آخرُه عن أوّله؛ وتتكلّم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة؛ وتسمّي الشيء الواحد بأسماءٍ كثيرة، والأشياء الكثيرة بإسمٍ واحد (شط، وفق٢، ٦٥، ١٩)

- ما يحتاج إلى البيان هو الذي يكون ظاهرًا في معنى وقد أريد به غير الظاهر كالعام أريد به الخاص والمطلق أريد به المقيّد كالمنسوخ. فذهب الكرخي إنّ ما افتقر إلى البيان إن كان مجملًا جاز تأخير بيانه عن وقت الحاجة وإن كان غير المجمل امتنع. ومذهب أبي الحسين إن كان مجملًا جاز تأخير بيانه مطلقًا وإن كان غير المجمل جاز تأخير بيانه التفصيلي وامتنع تأخير بيانه الإجمالي (تف، نهي٢، ١٦٤، ٤)

- التصريف في الكلام نوعان: تصرّف في اللفظ وتصرّف في المعنى، والأول مقدّم ثم الاستعمال مرتّب على ذلك حتى كأنّه لوحظ أولًا المعنى ظهورًا أو خفاء ثم استعمال اللفظ فيه. فاللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسيم الأول عند القوم إلى الخاص والعام والمشترك والمؤول، لأنّه إن دلّ على معنى واحد فإمّا على الإنفراد وهو الخاص أو على الإشتراك بين الأفراد وهو العام، وإن دلّ على معانٍ متعدّدة فإن ترجّح البعض على الباقي فهو المؤول وإلّا فهو المشترك، والمصنّف أسقط المؤول عن درجة الإعتبار وأدرج الجمع المنكر. وبالتقسيم الثاني إلى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية، لأنّه إن استعمل في موضوعه فحقيقة وإلّا فمجاز وكل منهما إن ظهر مراده فصريح وإن استتر فكناية. وبالتقسيم الثالث إلى الظاهر والنص والمفسّر والمحكم وإلى مقابلاتها، لأنّه إن ظهر معناه فإمّا أن يحتمل التأويل أو لا، فإن احتمل فإن كان ظهور معناه لمجرّد صيغته فهو الظاهر وإلّا فهو

النص، وإن لم يحتمل فإن قبل النسخ فهو المفسّر وإن لم يقبل فهو المحكم، وإن خفي معناه فإمّا أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي أو لنفسها، فإن أمكن إدراكه بالتأمّل فهو المشكل وإلّا فإن كان البيان مرجوًّا فيه فهو المجمل وإلّا فهو المتشابه. وبالتقسيم الرابع إلى الدّال بطريق العبارة وبطريق الإشارة وبطريق الدلالة وبطريق الإقتضاء، لأنّه إن دلّ على المعنى بالنظم فإن كان مسوقًا له فعبارة وإلّا فإشارة وإن لم يدلّ عليه بالنظم، فإن دلّ عليه فالمفهوم لغة فهو الدلالة وإلّا فهو الإقتضاء، والعمدة في ذلك هو الإستقراء (تف، وضح١، ٣١، ١٥)

- الفرق بين النص والظاهر وجهان: أحدهما: أنّ النص ما كان لفظه دليله والظاهر ما سبق مراده إلى فهم سامعه. والثاني: النص ما لم يتوجّه إليه احتمال، والظاهر ما توجّه إليه احتمال (زر، بحر١، ٤٦٤، ٢٣)

- الظاهر ... هو لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز، فإذا وردت على حقيقتها كانت ظاهرًا وإن عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة. وهذا صحيح في بعض الظواهر (زر، بحر١، ٤٦٥، ١٤)

- الظاهر: الواضح، وهو كما قال الأستاذ والقاضي: لفظه يغني عن تفسيره. وقال الغزالي: هو المتردّد بين أمرين، وهو في أحدهما أظهر، وقيل: ما دلّ على معنى مع قبوله لإفادة غيره إفادة مرجوحة، فاندرج تحته ما دلّ على المجاز الراجح، ويطلق على اللفظ الذي يفيد معنى، سواء أفاد معه غيره إفادة مرجوحة أو لم يفد. ولهذا يخرج النص، فإنّ إرادته ظاهرة بنفسه. ونقل الإمام: أنّ الإمام الشافعي كان يسمّي الظاهر نصًّا. قال ابن برهان: ولعلّه لمّح فيه المعنى اللغوي، فإنّ النص لغة هو الظهور، ومنه المنصّة. والنص عنده ينقسم إلى ما يقبل التأويل، وهذا مرادف للظاهر، وإلى ما لا يقبله، وهو النص الصحيح (زر، بحر٣، ٤٣٦، ٨)

- من أقسام الظاهر هي: ألفاظ العموم، فإنّها ظاهرة في الاستغراق، محتملة للتخصيص (زر، بحر٣، ٤٣٧، ١٣)

- الظاهر لغة الواضح واصطلاحًا (ما دلّ) على المعنى (دلالة ظنّية) أي راجحة بوضع اللغة أو الشرع أو العرف فيحتمل غير ذلك المعنى مرجوحًا ... كالأسد راجح في الحيوان المفترس لغة مرجوح في الرجل الشجاع والصلاة راجحة في ذات الركوع والسجود شرعًا مرجوحة في الدعاء الموضوعة له لغة (نص، لب، ٨٣، ١٦)

- الظاهر في اللغة هو الواضح، قال الأستاذ والقاضي أبو بكر لفظه يغني عن تفسيره. وقال الغزالي هو المتردّد بين أمرين وهو في أحدهما أظهر، وقيل هو ما دلّ على معنى مع قبوله لإفادة غيره إفادة مرجوحة فاندرج تحته ما دلّ على المجاز الراجح ويطلق على اللفظ الذي يفيد معنى سواء أفاد معه إفادة مرجوحة أو لم يفد ولهذا يخرج النص فإن إفادته ظاهرة بنفسه (شو، فح، ١٦٤، ٥)

- الظاهر في اللغة هو الواضح ولفظه يغني عن تفسيره، وقال الغزالي هو المتردّد بين أمرين وهو في أحدهما أظهر وكان الشافعي يسمّي الظاهر نصًّا (صد، أمل، ١٣٩، ٧)

- الظاهر فهو ما ظهر المراد منه للسامع بصيغته، أي من غير احتياج إلى شيء آخر، مثاله: نحو

قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (البقرة: ٢٧٥) فهو ظاهر في الإحلال والتحريم. وحكمه وجوب العمل بما ظهر منه على سبيل القطع واليقين على الراجح، حتى صحَّ له إثبات الحدود والكفارات. قال في التلويح: وكل من الظاهر والنص والمفسّر والمحكم؛ يوجب الحكم أي يثبته قطعًا ويقينًا (سو، حصل، ١٣٨، ١١)

- عند التعارض يقدّم المحكم على الجميع، والمفسَّر على الظاهر والنص، ويقدّم النص على الظاهر (سو، حصل، ١٤٣، ٣)

- الدلالة من النصوص: هو ما دلّ على المراد منه بنفس صيغته من غير توقّف على أمر خارجي. فإن كان يحتمل التأويل والمراد منه ليس هو المقصود أصالة من سياقه، سمّي الظاهر؛ وإن كان يحتمل التأويل والمراد منه هو المقصود أصالة من سياقه، سمّي النص؛ وإن كان لا يحتمل التأويل ويقبل حكمه النسخ، سمّي المفسَّر، وإن كان لا يحتمل التأويل ولا يقبل حكمه النسخ، سمّي المحكم (خل، خلص، ١٦١، ٧)

- الظاهر: الظاهر في اصطلاح الأصوليين هو ما دلّ على المراد منه بنفس صيغته من غير توقّف فهم المراد منه على أمر خارجي، ولم يكن المراد منه هو المقصود أصالة من السياق، ويحتمل التأويل (خل، خلص، ١٦٢، ١١)

- الألفاظ الواضحة أقسام أربعة مختلفة المراتب في قوة الوضوح، وقوة الدلالة تبعًا له. أولها: وهو أدناها رتبة في قوة الدلالة - الظاهر -. والثاني: وهو الذي يعدّ أعلى من الظاهر النص. والثالث: وهو أعلى من النص - المفسّر. والرابع: وهو الرتبة العليا - المحكم (زه، زهص، ١١٩، ١)

- لم يجئ في أصول بعض الجمهور بيان الفرق بين النص والظاهر، وعلى ذلك جرى كثير من الأصوليين أكثرهم من المالكية والشافعية والحنابلة. فالظاهر عندهم بمعنى النص، وفريق آخر من المالكية والشافعية قرّروا أن ثمّة فرقًا بين الظاهر والنص، فقرّروا أن النص هو الذي لا يقبل احتمالًا فيما يدلّ عليه، والظاهر هو الذي يقبل احتمالًا فيما يدلّ عليه، ومن المالكية من فسّر الاحتمال الذي لا يقبله النص بأنه الاحتمال الناشئ عن الدليل، أما الاحتمال غير الناشئ عن الدليل فإنه لا يمنع أن يكون اللفظ نصًّا في معناه، ومنهم من يقول إن النص يدلّ على معناه من غير أي احتمال، ولو لم يكن ناشئًا عن دليل كلفظة خمسة وغيره من الأعداد، وعلى هذا يكون اللفظ العام في دلالته على العموم من قبيل الظاهر، لأنه يحتمل التخصيص وإن كان الاحتمال غير ناشئ عن دليل، وعلى الأول يكون العام من قبيل النص، لأن الاحتمال فيه غير ناشئ عن دليل (زه، زهص، ١١٩، ٧)

- الظاهر هو اللفظ الذي دلّ على معناه دلالة واضحة بحيث لا يتوقّف فهم المراد منه على قرينة خارجية ولم يكن معناه هو المقصود الأصلي من السياق (برد، برص، ٣٨٥، ١٨)

- حكم الظاهر يجب العمل بمعناه الظاهر منه حتى يقوم الدليل على خلافه، فاللفظ متى كان ظاهرًا في معنى لا يجوز صرفه عن ذلك الظاهر إلا بدليل يقتضي صرفه عنه، فإن كان عامًّا بقي على عمومه ولا يصح تخصيصه إلا إذا قام الدليل على التخصيص، وإذا كان مطلقًا وجب بقاؤه على إطلاقه إلا إذا قام الدليل على

التقييد، وإذا كان خاصًا وجب أن يراد به معناه الذي وضع للدلالة عليه ولا يصحّ أن يراد به معنى آخر على سبيل المجاز إلا إذا قام الدليل على ذلك. فالظاهر بناءً على ذلك يقبل التأويل والتخصيص والنسخ (برد، برص، ٣٨٦، ١٢)

- إذا تعارض الظاهر والنص فإن النص هو الذي يرجّح بشرط التساوي بينهما في الرتبة بأن يكونا حديثين متواترين أو مشهورين أو خبري آحاد فإن لم يتساويا في الرتبة فلا رجحان للنص (برد، برص، ٣٨٧، ٦)

- الظاهر هو اللفظ الذي يتبادر معناه اللغوي إلى العقل، بمجرّد قراءة الصيغة أو سماعها، دون اعتماد على دليل خارجي في فهمه. فكل عارف باللغة بوسعه أن يفهم معناه. - وهذا المعنى ليس هو المقصود الأصلي من تشريع النص (دري، نهج، ٤٣، ٢)

- حكم الظاهر - كل معنى يتبادر إلى العقل من اللفظ لغةً، يمثّل - مبدئيًا - إرادة المشرّع، فيجب العمل به، فهو حجّة لذلك، ولا يجوز صرف هذا المعنى إلى معنى آخر، لأن هذا إلغاء لإرادة الشارع واستبدال إرادة المجتهد بها، وهو لا يجوز مطلقًا. - غير أنه إذا قام الدليل على "التأويل" فيصرف اللفظ حينئذٍ عن معناه اللغوي الواضح، إلى ما يقتضيه هذا الدليل. - والدليل في الحقيقة يرشد المجتهد بالرأي إلى المراد الحقيقي من النص، فلا يتمسّك حينئذٍ بالمعنى اللغوي الظاهر، ويهمل إرادة الشارع من اللفظ التي نهض الدليل بها. - فالظاهر - على الرغم من وضوح دلالة اللفظ الناشئ من ذات الصيغة، وأن المعنى المستفاد منه ليس هو المقصود أصالة بل تبعًا - يحتمل "التأويل" بدليل (دري، نهج، ٤٦، ٦)

- الوفق والفرق بين الظاهر والنص: ١- أن كلًّا من الظاهر والنص يدلّ بصيغته على معناه دلالة واضحة، دون اعتماد على قرينة خارجية. ٢- أن كلًّا منهما يحتمل التأويل. ٣- أنه يجب العمل بالحكم المستفاد من كل منهما. ٤- أنَّ كلًّا منهما كان يحتمل النسخ في عهد الرسالة. ٥- والفرق بينهما، أنَّ المعنى المستفاد من النص قد قصده الشارع أصالة من سوق الكلام، فازداد قوة وضوح، وأما المعنى المستفاد من الظاهر فلم يقصده الشارع أولًا وبالذات من سوق الكلام، بل قصده تبعًا ليمهّد للمعنى الأصلي (دري، نهج، ٥٤، ٨)

- الظاهر: يعرف الجمهور الظاهر بأنه "ما دلّ على المعنى دلالة ظنّية". - فاللفظ إذا دلّ على معناه دلالة ظنّية راجحة كان ذلك من قبيل الظاهر عندهم. - و"الدلالة الظنّية" تعني الراجحة لا القطعية. ومفاد هذا، أن اللفظ إذا دلّ على معنى دلالة واضحة راجحة، فإن ذلك لا ينفي أن يحتمل معنى آخر، ولكنه معنى مرجوح غير ظاهر ومجرّد احتمال عقلي لا يعبأ به إلا إذا أيّده دليل صحيح، فيصبح حينئذٍ راجحًا. - أما الدلالة القطعية فلا احتمال فيها أصلًا (دري، نهج، ١٥٤، ١٢)

- الظاهر، وهو ما ظهر المراد به للسامع من صيغته ومن غير حاجة إلى تأمّل (دوا، دخل، ٤٠٩، ٩)

- إذا كان اللفظ ظاهرًا في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لا يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل إرادة خلاف الظاهر، فإن الأصل حينئذٍ أن يحمل الكلام على الظاهر فيه (مظ، مصف١، ٢٧، ١٢)

- (المحكم): منه ما هو نص، أي قطعي

الدلالة. ومنه ما هو ظاهر تتوقّف حجّيته على القول بحجّية الظواهر (مظ، مصف٢، ٤٧، ١٢)

- إن دلّ اللفظ على معناه واحتمل التأويل ولم يكن مسوقًا لإفادة هذا المعنى أصالة فهو الظاهر. وإن دلّ على معناه واحتمل التأويل وكان مسوقًا لإفادته فهو النص .وإن دلّ على معناه ولم يحتمل التأويل وقبل النسخ في زمن الرسالة فهو المفسّر. وإن دلّ على معناه ولم يحتمل التأويل ولم يكن حكمه قابلًا للنسخ فهو المحكم (شل، شلص، ٤٤٨، ١٨)
- الظاهر: لغة مأخوذ من الظهور وهو الوضوح والانكشاف وفي الاصطلاح لفظ دلّ على معناه بنفس الصيغة من غير توقّف على أمر خارجي ولم يكن مسوقًا لإفادة هذا المعنى واحتمل التأويل إن كان خاصًّا أو التخصيص إن كان عامًّا. والمراد بعدم السوق هنا عدم السوق الأصلي، وليس المراد عدم السوق أصلًا (شل، شلص، ٤٤٩، ٨)

- الظاهر والنص يدخلهما التأويل أو التخصيص، والمفسّر والمحكم لا يدخلهما تأويل ولا تخصيص، ومن هنا كانت دلالة الأخيرين على الحكم دلالة قطعية بالمعنى الأخص. ودلالة الأولين أقلّ منهما فهي قطعية بالمعنى الأعم لأن الاحتمال فيها ليس ناشئًا عن دليل (شل، شلص، ٤٥٤، ١٦)

- الظاهر في اللغة عبارة عن الواضح. ونقول ظهر الأمر الفلاني أي اتّضح وانكشف (عج، أصل، ١٦٠، ١٢)

- "ظاهرٌ"؛ فالأولى أن يكونَ عبارةً عمّا أمْكَنَ أن يُعْرَفَ المُرادُ به (م، ذرا، ٣٢٩، ٦)

ظاهرية

- أصحاب الرأي جرّدوا المعاني فنظروا في الشريعة بها واطّرحوا خصوصيات الألفاظ. والظاهرية جرّدوا مقتضيات الألفاظ فنظروا في الشريعة بها، واطّرحوا خصوصيات المعاني القياسية، ولم تتنزّل واحدة من الفرقتين إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناءً على كلّي ما اعتمدته في فهم الشريعة (شط، وفق٤، ٢٣٠، ١٣)

ظرف

- الظرف صفة لما قبله (عا، نسم، ٩٤، ١٩)

ظلم

- الظلم: التَّعدّي (بج، حكف١، ٥٠، ٩)
- قيل في حدِّ الظلم والجور والقبيح: تعدّي الحدود والرسم المرسوم، مأخوذ من العرب في قولهم: ظلمت السماء: إذا اضطرب في غير أوانه، وظلم السقاء. وقولهم: من أشبه أباه فما ظلم، يعني ما تعدَّى في الشَّبَه (جون، جهك، ٣٩، ٢٠)

ظن

- الظنّ فهو تغليب بالقلب لأحد مجوَّزين ظاهرَي التجويز (بص، مع١، ١٠، ٧)
- الظَّن: تجويزُ أمرين فما زاد لأحدهما مزيّة على سائرها. وغلبة الظن: زيادةُ قوة أحد المجوّزات على سائرها (بج، حكف١، ٤٦، ٧)
- الظن تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر كاعتقاد الإنسان فيما يخبر به الثقة أنه على ما أخبر به وإن جاز أن يكون بخلافه (شي، جا، ٣، ٦)

- المعتبرُ - في الأصولِ - اليقينُ، وأنَّهُ لا يحصلُ بالتقليدِ: بخلافِ الفروعِ فإنَّ البغيةَ فيها - الظنُّ، ويمكن حصولُهُ بالتقليدِ؛ ولذلك جازَ للعاميِّ أن يقلِّد في الفروعِ، دونَ الأصولِ (رز، مح٢، ١١٧، ١٠)
- الظنُّ فعبارةٌ عن ترجُّح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير قطع (أمد، حكم١، ١٥، ١٦)
- الظن هو الإعتقاد الراجح من اعتقادي الطرفين ويغايره اعتقاد الراجح من الطرفين، فقد لا يكون معه اعتقاد آخر (رم، تحصل١، ١٧٠، ٥)
- اختلفوا في جواز الإجتهاد لأمّة النبي صلى الله عليه وسلم في زمنه على مذاهب، حكاها الآمدي. أحدها: يجوز مطلقًا. والثاني: يمنع مطلقًا، لأنّ الإجتهاد يفيد الظنّ، والأخذ عنه يفيد اليقين. والثالث: يجوز للغائبين من القضاة والولاة، دون الحاضرين. والرابع: إنْ ورد فيه إذن خاص؛ جاز، وإلّا فلا. والخامس: أنّه لا يشترط الإذن، بل يكفي السكوت مع العلم بوقوعه. قال: واختلف القائلون بالجواز، فمنهم من قال: وقع التعبّد به، ومنهم من توقّف فيه مطلقًا، وقيل بالتوقّف في الحاضر دون الغائب. قال: والمختار جوازه مطلقًا، وأنّ ذلك ممّا وقع مع حضوره وغيبته ظنًّا لا قطعًا (اس، مهد، ٥١٩، ٥)
- الشكّ تساوي الطرفين، والظنّ الطرف الراجح، وهو ترجيح جهة الصواب، والوهم رجحان جهة الخطأ. وأمّا أكبر الرأي وغالب الظنّ فهو الطرف الراجح إذا أخذ به القلب وهو المعتبر عند الفقهاء كما ذكره اللامشي في أصوله، وحاصله أنّ الظنّ عند الفقهاء من قبيل الشكّ لأنّهم يريدون به التردّد بين وجود الشيء وعدمه سواء استويا أو ترجّح أحدهما، وكذا قالوا في كتاب الإقرار (نج، نظر، ٨٢، ١٩)
- لا عبرة بالظنّ البيّن خطؤه (نج، نظر، ١٨٨، ١)
- الظنّ على ضربين: ظنّ يستند إلى أصل قطعي، وهذه هي الظنون المعمول بها في الشريعة أينما وقعت لأنّها استندت إلى أصل معلوم، فهي من قبيل المعلوم جنسه، وظنّ لا يستند إلى قطعي، بل إمّا مستند إلى غير شيءٍ أصلًا وهو مذموم - كما تقدّم - وإمّا مستند إلى ظنّ مثله، فذلك الظنّ إن استند أيضًا إلى قطعي، فكالأول، أو إلى ظنّي، رجعنا إليه، فلا بدّ أن يستند إلى قطعي، وهو محمود، أو إلى غير شيءٍ، وهو مذموم، فعلى كل تقدير: خبر واحد صحّ سنده، فلا بدّ من استناده إلى أصل في الشريعة قطعي فيجب قبوله، ومن هنا قبلناه مطلقًا، كما أنّ ظنون الكفّار غير مستندة إلى شيءٍ، فلا بدّ من ردّها وعدم اعتبارها (شط، عصم١، ١٧١، ١٣)
- الظنّ لا يُقبلُ في العقليات، ولا إلى كلّي شرعيّ، لأنّ الظنّ إنّما يتعلّق بالجزئيات؛ إذ لو جاز تعلّق الظنّ بكلّياتِ الشريعة لجاز تعلّقه بأصلِ الشريعة، لأنّه الكلّي الأول، وذلك غير جائز عادة (شط، وفق١، ٣٠، ٣)
- الكلّيات هنا الضروريات والحاجياتِ والتحسينياتِ - وأيضًا لو جاز تعلّقُ الظنِّ بأصلِ الشريعة لجاز تعلّق الشكّ بها، وهي لا شكَّ فيها، ولجاز تغييرُها وتبديلُها، وذلك خلافُ ما ضمِن اللهُ عزّ وجلّ من حفظها (شط، وفق١، ٣٠، ٧)
- لو جاز جعلُ الظنّي أصلًا في أصولِ الفقه لجاز جعلهُ أصلًا في أصول الدين، وليس كذلك

باتّفاق، فكذلك هنا، لأنّ نسبةَ أصولِ الفقه من أصل الشريعة كنسبةِ أصولِ الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوتِ في أنّها كلّياتٌ معتبرةٌ في كلّ ملّة، وهي داخلةٌ في حفظ الدين من الضروريات (شط، وفق١، ٣١، ١)

- يمتنع زوال ظنّ الحكم إلى ظنّ نقيضه لأنّه لا محالة يكون عن أمارة هي بمنزلة الموجب له، ومع تذكّر موجب الشيء يمتنع زواله لأنّا نقول ليس بين الظنّ وبين ما ينشأ هو عنه ربط عقلي حتى يكون بمنزلة الموجب له، كما في العلم الذي لا يكون إلّا عن موجب فحينئذٍ لا يمتنع زوال ظنّ الحكم مع تذكّر الأمارة التي عنها الظنّ، كما يزول ظنّ المطر مع بقاء الغيم الرطب الذي هو مظنّه له (تف، نهي٢، ٢٩٥، ٣٨)

- الإعتقاد ههنا ما يعمّ الظنّ (تف، نهي٢، ٢٩٩، ١١)

- الظنّ هو الاعتقاد الراجح من اعتقادي الطرفين، وكذا رجحان الاعتقاد لا اعتقاد الراجح أو الرجحان؛ فاعتقاد الرجحان لما في نفس الأمر إما محقّق عن برهان، وهو العلم، أو لا، وهو التقليد والجهل. فهو متعلّق نفس الرجحان، وهو في نفسه ثابت لا رجحان فيه. وأما رجحان الاعتقاد بأن يكون في النفس احتمالان متعارضان إلّا أنّ أحدهما أرجح في نظره؛ فالأول قد يكون موجودًا في الخارج، وأما الثاني فلا يتصوّر إلّا في الذهن. وقيل: تجويز أمرين أحدهما أقوى من الآخر. ونقض بالجزم تجويز أمرين وليس بظنّ. وقيل: تغليب أحد المجوّزين وفيه إجمال، لأنّ التغليب إما في نفس المجوّز، وإما في نفس الأمر؛ وقد يكون جزمًا وقد لا يكون؛ والثاني قريب. وقال الآمدي أخيرًا: إنّه ترجّح أحد ممكنين متقابلين في النفس على الآخر من غير قطع. وتارة: إنّه ترجّح وقوع أحد ممكنين على الآخر من غير قطع. وقوله: "من غير قطع": يعني عند ذكر الاحتمال إلّا أن يريد من غير قطع بالترجيح. وحينئذٍ فهو تردّد بين إرادة رجحان الاعتقاد، وهو الحق، وبين رجحان المعتقد، أو اعتقاد الرجحان وليس ذلك ظنًّا (زر، بحر١، ٧٤، ٣)

- (الظنّ) طريق للحكم إذا كان عن أمارة، ولهذا وجب العمل بخبر الواحد، وبشهادة الشاهدين، وخبر المقوّمين والقياس، وإن كانت علّة الأصل مظنونة (زر، بحر١، ٧٥، ٣)

- (الظنّ) أقسامه خمسة: أولها: العلم الحاصل عن أمور مسلّمة، وهو العلم الظنّي الذي مستنده قضية أو قضايا مسلّمة بأنفسها. ثانيها: العلم الحاصل عن أمور مشهورة، وهو ظنّ مطابق مستند إلى أمور مشهورة بالتصديق عند الجمّ الغفير. وثالثها: العلم الحاصل عن أمور مقبولة في العقل بسبب حسن الظنّ بمن أخذت عنه. رابعها: العلم الحاصل عن قرائن الأحوال الظاهرة، وهو ظنّ مطابق مستنده قرائن أحوال ظاهرة. خامسها: ما كان عن وهم في غير محسوس، وهو ما أوجب التصديق به قوة الوهم، وجعله من العلم الظنّي، وليس به تجوّز (زر، بحر١، ٧٦، ١٦)

- الجهل والظنّ والشكّ أضداد العلم عندنا. وذهب أكثر المعتزلة إلى أنّ الجهل مماثل للعلم. وأجمعوا على أنّ اعتقاد المقلّد للشيء على ما هو عليه مثل العلم (زر، بحر١، ٨١، ١٨)

- المشهور أنّ استعمال الظنّ بمعنى العلم اليقيني مجاز. ويتخلّص من كلام أهل اللغة والنحو فيه

ثلاثة مذاهب: أحدها: أنّه حقيقة في الشكّ مجاز في اليقين. والثاني: أنّه حقيقة فيهما فيكون مشتركًا. وعلى هذين القولين ينشأ خلاف فيما إذا قلت: ظننت ظنًّا. هل يتعيّن لليقين بالتأكيد أو الاحتمال باق لأنّه حقيقة فيهما لا حقيقة ومجاز؟ والثالث: أنّه لا يستعمل إلّا في الشكّ، وهذا قول أبي بكر العَبْدِري. وقال: ولا يعول على حكاية من حكى "ظنّ" بمعنى "يتّقن" بل الظنّ واليقين متنافيان (زر، بحرا، ٨٢، ١٨)

- وجوب العمل بمقتضى الظنّ قطعي، لأنّا نقول هكذا: الظنّ بهذا الحكم حاصل قطعًا، وإذا حصل الظنّ بحكم وجب العمل بمقتضى الظنّ فيه قطعًا، فوجب العمل بمقتضى الظنّ في هذا الحكم قطعًا. لكن هذه النتيجة مسألة من مسائل الفقه ونحن لا نمنع أنّ بعض الأحكام معلومة قطعًا (زر، بحرا، ١٢٥، ١٢)

- الامارة هي التي يمكن أن يتوصّل بصحيح النظر فيها إلى الظنّ والظنّ تجويز راجح والوهم تجويز مرجوح، والشكّ تردّد الذهن بين الطرفين فالظنّ فيه حكم لحصول الراجحية ولا يقدح فيه احتماله للنقيض المرجوح، والوهم لا حكم فيه لاستحالة الحكم بالنقيضين لأن النقيض الذي هو متعلّق الظنّ قد حكم به فلو حكم بنقيضه المرجوح وهو متعلّق الوهم لزم الحكم بهما جميعًا، والشكّ لا حكم فيه لواحد من الطرفين لتساوي الوقوع ولا وقوع في نظر العقل فلو حكم بواحد منهما لزم الترجيح بلا مرجّح ولو حكم بهما جميعًا لزم الحكم بالنقيضين (صد، أمل، ٥، ١٨)

ظن الحكم

- يمتنع زوال ظنّ الحكم إلى ظنّ نقيضه لأنّه لا محالة يكون عن أمارة هي بمنزلة الموجب له ومع تذكّر موجب الشيء يمتنع زواله، لأنّا نقول ليس بين الظنّ وبين ما ينشأ هو عنه ربط عقلي حتى يكون بمنزلة الموجب له، كما في العلم الذي لا يكون إلّا عن موجب فحينئذٍ لا يمتنع زوال ظنّ الحكم مع تذكّر الأمارة التي عنها الظنّ كما يزول ظنّ المطر مع بقاء الغيم الرطب الذي هو مظنّه له (تف، نهي٢، ٢٩٥، ٣٧)

ظني

- التعارض إذا ظهر لبادي الرأي المقولات الشرعية. فإمّا أن لا يمكن الجمع بينهما أصلًا، وإمّا أن يمكن فإن لم يمكن فهذا الفرض بين قطعي وظنّي، أو بين ظنّيين، فأمّا بين قطعيين فلا يقع في الشريعة، ولا يمكن وقوعه، لأنّ تعارض القطعيين محال. فإن وقع بين قطعي وظنّي بطل الظنّي، وإن وقع بين ظنّيين فهنا للعلماءِ فيه الترجيح، والعمل بالأرجح متعيّن، وإن أمكن الجمع - فقد اتّفق النظّار على إعمال وجه الجمع، وإن كان وجه الجمع ضعيفًا، فإنّ الجمع أولى عندهم، وإعمال الأدلّة أولى من إهمال بعضها، فهؤلاء المبتدعة لم يرفعوا بهذا الأصل رأسًا، إمّا جهلًا به أو عنادًا (شط، عصم١، ١٨٠، ٣)

ظهور

- الظهور قد يقع في الأسماء وفي الأفعال والحروف مثل "إلى"، فإنّه ظاهر في التحديد والغاية، مؤوّل في الحمل على الجمع (زر، بحرا، ٤٦٥، ٢٢)

- البحث عن الظهور يتمّ بمرحلتين: (الأولى) - في أن هذا اللفظ المخصوص ظاهر في هذا

المعنى المخصوص أم غير ظاهر. والمقصد الأول كله متكفّل بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ التي وقع الخلاف في ظهورها، كالأوامر والنواهي والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد.. وهي في الحقيقة من بعض صغريات أصالة الظهور. (الثانية) - في أن اللفظ الذي قد أحرز ظهوره هل هو حجّة عند الشارع في ذلك المعنى، فيصحّ أن يحتجّ به المولى على المكلّفين ويصحّ أن يحتجّ به المكلّفون (مظ، مصف٢، ١٢٣، ١٦)

- تشخيص صغريات أصالة الظهور - تقع بصورة عامة في موردين: (الأول) - في وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، فإنه إذا أحرز وضعه له لا محالة يكون ظاهرًا فيه، نحو وضع صيغة افعل للوجوب والجملة الشرطية لما يستلزم المفهوم.. إلى غير ذلك. (الثاني) - في قيام قرينة عامة أو خاصة على إرادة المعنى من اللفظ. والحاجة إلى القرينة إما في مورد إرادة غير ما وضع له اللفظ، وإما في مورد اشتراك اللفظ في أكثر من معنى. ومع فرض وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ ظاهرًا فيما قامت عليه القرينة سواء كانت القرينة متّصلة أو منفصلة (مظ، مصف٢، ١٢٤، ٧)

- الظهور على قسمين: تصوّري وتصديقي. ١- (الظهور التصوّري) الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص. وهو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية أو العرفية. وهو تابع للعلم بالوضع سواء كان في الكلام أو في خارجه قرينة على خلافه أو لم تكن. ٢- (الظهور التصديقي) الذي ينشأ من مجموع الكلام. وهو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمّنه من المعنى، فقد تكون دلالة الجملة مطابقة لدلالة المفردات وقد تكون مغايرة لها كما إذا اتحف الكلام بقرينة توجب صرف مفاد جملة الكلام عمّا يقتضيه مفاد المفردات. والظهور التصديقي يتوقّف على فراغ المتكلّم من كلامه فإن لكل متكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن فما دام متشاغلًا بالكلام لا ينعقد لكلامه الظهور التصديقي. ويستتبع هذا الظهور التصديقي ظهور ثانٍ تصديقي، وهو الظهور بأن هذا هو مراد المتكلّم، وهذا هو المعين لمراد المتكلّم في نفس الأمر. فيتوقّف على عدم القرينة المتّصلة والمنفصلة، لأن القرينة مطلقًا تهدم هذا الظهور، بخلاف الظهور التصديقي الأول فإنه لا تهدمه القرينة المنفصلة (مظ، مصف٢، ١٢٨، ١٣)

- الظهور قسم واحد، وليس هو إلا دلالة اللفظ على مراد المتكلّم. وهذه الدلالة هي التي نسمّيها الدلالة التصديقية. وهي أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلّم العلم بمراده من اللفظ، أو يلزم منه الظن بمراده. والأول يسمّى (النص)، ويختصّ الثاني باسم (الظهور) (مظ، مصف٢، ١٢٩، ٤)

- الظهور صفة قائمة باللفظ، وهو كونه بحالة يكون كاشفًا عن مراد المتكلّم ودالًا عليه، والظن بما هو ظن أمر قائم بالسامع لا باللفظ فكيف يكون مقوّمًا لكون اللفظ ظاهرًا، وإنما أقصى ما يقال إنه يستلزم الظن فمن هذه الجهة يتوهّم أن الظن يكون مقوّمًا لظهوره (مظ، مصف٢، ١٣١، ١٥)

- الظهور لا يكون ظهورًا إلا إذا كان هناك احتمال للقرينة غير منفي بحكم العقل، وإلا لو كان احتمالها منفيًّا بحكم العقل كان الكلام

نصًّا لا ظاهرًا (مظ، مصف٢، ١٣٦، ١٦)

ظهور تصوّري

- الظهور على قسمين: تصوّري وتصديقي. ١- (الظهور التصوّري) الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص. وهو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية أو العرفية. وهو تابع للعلم بالوضع سواء كان في الكلام أو في خارجه قرينة على خلافه أو لم تكن. ٢- (الظهور التصديقي) الذي ينشأ من مجموع الكلام. وهو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمّنه من المعنى، فقد تكون دلالة الجملة مطابقة لدلالة المفردات وقد تكون مغايرة لها كما إذا اتحف الكلام بقرينة توجب صرف مفاد جملة الكلام عمّا يقتضيه مفاد المفردات. والظهور التصديقي يتوقّف على فراغ المتكلّم من كلامه فإن لكل متكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن فما دام متشاغلًا بالكلام لا ينعقد لكلامه الظهور التصديقي. ويستتبع هذا الظهور التصديقي ظهور ثانٍ تصديقي، وهو الظهور بأن هذا هو مراد المتكلّم، وهذا هو المعين لمراد المتكلّم في نفس الأمر. فيتوقّف على عدم القرينة المتّصلة والمنفصلة، لأن القرينة مطلقًا تهدم هذا الظهور، بخلاف الظهور التصديقي الأول فإنه لا تهدمه القرينة المنفصلة (مظ، مصف٢، ١٢٨، ١٤)

ظواهر الألفاظ

- هل الاعتبار بظواهر الألفاظ والعقود وإن ظهرت المقاصد والنيّات بخلافها أم للقصود والنيّات تأثير يوجب الالتفات إليها ومراعاة جانبها؟ وقد تظاهرت أدلّة الشرع وقواعده على أن القصود في العقود معتبرة، وأنها تؤثّر في صحة العقد وفساده وفي حلّه وحرمته، بل أبلغ من ذلك، وهي أنها تؤثّر في الفعل الذي ليس بعقد تحليلًا وتحريمًا فيصير حلالًا تارة وحرامًا تارة أخرى باختلاف النيّة والقصد، كما يصير صحيحًا تارة وفاسدًا تارة باختلافها، وهذا كالذبح فإن الحيوان يحلّ إذا ذبح لأجل الأكل ويحرّم إذ ذبح لغير الله، وكذلك الحلال يصيد الصيد للمحرم فيحرم عليه ويصيده للحلال فلا يحرم على المحرم (جو، علم٣، ١٠٩، ١٥)

ع

عادات

- العبادات ليس حكمها حكم العادات في أنّ المسكوت عنه كالمأذون فيه، إن قيل بذلك؛ فهي تفارقها. إذ لا يقدّم على استنباط عبادة لا أصل لها؛ لأنّها مخصوصَة بحكم الإذن المصرّح به بخلاف العادات (شط، عصم٢، ٣٦٨، ١٣)
- الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلّف التعبّد، دون الإلتفات إلى المعاني. وأصل العادات الإلتفات إلى المعاني (شط، وفق٢، ٣٠٠، ٦)
- الإلتفات إلى المعاني قد كان معلومًا في الفترات، واعتمد عليه العقلاء، حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلّياتها على الجملة فاطّردت لهم، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم؛ إلّا أنّهم قصّروا في جملة من التفاصيل، فجاءت الشريعة لتتمّ مكارم الأخلاق. فدلّ على أنّ المشروعات في هذا الباب جاءت متمّمة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات. ومن ههنا أقرّت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية؛ كالدّية، والقسامة، والإجتماع يوم العروبة - وهي الجمعة - للوعظ والتذكير، والقراض، وكسوة الكعبة، وأشباه ذلك ممّا كان عند أهل الجاهلية محمودًا وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول (شط، وفق٢، ٣٠٧، ٧)
- العادات فهي أيضًا من حقّ الله تعالى على النظر الكلّي؛ ولذلك لا يجوز تحريم ما أحلّ الله من الطيّبات (شط، وفق٢، ٣٢٢، ٣)
- في العادات حقّ لله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الإنتفاع؛ لأنّ حقّ الغير محافظ عليه شرعًا أيضًا، ولا خيرة فيه للعبد، فهو حقّ لله تعالى صرفًا في حقّ الغير، حتى يسقط حقّه باختياره في بعض الجزئيات، لا في الأمر الكلّي (شط، وفق٢، ٣٢٢، ١٣)
- المقاصد تفرّق بين ما هو عادة وما هو عبادة؛ وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب؛ وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرّم، والصحيح والفاسد، وغير ذلك من الأحكام (شط، وفق٢، ٣٢٤، ٢)
- الأعمال ضربان: عادات، وعبادات. فأمّا العادات فقد قال الفقهاء إنّها لا تحتاج في الإمتثال بها إلى نيّة، بل مجرّد وقوعها كاف؛ كردّ الودائع والمغصوب، والنفقة على الزوجات والعيال وغيرها، فكيف يطلق القول بأنّ المقاصد معتبرة في التصرّفات؟ وأمّا العبادات فليست النيّة بمشروطة فيها بإطلاق أيضًا، بل فيها تفصيل وخلاف بين أهل العلم في بعض صورها (شط، وفق٢، ٣٢٦، ٢)

عادة

- العادة عبارة عمّا يستقرّ في النفوس من الأمور المتكرّرة المقبولة عند الطباع السليمة وهي أنواع ثلاثة: العرفية العامة، كوضع القدم، والعرفية الخاصة، كاصطلاح كل طائفة

مخصوصة كالرفع للنحاة، والفرق والجمع والنقض للنظار. والعرفية الشرعية، كالصلاة والزكاة والحجّ، تركت معانيها اللغوية بمعانيها الشرعية (انتهى) (نج، نظر، ١٠١، ١٢)
- لفظ عادة على ما ذكر قيد عدم الإنفكاك (تف، نهي٢، ٥٢، ٤)
- العادة وهي الأمر المتكرّر ولو من غير علاقة عقلية والمراد هنا (العرف العملي) لقوم (با، يسرا، ٣١٧، ١٢)
- إذا فعل إنسان فعلًا من الأفعال وتكرّر منه حتى سهل عليه فعله وشقّ عليه تركه سمّي ذلك عادة له لأن العادة مأخوذة من العود أو المعاودة بمعنى التكرار. وكما يكون تعوّد الشيء من الفرد يكون من الجماعة، وتسمّى الأولى عادة فردية، والثانية عادة جماعية أو عرفًا. فالعرف إذًا هو ما تعوّده الناس أو جمع منهم وأَلِفوه حتى استقرّ في نفوسهم من فعل شاع بينهم أو كثر استعماله في معنى خاص بحيث يتبادر منه عند إطلاقه دون معناه الأصلي (شل، شلص، ٣١٣، ٧)

عادة وعرف

- العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلًا، فقالوا في الأصول في باب ما تترك به الحقيقة: تترك الحقيقة بدلالة الإستعمال والعادة (نج، نظر، ١٠١، ٦)

عاديات

- العاديات يتعلّق بها حقّ الله من وجهين: أحدهما من جهة الوضع الأول الكلّي الداخل تحت الضروريات. والثاني من جهة الوضع التفصيلي الذي يقتضيه العدل بين الخلق، وإجراء المصلحة على وفق الحكمة البالغة (شط، وفق٢، ٣٢٢، ١٨)
- (العاديات يتعلّق بها) حقّ للعبد من وجهين: أحدهما جهة الدار الآخرة، وهو كونه مجازًى عليه بالنعيم، موَفًّى بسببه عذاب الجحيم. والثاني جهة أخذه للنعمة على أقصى كمالها فيما يليق بالدنيا؛ لكن بحسبه في خاصة نفسه (شط، وفق٢، ٣٢٣، ٢)

عارض

- العارض الخارج المحمول والذاتي الذي منشأ عروضه الذات كالمدرك للإنسان، أو ما هو مساوٍ للذات كالضاحك العارض له بواسطة التعجّب، أو جزئها الأعمّ كالمتحرّك بواسطة الحيوان (با، يسرا، ١٨، ١٨)

عارية

- الوديعة لا تودع ولا تعار ولا تؤجر ولا ترهن. والمستأجر يؤجر ويعار ولا يرهن والعارية تعار ولا تؤجر، قيل: يودع المستأجر والعارية إذ تصحّ إعارتهما وهي أقوى من الإيداع، وقيل: لا؛ لأنّ الأمين لا يسلّمها إلى غير عياله وإنّما جازت الإعارة لإذن المعير والمؤجر للإطلاق في الانتفاع وهو معدوم في الإيداع، فإن قيل: إذا أعار فقد أودع، قلنا ضمني لا قصدي (نج، نظر، ٣٢٧، ١٥)

عافية

- العافية وضدّها البلاء (كل، كف١، ٢٢، ١٦)

عالِم

- للعالم ثلاث علامات: العلم والحلم والصمت (كل، كف١، ٣٧، ٩)

- العالِمُ: وهو الذي كملت له آلات الاجتهاد، فإنّه لا يجوز له أن يقلِّد من هو مثله في العلم، ولا من هو فوقه، خاف فوات الحادثَة أو لم يخف، وبهذا قال أكثر أصحابِنا من البغداديين، وإليه ذهب القاضي أبو بكر، وأبو الطَّيِّب الطَّبري، وجماعة أصحاب الشَّافعي، وهو الأشبه بمذهب مالك. وذهب بعضُ أصحاب أبي حنيفة: إلى أنّه يجوز للعالم أن يقلِّد عالمًا، وبه قال أحمد بن حنبل وإسحاق (بج، حكف٢، ٦٣٥، ٥)
- إذا كان البيان يتأتّى بالقول والفعل فلا بدّ أن يحصل ذلك بالنسبة إلى العالِم، كما حصل بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وهكذا كان السلف الصالح ممّن صار قدوة في الناس (شط، وفق٣، ٣١١، ٦)

عام

- العامّ من أمر الله الذي أراد به العامَّ، والعامّ الذي أراد به الخاصَّ (شف، رس، ١٠٥، ١١)
- كلُّ كلامٍ كان عامًّا ظاهرًا في سُنَّة رسولِ الله فهو على ظُهوره وعُمومه، حتَّى يُعْلَمَ حديثٌ ثابتٌ عن رسولِ الله "بأبي هو وأُمِّي" يَدُلُّ على أنه إنما أُرِيدَ بالجُمْلة العامّةِ في الظاهر بعضُ الجملةِ دونَ بعضٍ (شف، رس، ٣٤١، ٣)
- العام كل لفظ ينتظم جمعًا من الأفراد إما لفظًا كقولنا: مسلمون ومشرقون وإما معنى كقولنا من وما (شش، ششا، ١٧، ٣)
- العام فنوعان عامّ خَصَّ عنه البعض، وعامّ لم يَخصّ عنه شيء فهو بمنزلة الخاصّ في حقّ لزوم العمل به لا محالة (شش، ششا، ٢٠، ١٥)
- يقاربُ معناه (المُجْمَل) معنى العموم (لأن العموم) لا بد من أن يشتمل على جملة إذا كان يقتضي جمعًا من الأسماء وكلُ جمع فهو جملة. فمعنى العام والمجمل لا يختلفان في هذا الوجه. فجائز أن يُعَبَّر بالمجمل عن العام (جص، فص١، ٦٣، ٧)
- إن بناء العام على الخاص ينقل لفظ العموم عن حقيقته إلى المجاز ويجعل وقوع العلم بموجبه فيما عدا الخصوص من طريق الاجتهاد بعد أن كان موجبًا (للعلم بمقتضاه) وما اشتمل عليه لفظه وفي وجوب حمل لفظ العموم على الحقيقة وامتناع صرفه إلى المجاز ما يوجب أن يكون ناسخًا للخصوص المتقدّم (جص، فص١، ٣٨٩، ١٣)
- إذا اختلف السلف في الخاص والعام فقضى (بعضهم) بالعام على الخاص وقضى بعضهم فيهما بالترتيب ولم يظهر من بعضهم النكير على بعض فيما صاروا إليه (جص، فص١، ٤١٤، ٢)
- إن مذهب أبي حنيفة في الخاص والعام أنه متى اتّفق الفقهاء على استعمال أحدهما واختلفوا في استعمال الآخر كان ما اتفق على استعمال حكمه منهما قاضيًا على ما اختلف فيه (جص، فص١، ٤١٦، ٦)
- القول في الخبرين إذا كان كل واحد منهما عامًّا من وجه وخاصًّا من (وجه آخر) قال أبو بكر: الأصل فيما كان هذا وصفه من الأخبار أن يعتبر السبب الذي ورد فيه كل واحد منهما فنخبر عن سببه ولا يعترض به على الآخر ما أمكن استعماله غير مخصّص لصاحبه فيما ورد فيه، إلا أن تقوم الدلالة فيهما (على غير ذلك) فيصار إليها (جص، فص١، ٤٢٣، ٢)
- وصف ما ليس بلفظ بأنه عام، نحو قولهم: "عمّهم المطر والخصب"، فمجاز. لأن حقيقة

عموم المطر للناس أن يكون بجملته حاصلًا لكل واحد منهم. وذلك مستحيل. لأن جملة المطر تحصل لجملة الناس، وأجزاؤه لأجزائهم (بص، مع١، ٢٠٣، ٧)

- ألفاظ النكرات، نحو قولك "رجل"، فإنه عام على البدل، غير عام على الجمع. والحد لا يتناوله من حيث الجمع. لأنه يصلح لهذا الرجل، ولهذا ولهذا؛ ولا يستغرقهم. وهو داخل في الحد من حيث البدل. لأنه يتناول كل رجل على البدل (بص، مع١، ٢٠٤، ١٠)

- ما لفظه عام في اللغة ضربان: أحدهما عام على الجمع، والآخر عام على البدل. والأول ضربان: أحدهما يكون عامًّا لأن فيه اسمًا موضوعًا للعموم، والآخر يكون عامًّا لأنه اقترن بالاسم ما أوجب عمومه. والاسم العام ضربان: أحدهما لا يختص ما يَعقل ولا ما لا يَعقل، بل يقع عليهما على الجمع، وعلى الانفراد؛ والآخر يختص أحدهما (بص، مع١، ٢٠٦، ٦)

- "البيان"، فإنّه يكون عامًّا ويكون خاصًّا. أمّا العامّ، فهو الدّلالة تقول: "بَيّنَ لي فلان كذا وكذا بيانًا حسنًا وبيانًا واضحًا". فتوصَف دلالتُه وكشفه بأنّه بيان. ويقال: "دللتُ فلانًا على الطريق وبيّنته له". فلمّا اطّرد ذلك، كان حقيقة. وأمّا "الخاصّ"، فهو ما يتعارفه الفقهاء. وهو كلام أو فعل دالّ على المراد بخطاب، لا يستقلّ بنفسه في الدّلالة على المراد (بص، مع١، ٣١٧، ١٤)

- البيان، منه عامّ، وهو الدّلالة المطلقة؛ ومنه خاصّ، وهو الدّلالة الشّرعيّة على المراد بأدلّة الشّرع (بص، مع١، ٣٢٠، ١٢)

- جواز إسماع المكلّف العام دون الخاص، منع أبو الهذيل وأبو علي رحمهما الله من أن يُسمع الحكيم خطابَه العام المكلَّفَ من دون أن يسمعه ما يدلّ من جهة السمع على تخصيصه، وما لا يشغله عن سماع العام حتى يسمع الخاص معه. وأجازا أن يُسمعه العامَّ المخصوص بأدلّة العقل، وإن لم يَعلم السامع أن في أداة العقل ما يدلّ على تخصيصه. وأجاز أبو إسحق النظّام وأبو هاشم رحمهما الله أن يُسمعه العام من دون أن يعرّف الخاص، سواء كان ما يدلّ على تخصيصه دليلًا عقليًّا أو سمعيًّا. وهو ظاهر مذهب الفقهاء. والدليل على ذلك أن العموم المخصوص يمكّن المكلَّفَ اعتقادَ تخصيصه إذا سمع بالدليل المخصِّص، كما يمكّنه ذلك إذا لم يسمع به. فجاز إسماعه العام، وإن تكلّف اعتقاد تخصيصه في الحالين. لأنه فيهما متمكّن ممّا كُلّف (بص، مع١، ٣٦٠، ٢)

- إن الخاصَّ أقوى من العام؛ لأن الخاص يتناول الحكم بخصوصه على وجهٍ لا احتمال فيه، والعام يتناوله على وجه محتمل، فكان الخاصُّ أولى (بج، حكف١، ١٦١، ٥)

- إذا تعارض لفظان، خاص وعام، بُني العام على الخاص. وقال بعض المتكلمين: لا يُقضى على العام بالخاص، بل يتعارض الخاص وما قابله من العام، وهو اختيار أبي بكر الأشعري، وأبي بكر الدقاق. لنا: هو أنه دليل عام قابَلَه دليل خاص. وليس في تخصيصه إبطال له. فوجب تخصيصه به كخبر الواحد إذا ورد مخالفًا لدليل العقل، فإنه يخصّ بدليل العقل. ولأن الخاص أقوى من العام. لأن الخاص يتناول الحكم بخصوصه على وجه لا احتمال فيه، والعام يتناول الحكم على وجه

محتمل، لأنه يجوز أن يكون المراد به غير ما تناوله الخاص بخصوصه، فوجب أن يقدم الخاص عليه (شي، تبص، ١٥١، ٢)

- إذا تعارض عام وخاص بني العام على الخاص وإن كان الخاص متقدمًا على العام. وقال بعض المعتزلة، وبعض أصحاب أبي حنيفة: متى تقدّم الخاص نَسخَه العام، ولم يُبنَ أحدهما على الآخر، وإن تقدّم تاريخهما بني العام على الخاص في قول بعضهم. وقال عيسى بن أبان، والكرخي، والبصري: إذا عدم تاريخهما، رجع بالأخذ بأحدهما إلى دليل، كالعمومين إذا تعارضا بأحدهما. لنا: بأنه تعارض دليلان عام وخاص، فبني العام على الخاص، كما لو لم يتقدّم الخاص، ولأنه يمكن الجمع بين الدليلين، فلم يجز إسقاط أحدهما بالآخر، كما لو لم يتقدّم الخاص. ولأنه إذا لم يتقدّم الخاص. قضي به على العام، لأنه يتناول الحكم بصريحه من غير احتمال. والعموم يتناوله مع الاحتمال، وهذا المعنى موجود فيه وإن تقدّم الخاص، فوجب أن يقضى به (شي، تبص، ١٥٣، ٢)

- يجب بناء العام على الخاص، وإن كان العام متّفقًا على استعماله، والخاص مختلفًا فيه. وقال أصحاب أبي حنيفة: العام المتفق على استعماله، يقدّم على الخاص المختلف فيه. لنا: هو أنه تعارض دليلان عام وخاص. فبني العام على الخاص، دليله: إذا اتفق على استعمالهما. ولأن فيما ذكرناه جمعًا بين دليلين، فكان أولَى من إسقاط أحدهما، كما لو كانا متّفقًا عليهما. ولأن الخاص يتناول الحكم بصريحه على وجه لا احتمال فيه، والعام يتناوله بعمومه، لا يجوز أن يكون المراد به غير ما تناوله الخاص، فوجب أن يقضي بما لا يحتمل على المحتمل (شي، تبص، ١٥٧، ٢)

- العام كل لفظ ينتظم جمعًا من الأسماء لفظًا أو معنى، ونعني بالأسماء هنا المسمّيات، وقولنا لفظًا أو معنى تفسير للانتظام: أي ينتظم جمعًا من الأسماء لفظًا مرة كقولنا زيدون، ومعنى تارة كقولنا من وما وما أشبههما (سر، صوس١، ١٢٥، ٦)

- العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعًا بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما تناوله، يستوي في ذلك الأمر والنهي والخبر إلا فيما لا يمكن اعتبار العموم فيه لانعدام محله، فحينئذٍ يجب التوقّف إلى أن يتبيّن ما هو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة المجمل (سر، صوس١، ١٣٢، ١٧)

- العام عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدًا مثل الرجال والمشركين ومن دخل الدار فأعطه درهمًا ونظائره (غز، مس٢، ٣٢، ٣)

- اللفظ إما خاص في ذاته مطلقًا كقولك زيد وهذا الرجل، وإما عام مطلقًا كالمذكور والمعلوم إذ لا يخرج منه موجود ولا معدوم، وإما عام بالإضافة كلفظ المؤمنين، فإنه عام بالإضافة إلى آحاد المؤمنين خاص بالإضافة إلى جملتهم، إذ يتناولهم دون المشركين، فكأنه يُسمّى عامًّا من حيث شموله لما شمله خاصًا من حيث اقتصاره على ما شمله وقصوره عمّا لم يشمله (غز، مس٢، ٣٢، ٦)

- ورود العام على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم (غز، مس٢، ٦٠، ٦)

- النص الخاص يخصّص اللفظ العام، فقوله فيما سقت السماء العشر يعمّ ما دون النصاب، وقد

خصّصه قوله عليه السلام "لا زكاة فيما دون خمسة أوسق" (مسند أحمد، ٥٩/٣. بلفظ "ليس فيما دون خمسة أوساق زكاة") (غز، مس٢، ١٠٢، ٤)

- العام نوع من أنواع الكلام القائم بالنفس ... وحدّه: ما يتعلّق بمعلومين فصاعدًا من جهة واحدة؛ احترازًا عن قوله "ضرب زيد عمرًا" (غز، من، ١٣٨، ٢)

- العام إذا دخله التخصيص كان مجملًا في الباقي إن كان المخصّص عنه مجهولًا. وإن كان معلومًا فهو حقيقة في الباقي يجب العمل به، إلا أنه مجاز في الإنحصار عليه، لأن اللفظ تناول الكل، فإن أخرج البعض بقي الباقي على أصله (غز، من، ١٥٣، ٤)

- ما هو عام فهو على ضربين: منه عام ليس هناك شيء أعم منه، وهو مثل قولك: شيء ومعلوم وموجود وذات أو ما شابه هذا. ومنه ما هو عام بإضافته إلى ما هو أخصّ منه، وهو مثل قولك: عَرَض، فإن هذا عام بإضافته إلى لون، لأن العرض يعمّ اللون والطعم والرائحة، وهو خاص بإضافته إلى ما هو منه وهو شيء لأن الشيء يعمُّ العَرَض وغيره (كلو، تم١، ٧١، ١٣)

- العام: هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له كقولنا: الرجال يستغرق كل رجل، لأنه يصلح له ولا يدخل فيه غيره لأنه غير صالح لهم. وهو على أربعة أضرب: أحدها: ألفاظ الجمع المعرّف كالمسلمين والمشركين والرجال والنساء. الثاني: لفظ الجنس كقولنا: الناس والإبل والحيوان، وهذا ليس بجمع لأنه لا واحد له من جنسه، وإنما يشبه لفظ الجمع. الثالث: الأسماء المبهمة مثل "من" فيمن يعقل "وما" فيما لا يعقل إذا كان في الاستفهام أو في الشرط والجزاء، "وأي" في الجميع، "وأين" في المكان "ومتى" في الزمان. الرابع: الإسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام مثل الإنسان والقاتل والزاني والسارق والدينار والدرهم والبيع والصيد فهذه الألفاظ إذا وردت متجرّدة عن القرائن دلّت بصيغتها على الاستغراق (كلو، تم٢، ٥، ٣)

- العام يصير خاصًا، في نفسه بأغراض المتكلّم لأنه يستعمله في بعض ما تناوله ويقصد ذلك به، ويصير خاصًا عندنا بالأدلة المخصّصة (كلو، تم٢، ٧١، ٩)

- العام: هو اللّفظُ المستغرقُ لجميعِ ما يصلحُ لهُ - بحسبِ وضعٍ واحدٍ - كقولنا: "الرجالُ"؛ فإنّه مستغرقٌ لجميعِ ما يصلحُ لهُ. ولا يدخلُ عليهِ النكراتُ - كقولهم: "رجلٌ"؛ لأنّه يصلحُ لكلِّ واحدٍ من رجالِ الدنيَا، ولا يستغرقُهم. ولا التثنيةُ، ولا الجمعُ؛ لأنَّ لفظَ "رجلان" و"رجالٍ" يصلحانِ لكل اثنين، وثلاثةٍ، ولا يفيدانِ الاستغراقَ. ولا ألفاظُ العدد - كقولنا: "خمسةٌ"؛ لأنّه صالحٌ لكلِّ "خمسةٍ"، ولا يستغرقُهُ (رز، مح١، ٥١٣، ٥)

- العام: هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدًا مُطلقًا معًا. فقولنا (اللفظ) وإن كان كالجنسِ للعامِّ والخاصِّ، ففيهِ فائدةُ تقييدِ العموم بالألفاظِ، لكونِها من العوارضِ الحقيقةِ لها دون غيرِها عند أصحابنا وجمهور الأئمةِ، كما يأتي تعريفُهُ. وقولنا (الواحد) احترازٌ عن قولنا "ضربَ زيدٌ عمرًا" وقولنا (الدال على مسمّيينِ) ليندرجَ فيهِ الموجودُ والمعدومُ، وفيهِ أيضًا احترازٌ عن الألفاظِ المطلقة كقولنا "رجل ودرهم" وإن كانت صالحةَ لكل واحدٍ من آحاد

الرجالِ وآحاد الدراهم فلا يتناولها مقابل على سبيلِ البدل. وقولنا (فصاعدًا) احترازٌ عن لفظِ اثنين وقولنا (مطلقًا) احترازٌ عن قولنا "عشرة ومائة ونحوهِ من الأعداد المقيّدة". ولا حاجةَ بنا إلى قولِنا من جهةٍ واحدةٍ احترازٌ عن الألفاظِ المشتركةِ والمجازية (أمد، حكم٢، ٢٨٧، ١٠)

- العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بمانع لأن نحو عشرة ونحو ضرب زيد عمرًا يدخل فيه (حا، تلو٢، ٩٩، ٦)

- العموم من عوارض الألفاظ حقيقة وأما في المعاني فثالثها الصحيح، كذلك لنا أن العموم حقيقة في شمول أمر لتعدّد وهو في المعاني كعموم المطر والخصب ونحوه وكذلك المعنى الكلي لشموله الجزئيات، ومن ثمّة قيل العام ما لا يمنع تصوّره من الشركة. فإن قيل المراد أمر واحد شامل وعموم المطر ونحوه ليس كذلك قلنا ليس العموم بهذا الشرط لغة وأيضًا فإن ذلك ثابت في عموم الصوت والأمر والنهي والمعنى الكلي (حا، تلو٢، ١٠١، ٦)

- الجمع المنكر ليس بعام، لنا القطع بأن رجالًا في الجموع كرجل في الوحدان ولو قال له عندي عبيد صحّ تفسيره بأقل الجمع قالوا صحّ إطلاقه على كلّ جمع فحمله على الجميع حمل على جميع حقائقه وردّ بنحو رجل وأنه إنما يصحّ على البدل، قالوا لو لم يكن للعموم لكان مختصًا بالبعض ردّ برجل وأنه موضوع للجمع المشترك (حا، تلو٢، ١٠٤، ١١)

- العام: لفظ مستغرق لكل ما يصلح له في وضع واحد. والأول: احتراز عن النكرات وحدانًا وتثنيةً وجمعًا، وعن ألفاظ العدد. والثاني: عن المشترك وما له حقيقةٌ ومجاز فإن عمومه لا يستغرق جميع المفهومات (رم، تحص١، ٣٤٣، ٥)

- الخاص أقوى دلالة إذ العام يجوز إطلاقه بدون إرادة ذلك الخاص (في تعارض الخبرين) (رم، تحص١، ٣٩٧، ٨)

- العام هو الموضوع لمعنى كلي بقيد تتبعه في محاله نحو المشركين (قر، نقح، ٣٨، ١٧)

- الخاص والعام إذا اجتمعا فإما أن يعمل بهما، أو لا يعمل بهما، أو يقدّم العام على الخاص، أو الخاص على العام، والأقسام الثلاثة الأول باطلة فتعيّن الرابع (قر، نقح، ٢٠٦، ١٦)

- (العام) كل لفظ ينتظم جمعًا من الأسماء لفظًا أو معنى. والمراد بالأسماء هنا المسمّيات لا التسميات. وقوله: لفظًا كنحو: زيدون، وطورًا معنى كمن وما ونحوهما (نس، كشف١، ١٥٩، ٨)

- إذا تعارض العامُّ والخاصُّ المخالفُ له قُدِّم الخاصُّ، وخُصِّصَ به العام، سواء علم أسْبَقُها أو جهل التاريخ عند أصحابنا، وهو ظاهر كلامه في مواضع، وهذا مذهب الشافعي وأصحابه والمالكية إذا جهل التاريخ، وإن كان الخاص الآخِرَ فقال ابن نصر: يبنى على مسألة تأخير البيان، وقالت الحنفية فيما ذكره أبو عبدالله الجرجاني: إن عُلم التاريخ فالثاني ناسخ، فإن كان هو العام فقد نَسَخَ الخاصَّ، وإن كان الخاصَّ فقد نَسَخَ بعضَ العام وهذا هو قول المعتزلة أيضًا فيما حكاه القاضي في الكفاية، وهو رواية عن أحمد (تي، سود، ١٣٤، ٣)

- العام بَعْده وهو: كُلّ لَفظ ينتظم جَمْعًا من الأسماء لفظًا أو معنًى، ومعنى قولنا: من الأسماء: المسمّيات هنا ومعنى قولنا: لفظًا أو

معنًى: هو تفسير للإنتظام يعني أن ذلك اللفظ إنما ينتظم الأسماء مرَّةً لفظًا. مِثل قولنا: زيدون ونَحوه، أو معنًى مثل قولنا: مَنْ وَمَا ونحوهما (بخ، بزد١، ٩٤، ٢)

- العام يَبْقَى حجة بعد الخُصوص معلومًا كانَ المَخْصوص أو مجهولًا (بخ، بزد١، ٦٢٧، ١)

- العام لا ينعدم بالخاص حقيقة ولا حكمًا وليس في واحد من النصين توهّم الفساد فعرفنا أن الخاص كان مخصّصًا للموضع الذي تناوله من حكم العام مع بقاء العام حجّة فيما وراء ذلك، وإن تمكّن فيه نوع شبهة من حيث أنه صار كالمستعار فيما هو حقيقة حكم العام (بخ، بزد٤، ٦٩، ١٥)

- الخاصّ يقابل العام، وهو ما دلّ على شيء بعينه. ولهما طرفان وواسطة. فعامّ مطلق، وهو ما لا أعم منه كالمعلوم. وخاصّ مطلق، وهو ما لا أخصّ منه كزيد. وما بينهما فعامّ بالنسبة إلى ما تحته خاصّ بالنسبة إلى ما فوقه كالموجود (حن، قعد، ٢٣، ٩)

- اللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة، والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة، فإذا دعي إلى غداء فقال: والله لا أتغدى، أو قيل له "نم" فقال: والله لا أنام، أو "اشرب هذا الماء" فقال: والله لا أشرب، فهذه كلها الفاظ عامة نُقلت إلى معنى الخصوص بإرادة المتكلم التي يقطع السامع عند سماعها بأنه لم يرد النفي العام إلى آخر العمر (جو، علم١، ٢١٨، ٢٣)

- العام لفظ يستغرق الصالح له أي يتناوله دفعة خرج به النكرة في الإثبات مفردة أو مثنّاة أو مجموعة أو إسم عدد لا من حيث الآحاد، فإنّها تتناول ما تصلح له على سبيل البدل لا الإستغراق نحو: أكرم رجلًا وتصدّق بخمسة دراهم، من غير حصر خرج به إسم العدد من حيث الآحاد فإنّه يستغرقها بحصر كعشرة ومثله النكرة المثنّاة من حيث الآحاد كرجلين. ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته ومجازه أو مجازيه على الراجح المتقدّم من صحّة ذلك ويصدق عليه الحدّ كما يصدق على المشترك المستعمل في أفراد معنى واحد لأنّه مع قرينة الواحد لا يصلح لغيره والصحيح دخول الصورة النادرة وغير المقصودة وإن لم تكن نادرة من صور العام تحته في شمول الحكم لهما (سب، عطر١، ٥٠٥، ٦)

- العام في التركيب من حيث الحكم عليه كلية أي محكوم فيه على كل فرد مطابقة إثباتًا خبرًا أو أمرًا أو سلبًا نفيًا أو نهيًا نحو جاء عبيدي وما خالفوا فأكرمهم ولا تهنهم، لأنّه في قوة قضايا بعدد أفراده أي جاء فلان وجاء فلان، وهكذا فيما تقدّم الخ. وكل منها محكوم فيه على فرده دالّ عليه مطابقة فما هو في قوتها محكوم فيه على كل فرد فرد دالّ عليه مطابقة لا كل أي لا محكوم فيه على مجموع الأفراد من حيث هو مجموع (سب، عطر١، ٥١٢، ٥)

- التخصيص مصدر خصّص بمعنى خصَّ قِصر العام على بعض أفراده بأن لا يراد منه البعض الآخر (سب، عطر٢، ٣١، ٣)

- الأصحّ أنّ عطف العام على الخاص وعكسه المشهور لا يخصّص العام وقيل يخصّصه (سب، عطر٢، ٦٧، ٤)

- لا يجوز التمسّك بالعام قبل البحث عن المخصّص بالإجماع (اس، مهد، ٣٦٤، ٥)

- اختلفوا في المقدار الذي يشترط بقاؤه بعد تخصيص العام على أقوال: أحدهما: وإليه

ذهب الأكثرون، كما قاله الآمدي، وابن الحاجب، واختاره الإمام فخر الدين، وأتباعه: أنّه لا بدّ من بقاء جميع كثير، سواء كان العام جمعًا كالرجال، أو غير جمع كـ "من" و"ما" و"أين"، إلّا أن يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيمًا له، وإعلامًا بأنّه يجري مجرى الكثير، كقوله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾ (المرسلات: ٢٣)... والثاني: قاله القفال الشاشي، يجوز التخصيص إلى أن ينتهي إلى أقلّ المراتب التي ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص، مراعاة لمدلول الصيغة، فعلى هذا يجوز التخصيص في الجمع، كالرجال ونحوه إلى ثلاثة، لأنّها أقلّ مراتب الجمع على الصحيح، وفي غير الجمع كـ "من" و"ما" إلى الواحد، فيقول: من يكرمني أكرمه، ويريد به شخصًا واحدًا. والثالث: يجوز إلى الواحد مطلقًا، جمعًا كان أو غيره (اس، مهد، ٣٧٧، ٢)

- الخاص إذا عارض العام، قال الشافعي: يؤخذ بالخاص، متقدّمًا كان أو متأخّرًا. وقال أبو حنيفة: يكون المتأخّر ناسخًا للمتقدّم. لنا: أنّ إعمال الدليلين ولو من وجه أولى (اس، مهد، ٤٠٩، ٦)

- إذا كان السبب عامًّا واللفظ خاصًّا، فالعبرة أيضًا باللفظ (اس، مهد، ٤١٢، ١٢)

- إذا حكم على العام بحكم، ثم أفرد منه فردًا وحكم عليه بذلك الحكم بعينه في كلام آخر منفصل عن الأول، فلا يكون إفراده بذلك تخصيصًا للعام، أي حكمًا على باقي أفراده بنقيض ذلك (اس، مهد، ٤١٥، ١٥)

- الخاص إذا عارض العام أي دلّ على خلاف ما دلّ عليه فيؤخذ بالخاص سواء علم تأخيره عن العام أو تقديمه أو لم يعلم شيء منها، ونقله الإمام عن الشافعي واختاره هو وأتباعه وابن الحاجب، وذهب أبو حنيفة وإمام الحرمين إلى الأخذ بالمتأخّر سواء كان هو الخاص أو العام لقول ابن عباس (كنا نأخذ بالأحْدث فالأَحْدَثِ) فعلى هذا إن تأخّر العالم نسخ الخاص وإن تأخّر الخاص نسخ من العام بقدر ما دلّ عليه، فإن جهل التاريخ وجب التوقّف إلّا أن يترجّح أحدهما عن الآخر بمرجّح ما كتضمّنه حكمًا شرعيًّا، أو اشتهار روايته (اس، مهس٢، ١٦٢، ٨)

- إن عني بالحرج ما هو خارج عن المعتاد، ومن جنس ما تقع في الرخصة والتوسعة، فالعموم والخصوص فيه أيضًا ممّا يشكُل فهمه؛ فإنّ السفر مثلًا سبب للحرج مع تكميل الصلاة والصوم، وقد شرع فيه التخفيف. فهذا عام. والمرض قد شرع فيه التخفيف وهو ليس بعام، بمعنى أنّه لا يسوغ التخفيف في كل مرض؛ إذ من المرضى من لا يقدر على إكمال الصلاة قائمًا أو قاعدًا؛ ومنهم من يقدر على ذلك؛ ومنهم من يقدر على الصوم، ومنهم من لا يقدر. فهذا يخصّ كل واحد من المكلّفين في نفسه. ومع ذلك فقد شرع فيه التخفيف على الجملة (شط، وفق٢، ١٥٩، ٢٣)

- الحرج بالنسبة إلى النوع أو الصنف عام في ذلك الكلّي لا خاص؛ لأنّ حقيقة الخاصّ ما كان الحرج فيه خاصًّا ببعض الأشخاص المتعيّنين، أو بعض الأزمان المعيّنة، أو الأمكنة المعيّنة (شط، وفق٢، ١٦٠، ١٦)

- العام مع الخاص؛ إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلمّا جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام من

الإعتبار، فأشبه الناسخ والمنسوخ، إلّا أنّ اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة، وإنّما أهمل منه ما دلّ عليه الخاص، وبقي السائر على الحكم الأول (شط، وفق٣، ١٠٨، ١٣)

- الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائدًا على ذلك المعنى العام، أو معاني كثيرة، وهذا واضح في المعقول؛ لأنّ ما به الإشتراك غير ما به الإمتياز، وإذ ذاك لا يتعيّن تعلّق الحكم الشرعي في ذلك الخاص بمجرّد الأمر العام دون التعلّق بالخاص على الإنفراد، أو بهما معًا، فلا يتعيّن متعلّق الحكم، وإذا لم يتعيّن لم يصحّ نظم المعنى الكلّي من تلك الجزئيات، إلّا عند فرض العلم بأنّ الحكم لم يتعلّق إلّا بالمعنى المشترك العام دون غيره، وذلك لا يكون إلّا بدليل (شط، وفق٣، ٣٠١، ٩)

- العام والخاص... إنّما يقال لمفهومين يصدق أحدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس أو يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فقط (تف، نهي٢، ١٠١، ٣٣)

- العام يكون للأغلب حقيقة وللأقل مجازًا تقليلًا للمجاز الذي هو خلاف الأصل (تف، نهي٢، ١٠٤، ١)

- التكليف كما يقع لأجل الخاص يقع لأجل العام (تف، نهي٢، ١٠٤، ٣٢)

- الجمع العام فإنّه عبارة عن مفهوم يتناول جميع المراتب تناول الكلّي لجزئياته ولا استحالة في اندراج الجزئيات الغير المتناهية تحت كل واحد، وإنّما المستحيل تناول الكل لأجزاء غير متناهية وتناول المرتبة الواحدة لجميع المراتب من هذا القبيل وفيه نظر، لأنّ المراد بالمرتبة المستغرقة مفهوم الجمع العام ومعناه أنّ رجالًا كما يصدق على ثلاثة وأربعة يصدق على جميع الرجال (تف، نهي٢، ١٠٥، ٢١)

- لا نسلّم أنّ العام بعد التخصيص يراد به خصوص الباقي دون الإستغراق ليكون معنى آخر ويلزم باقيه منه عدم مجازية الإشتراك (تف، نهي٢، ١٠٦، ٣٣)

- الخاص إذا وافق العام في الحكم لا يخصّصه (تف، نهي٢، ١٥٥، ٣٨)

- التخصيص نوع من المجاز مثل التقييد إذ كل منهما نقض للشيوع ومعنى كونه نوعًا من المجاز أنّه سبب لذلك حيث يجعل العام أو المطلق المتقدّم مجازًا، والظاهر أنّه ليس للمجازية كثير دخل في المقصود فالأولى أن يقال لأنّه مثله في نقض الشيوع وقطع الحكم عن بعض الأفراد بل في التخصيص أولى. وأمّا أنّ التخصيص ليس بنسخ بالاتفاق فمحل نظر فإن قصر العام إذا كان بكلام مستقلّ متراخ فهو نسخ عندهم، وكان المراد أنّه يلزم أن يكون كل تخصيص بمعنى قصر العام على البعض نسخًا وليس كذلك بالاتّفاق (تف، نهي٢، ١٥٦، ٧)

- الخاص بيانًا للعام فكذلك يفيد المقيّد بيانًا للمطلق (تف، نهي٢، ١٥٧، ١٤)

- الحكمان اللذان ليسا بمتلازمين ولا متنافيين هما العام والخاص من وجه وأمّا العام والخاص مطلقًا فمتلازمان لكن من طرف واحد، إذ المعنى بالتلازم ههنا اللزوم أعمّ من أن يكون طردًا وعكسًا بمعنى أن يكون كل منهما ملزومًا ولازمًا أو طردًا فقط، بمعنى أن يكون أحدهما ملزومًا والآخر لزمًا من غير عكس ولا يتصوّر مجرّد العكس. وأمّا التنافي فبالضرورة يكون من الطرفين بأن يكون وجود كل منافيًا لوجود الآخر وعدمه لعدمه وهو

الإنفصال الحقيقي، وقد يكون طردًا فقط بأن يكون وجود كل منافيًا لوجود الآخر ولا يكون عدمه منافيًا لعدمه وهو منع الجمع. وقد يكون عكسًا فقط بأن يكون عدم كل منافيًا لعدم الآخر ولا يكون وجوده منافيًا لوجوده وهو منع الخلو (تف، نهي٢، ٢٨١، ٣٢)

- التصريف في الكلام نوعان: تصرّف في اللفظ وتصرّف في المعنى، والأول مقدّم ثم الاستعمال مرتّب على ذلك حتى كأنّه لوحظ أولًا المعنى ظهورًا أو خفاء ثم استعمال اللفظ فيه. فاللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسيم الأول عند القوم إلى الخاص والعام والمشترك والمؤوّل، لأنّه إن دلّ على معنى واحد فإمّا على الإنفراد وهو الخاص أو على الإشتراك بين الأفراد وهو العام، وإن دلّ على معانٍ متعدّدة فإن ترجّح البعض على الباقي فهو المؤول وإلّا فهو المشترك، والمصنّف أسقط المؤول عن درجة الإعتبار وأدرج الجمع المنكر. وبالتقسيم الثاني إلى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية، لأنّه إن استُعمل في موضوعه فحقيقة وإلّا فمجاز، وكل منهما إن ظهر مراده فصريح وإن استتر فكناية. وبالتقسيم الثالث إلى الظاهر والنص والمفسّر والمحكم وإلى مقابلاتها لأنّه إن ظهر معناه فإمّا أن يحتمل التأويل أو لا، فإن احتمل فإن كان ظهور معناه لمجرّد صيغته فهو الظاهر وإلّا فهو النص وإن لم يحتمل فإن قبل النسخ فهو المفسّر وإن لم يقبل فهو المحكم وإن خفي معناه فإمّا أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي أو لنفسها، فإن أمكن إدراكه بالتأمّل فهو المشكل وإلّا فإن كان البيان مرجوًّا فيه فهو المجمل وإلّا فهو المتشابه. وبالتقسيمَ الرابع إلى الدّال بطريق العبارة وبطريق الإشارة وبطريق الدلالة وبطريق الإقتضاء، لأنّه إن دلّ على المعنى بالنظم فإن كان مسوقًا له فعبارة وإلّا فإشارة وإن لم يدلّ عليه بالنظم، فإن دلّ عليه فالمفهوم لغة فهو الدلالة وإلّا فهو الإقتضاء. والعمدة في ذلك هو الإستقراء (تف، وضح١، ٣١، ١١)

- العام لفظ وضع وضعًا واحدًا لكثير غير محصور مستغرق بجميع ما يصطلح له (تف، وضح١، ٣٢، ١١)

- كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى أنّ العام لا يخلو عنه إلّا قليلًا بمعونة القرائن (تف، وضح١، ٤٠، ٢)

- التخصيص أي القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصّصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنّيًا في الجميع (تف، وضح١، ٤٢، ٩)

- العام إن كان جمعًا مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه إلى الثلاثة تفريعًا على أنّها أقلّ الجمع، فالتخصيص إلى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخًا وإن كان مفردًا كالرجل أو ما في معناه كالنساء في لا أتزوّج النساء يجوز تخصيصه إلى الواحد، لأنّه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو أصل وضع المفرد وفيه نظر (تف، وضح١، ٥١، ٢٣)

- التخصيص يُطلق على قصر اللفظ على بعض مسمّياته وإن لم يكن عامًّا كما يطلق العام على اللفظ بمجرّد تعدّد مسمّياته (تف، وضح١، ٥٦، ٢٢)

- ينقسم الكلّيّ باعتبَار لفظه إلى مشتق وَغيره...، لأنّه إما أن يدلّ على الماهية

بصفة فهو المشتق كالأسود، ويسمّى في اصطلاح النحويين صفة، وإما أن لا يدلّ، وحينئذٍ إن دلّ على نفس الماهية فقط فهو اسم الجنس، كالإنسان والفرس إذا كان "الألف واللام" لتعريف الماهية، وإن دلّ على الماهية وعلى قيد آخر زائد عليها بأن كان ذلك القيد هو الوحدة أو الكثرة الغير المعيّنة فهو النكرة، وإن كان هو الكثرة المعيّنة الغير المنحصرة، فهو العام، وإن كانت منحصرة فهو اسم العدد (زر، بحر٢، ٥٣، ١٥)

- نسبة اللفظ المشترك إلى جميع معانيه كنسبة العام إلى أفراده، والعام إذا تجرّد عن القرائن وجب حمله على الجميع بطريق الحقيقة فكذا المشترك (زر، بحر٢، ١٣٧، ١٧)

- (العام) هو في اللغة: شمول أمر لمتعدّد، سواء كان الأمر لفظًا أو غيره، ومنه: عمَّهم الخير إذا شملهم وأحاط بهم، ولذلك يقول المنطقيون: العام ما لا يمنع تصوّره الشركة فيه كالإنسان. ويجعلون المطلق عامًّا. واصطلاحًا: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر، أي يصلح له اللفظ العام كـ "مَنْ" في العقلاء دون غيره، و"كلّ" بحسب ما يدخل عليه، لا أنّ عمومه في جميع الأفراد مطلقًا. وخرج بقيد "الاستغراق" النكرة، وبقوله: "من غير حصر": أسماء العدد، فإنّها متناولة لكلّ ما يصلح له لكن مع الحصر. ومنهم من زاد عليه: "بِوَضْع واحد"، ليحترز به عمّا يتناوله بوضعين فصاعدًا كالمشترك (زر، بحر٣، ٥، ٥)

- العام هو اللفظ المتناول، والعموم: تناول اللفظ لما صلح له، فالعموم مصدر، والعام: اسم فاعل مشتقّ من هذا المصدر، وهما متغايران، لأنّ المصدر الفعل، والفعل غير الفاعل (زر، بحر٣، ٧، ٨)

- قال القَرَافي: إعلم أنّا كما نقول: لفظ عام، أي شامل لجمع أفراده، كذلك نقول للمعنى: إنّه عام أيضًا، فنقول: الحيوان عام في الناطق والبهيمة، والعدد عام في الزوج والفرد، واللون عام في السواد والبياض، والمطر عام (زر، بحر٣، ١٤، ٨)

- العام ظنّي الدلالة، والخاص مقطوع الدلالة، لا يريدون به أنّ دلالة اللفظ فيه قطعية، بل إنّ العام يحتمل التخصيص، والخاص لا يحتمله (زر، بحر٣، ٢٩، ٧)

- المشترك إذا تجرّد عن القرائن صار صائرون إلى أنّه عام، إذا لم يقم دليل على التخصيص، إعمالًا للفظ فيما أمكن، ونقل ذلك عن الشافعي، قال إمام الحرمين والغزالي: وهو عنده في حكم العام لا نفسه، لأنّ العام يحمل على جميع الأفراد بخلاف هذا، وإنّما شَابَهَ العام من حيث شموله متعدّدًا، وأنّه يُحمل على النوعين (زر، بحر٣، ١٦٦، ٤)

- إذا ذكر العام ثم ذكر بعض أفراده بقيد أو شرط فهو يقتضي أنّ الأول مراد بما عدا الشرط، ويكون مخصّصًا له (زر، بحر٣، ٢٣٨، ١٣)

- بنَاء العَامّ عَلى الخَاصّ والمراد بالبناء: تخصيصه وتفسيره له، إذا وجد نصّان: أحدهما عام، والآخر خاص، وهما متنافيان في النفي والإثبات، فإما أن يكونا من الكتاب، أو أحدهما منه، والآخر من السنّة، إمّا متواترًا أو غيره، وإما أن يكونا من السنّة؛ إما متواترين أو غير متواترين، أو أحدهما متواتر والآخر غير متواتر. والحكم في الكل واحد، إلّا فيما يتعلّق بالنسخ عندما يكون المتأخّر ظنيًّا، والمقدّم قطعيًا، عند من منعه. وحيث أمكن

استعمالهما صرنا إليه، ونقل سليم الرازي عن داود أنّه يستعمل النصان من الكتاب، ويسقط الخبران، وعنه في الآية والخبر روايتان: هل يستعملان أو يتساقطان (زر، بحر٣، ٤٠٧، ١)

- يتأخّر الخاص عن وقت العمل بالعام، فههنا يكون الخاص ناسخًا لذلك القدر الذي تناوله العام وفاقًا، ولا يكون تخصيصًا، لأنّ تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز قطعًا، فيعمل بالعام في بقية الأفراد في المستقبل (زر، بحر٣، ٤٠٨، ٧)

- يتأخّر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به، فهذه مبنيّة على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، فمن جَوَّزَه جعل الخاص بيانًا للعام، وقضى به عليه، ومن منعه، حكم بنسخ العام في القدر الذي عارضه الآخر (زر، بحر٣، ٤٠٨، ١٠)

- يتأخّر العام عن وقت العمل بالخاص، فههنا يُبنى العام على الخاص عندنا، لأنّ ما تناوله الخاص متيقّن، وما تناوله العام ظاهر مظنون، والمتيقّن أولى. قال إلْكِيا: وهذا أحسن ما علّل به (زر، بحر٣، ٤٠٩، ٣)

- يتأخّر العام عن وقت الخطاب بالخاص، لكنه قبل وقت العمل به، فحكمه حكم الذي قبله في البناء والنسخ، إلّا على رأي من لم يجوّز منهم نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به كالقاضي عبد الجبار، فإنّه لا يمكنه الحمل على النسخ، فتعيّن عليه البناء أو التعارض فيما تنافيا فيه، وجعل إلْكِيا الطبري الخلاف في هذه الحالة مبنيًّا على تأخير البيان. قال: فمن لم يجوّز تأخيره عن مورد اللفظ، جعله نسخًا للخاص (زر، بحر٣، ٤١٠، ٦)

- العام المتأخّر لا يخصّص بالخاص المتقدّم عند التعارض بل يحمل على النسخ، ينبغي أن لا يحمل المطلق على المقيّد، ويلزمه أن يقول ههنا: إنّ المطلق المتأخّر ناسخ للمقيّد المتقدّم، لأنّ المطلق بمثابة العام، والمقيّد بمثابة الخاص، وعلى هذا يلزم الوقف عند جهل التاريخ (زر، بحر٣، ٤١٩، ٦)

- المذهب أن يقضى بالخاص على العام مطلقًا. وقيل: يتعارضان، وهو قول القاضي، وقالت الحنفية: إن كان الخاص مختلفًا فيه والعام مجمَعًا عليه لم يقضِ به على العام. وإن كان متّفقًا عليه قضي به على العام (زر، بحر٦، ١٤٣، ١٠)

- إن عُلِمَ تقدّم الخاص فعندنا يبنى العام على الخاص، وعند الحنفية: ينسخه، وإن عُلِمَ مقارنتهما فيكون الخاص مخصّصًا للعام. وإن جهل يبنى العام على الخاص عندنا، وعندهم يتوقّف فيه (زر، بحر٦، ١٤٣، ١٨)

- تكون المقايسة بين الإسمين بالذات للمعنى فيكتسبه أي المعنى الإسم لدلالته أي الإسم عليه أي المعنى، فالمفهوم بالنسبة إلى مفهوم آخر إمّا مساوٍ له يصدق كل على ما صدق عليه الآخر كالإنسان والناطق فيصدق كل ما صدق عليه إنسان على كل ما صدق عليه ناطق وبالعكس الكلّي، أو مباين له مباينة كلّية لا يتصادقان أصلًا كالحجر والإنسان أو مباين له مباينة جزئية يتصادقان في مادة ويتفارقان في مادتين كالإنسان والأبيض والعام والمجاز ولا واجب ولا مندوب فيصدق الإنسان والأبيض على الإنسان الأبيض والإنسان لا الأبيض على الزنجي والأبيض لا الإنسان على الثلج. والعام والمجاز على العام المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما، والعام لا المجاز على

العام المستعمل فيما وضع له، والمجاز لا العام على المجاز الخاص ولا واجب لا مندوب على المكروه ولا واجب لا لا مندوب على المندوب ولا مندوب لا لا واجب على الواجب، وإمّا أعمّ منه أي من الآخر مطلقًا يصدق عليه أي على الآخر وعلى غيره صدقًا كليًّا كالعبادة تصدق على الصلاة والصوم وغيرهما من أنواعها على سبيل الاستغراق لها، والحيوان يصدق على الإنسان والفرس وسائر أنواعه على سبيل الشمول لها، ونقيضا المتساويين متساويان فيصدق كل ما صدق عليه لا إنسان على كل ما صدق عليه لا ناطق وبالعكس الكلّي، ونقيضا المتباينين مطلقًا أي مباينة كلّية أو جزئية متباينان مباينة جزئية كلا إنسان ولا أبيض ولا إنسان ولا فرس، لا أنّها أي المباينة الجزئية في الأول أي لا إنسان ولا أبيض وما جرى مجراهما مما بين عينيهما مباينة جزئية تخصّ العموم من وجه بخلاف الثاني أي لا إنسان ولا فرس وما جرى مجراهما مما بين عينيهما مباينة كلّية فقد يكون تباين نقيضهما تباينًا كليًّا كلا موجود ولا معدوم على تقدير نفي الحال وهو صفة لموجود غير موجودة في نفسها ولا معدومة كالأجناس والفصول كما هو مذهب الجمهور (أم، قرر١، ١٧٢، ٤)

- العام فهو لفظ وضع وضعًا واحدًا لمعنى متعدّد لم يلاحظ حصره في كمية أو بوضع متعدّد، فمن حيث هو كذلك أي فاللفظ من حيث إنّه دالّ على معنى متعدّد بوضع متعدّد من غير ملاحظة حصر لكميّته، هو المشترك فهو لفظ وضع وضعًا متعدّدًا لمعانٍ متعدّدة ولم يلاحظ حصرها في كمّية (أم، قرر١، ١٧٦، ٩)

- إن كان الخاص سابقًا والعام متأخّرًا نسخ الخاص به، وإن كان العام سابقًا والخاص متأخّرًا نسخ العام بقدر الخاص ويبقى الباقي، وإن وردا معًا وكان بينهما زمان لا يصحّ فيه النسخ يبنى العام على الخاص فيكون المراد من العام ما وراء المخصوص (أم، قرر٣، ٦، ٩)

- العامّ يترجّح على الخاص في الاحتياط أي فيما إذا كان الاحتياط في العمل بالعام كما لو كان العام محرّمًا والخاص مبيحًا، لأنّ العمل بالعام حينئذٍ أقرب إلى تحصيل المصلحة ودرء المفسدة (أم، قرر٣، ٢١، ٢)

- العام هو انتظام جمع من المسمّيات باعتبار أمر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق أو لا، فالجمع المنكر عنده عام سواء كان مستغرقًا أم لا وهو اختيار فخر الإسلام، ومن قال إنّ المعتبر في العام استغراق جميع ما يصلح له بحسب الدلالة، فالجمع المنكر واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وهو اختيار المحقّقين ولهذا اختاره المصنّف أيضًا (مل، مرق١، ١١٧، ٧)

- العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد فاللفظ جنس ويخرج به المفهوم والفعل والقياس. وقوله يستغرق. يخرج العلم والمضمر والنكرة في الإثبات. وقوله. جميع ما يصلح. له يخرج الجمع المنكر لأنّه غير مستغرق للجميع بخلاف المعرف بلام الاستغراق. وقوله بوضع واحد. يخرج المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعدّدة لا بالنسبة إلى أفراد معنى واحد كالعيون لأفراده الفوارة فإنّه عام، ومثل اللفظ الذي له معنى حقيقي ومعانٍ آخر مجازية (بد، بدخ٢، ٧٥، ٢)

- العام (قد يكون مجازًا) بأن يستعمل في مجازه

فيصدق على العام أنّه قد يكون مجازًا كما يصدق على المجاز أنّه قد يكون عامًّا نحو جاءني الأسود الرماة إلّا زيدًا، وقيل لا يكون العام مجازًا فلا يكون المجاز عامًّا لأنّ المجاز ثبت على خلاف الأصل للحاجة إليه وهي تندفع في المستعمل في مجازه ببعض الأفراد فلا يراد به جميعها إلّا بقرينة كما في المثال السابق من الاستثناء. (و)الأصحّ (أنه) أي العموم (من عوارض الألفاظ فقط) أي دون المعاني وقيل من عوارضهما معًا وصحّحه ابن الحاجب حقيقة فيكون موضوعًا للقدر المشترك بينهما، وقيل مشتركًا لفظيًّا فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة ذهنيًّا كان كمعنى الإنسان أو خارجيًّا كمعنى المطر والخصب لما يقال الإنسان يعمّ الرجل والمرأة وعمّ المطر والخصب، فالعموم شمول أمر لمتعدّد وقيل بعروض العموم في المعنى الذهني حقيقة دون الخارجي لوجود الشمول لمتعدّد فيه بخلاف الخارجي والمطر والخصب مثلًا في محلّ غيرهما في آخر، فاستعمال العموم فيه مجازي وعلى الأول استعماله في الذهني مجازي أيضًا. (ويقال) اصطلاحًا (للمعنى أعمّ) وأخصّ وللفظ عام وخاص تفرقة بين الدالّ والمدلول وخصّ المعنى بأفعل التفضيل لأنّه أهمّ من اللفظ وبعضهم يقول في المعنى عام (نص، لب، ٦٩، ١٩)

- عطف العام على الخاص وعكسه المشهور لا يخصّص العام وقال الحنفي يخصّصه أي يقصّره على الخاص لوجوب اشتراك المتعاطفين في الحكم وصفته (نص، لب، ٧٩، ٢٨)

- إن لم يتأخّر الخاص عن وقت (العمل) بالعام المعارض له بأن تأخّر الخاص عن ورود العام قبل دخول وقت العمل أو تأخّر العام عن الخاص مطلقًا أو تقارنا بأن عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما (خصّص) الخاص (العام)، وقيل إن تقارنا تعارضا في قدر الخاص فيحتاج العمل بالخاص إلى مرجّح له قلنا الخاص أقوى من العام في الدلالة (نص، لب، ٨١، ٢١)

- الاسم (عليه) أي المعنى هو ظرف النسبة في المقايسة بحسب الحقيقة، (فالمفهوم) الذي هو معنى الإسم (بالنسبة إلى) مفهوم (آخر إما مساوٍ) له، وتفسير المساواة أنّه (يصدق كل) منهما (على كل ما يصدق عليه الآخر) فالجملة مستأنفة بيانية، (أو مباين مباينة كلّية لا يتصادقان) أصلًا أي لا يصدق كل منهما على شيء مما يصدق عليه الآخر كالإنسان والفرس؛ (أو) مباين له مباينة (جزئية يتصادقان) في الجملة (ويتفارقان) في الجملة بأن يصدق كل منهما على شيء لا يصدق عليه الآخر (كالإنسان، والأبيض) يتصادقان في الرومي، ويتفارقان في الزنجي، والفرس الأبيض (والعامّ والمجاز) يتصادقان في المجاز المستغرق أفراد المعنى المجازي، ويتفارقان في المعنى الحقيقي، والمجاز الخاص (ولا واجب ولا مندوب) يتصادقان في الحرام والمكروه، ويتفارقان في العام المستعمل في المعنى الحقيقي والمندوب والواجب (با، يسرا، ١٧٩، ٨)

- اللفظ من حيث أنّه موضوع بوضع واحد لمتعدّد غير محصور هو العالم (با، يسرا، ١٨٦، ٤)

- ليس العامّ مجملًا خلافًا لعامة الأشاعرة على ما في التلويح، (ونقل بعضهم) وهو صدر الشريعة (دليله) أي دليل الإجمال: وهو قوله

(أعداد المجموع) أعداد أفراد كل جمع (مختلفة) فإنّ جمع القلّة يصحّ أن يراد به كل عدد من الثلاثة إلى العشرة وجمع الكثرة إلى ما لا نهاية له، (فوجب التوقّف) في تعيين المراد به (إلى) تعيين (معيّن) على صيغة الفاعل (يفيد) النقل المذكور (أنّ الخلاف في الجمع المنكر) عن القول بعمومه (لا العام مطلقًا) لعدم جريان ما نقل في غيره، (ومعمّمه) أي من يقول بعموم الجمع المنكر (من الحنفية يصرّح بنفيه) أي بنفي إجماله. (وجوابهم) أي المعمّمين عن هذا الدليل قولهم (وجب الحمل) أي حمل الجمع المنكر (على) المرتبة (المستغرقة) لكل عدد من مراتبه (با، يسرا، ٢٢٩، ٦)

- شرط تعميمه أي المشترك في مفاهيمه (مطلقًا) مفردًا كان أو مثنى أو مجموعًا (إمكان الجمع) بينها فلا يعمّ صيغة أفعل في الإيجاب والتهديد لعدم إمكانه، لأنّ الإيجاب يقتضي الفعل، والتهديد الترك (والاتفاق على منعه) أي منع استعماله حقيقة (في المجموع) أي مجموع معانيه من حيث هو مجموع، قال المحقّق التفتازاني: الثالث إطلاقه على مجموع المعنيين بأن يراد به في إطلاق واحد المجموع المركّب من المعنيين بحيث لا يفيد أن كلًّا منهما مناط الحكم، ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازًا إن وجدت علاقة مصحّحة (فلا يتعلّق الحكم إلّا به) أي بالمجموع على ذلك التقدير (على خلاف العامّ)، فإنّ الحكم يتعلّق فيه بكل من أفراده (و)الاتفاق أيضًا (على منع كونه) أي المشترك مستعملًا (فيهما) أي معنييه معًا (حقيقة) في أحدهما (ومجازًا) في الآخر (با، يسرا، ٢٣٧، ١٤)

- يرد على العام التخصيص، فأكثر الحنفية عندهم التخصيص (بيان أنّه) أي العام (أريد بعضه بمستقلّ) وهو كان مبتدأ بنفسه غير متعلّق بصدرالكلام، احترز به عن نحو الاستثناء والصفة (مقارن: أي موصول) بالعام: أي مذكور عقبه، فسرّه به لئلا يتوهّم إرادة المعية من المقارنة (با، يسرا، ٢٧١، ٢٠)

- إذا خصّ العامّ كان مجازًا في الباقي عند الجمهور من الأشاعرة ومشاهير المعتزلة (وبعض الحنفية) كصاحب البديع، وصدر الشريعة (إلّا أنّه لا تخصيص لأكثرهم) أي الحنفية (إلّا بمستقلّ على ما سبق) فهو بعد إخراج بعضه بغير مستقلّ حقيقة على قولهم كما صرّح به صدر الشريعة (وبعضهم) أي الحنفية (كالسرخسي والحنابلة) وأكثر الشافعية، بل جماهير الفقهاء على ما ذكر إمام الحرمين (حقيقة) في الباقي (وبعضهم) أي الحنفية (وإمام الحرمين حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصار) عليه، (والشافعية) نقلوا (عن الرازي من الحنفية، وهو) الشيخ الإمام أبو بكر أحمد (الجصاص إن كان الباقي كثرة يعسر ضبطها فحقيقة وإلّا) أي وإن لم يكن الباقي كذلك (فمجاز) (با، يسرا، ٣٠٨، ١٠)

- رجوع الضمير الواقع بعد العامّ (إلى البعض) من أفراده ليس تخصيصًا (با، يسرا، ٣٢٠، ١٦)

- العام عمومه شمولي وعموم المطلق بدلي وبهذا يصحّ الفرق بينهما، فمن أطلق على المطلق اسم العموم فهو باعتبار أن موارده غير منحصرة فصحّ إطلاق اسم العموم عليه باعتبار الحيثية. والفرق بين عموم الشمول وعموم البدل أن عموم الشمول كلّي يحكم فيه على كل فرد فرد وعموم البدل كلّي من حيث أنه لا يمنع تصوّر

مفهومه من وقوع الشركة فيه، ولكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد على فرد شائع في أفراده يتناولها على سبيل البدل ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة (شو، فح، ١٠٧، ٢٨)

- العام هو اللفظ المتناول، والعموم تناول اللفظ لما يصلح له. فالعموم مصدر والعام فاعل مشتقّ من هذا المصدر وهما متغايران لأن المصدر والفعل غير الفاعل (شو، فح، ١٠٨، ٥)

- جمع القلة المنكر ليس بعام لظهوره في العشرة فما دونها وأما جمع الكثرة المنكر فذهب جمهور المحقّقين إلى أنه ليس بعام وخالف في ذلك الجبائي وبعض الحنفية وابن حزم وحكاه ابن برهان عن المعتزلة واختاره البزدوي وابن الساعاتي وهو أحد وجهي الشافعية، كما حكاه الشيخ أبو حامد الأسفرائني والشيخ أبو إسحق الشيرازي (شو، فح، ١١٥، ٢٦)

- اختلفوا في العام إذا خصّ هل يكون حقيقة في الباقي أم مجازًا فذهب الأكثر إلى أنه مجاز في الباقي مطلقًا سواء كان ذلك التخصيص بمتّصل أو منفصل وسواء كان بلفظ أو بغيره واختاره البيضاوي وابن الحاجب والصفي الهندي، قال ابن برهان في الأوسط وهو المذهب الصحيح (شو، فح، ١٢٧، ١٨)

- العام إن كان مفردًا كمن والألف واللام نحو اقتل من في الدار واقطع السارق جاز التخصيص إلى أقل المراتب وهو واحد، لأن الاسم يصلح لهما جميعًا وإن كان بلفظ الجمع كالمسلمين جاز إلى أقل الجمع وذلك إما ثلاثة أو اثنان على الخلاف (شو، فح، ١٣٥، ١١)

- العام في اللغة الشامل، وفي الاصطلاح له تعريفان: الأول بناءً على أنه لا يشترط فيه الاستغراق ما ذكره المصنّف تبعًا لفخر الإسلام. والثاني بناءً على اشتراطه وعليه المحقّقون . . . لفظ وضع وضعًا واحدًا الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فخرج العدد والمشترك وتفرّع على اشتراط الاستغراق وعدمه الجمع المنكر، فعند من نفاه عام سواء كان مستغرقًا أو لا وعند من شرطه يكون أي الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعامًّا عند من يقول باستغراقه. والتحقيق أن من نفى العموم عنه أراد الاستغراقي ومن أثبته أراد الشمولي فالخلف لفظي فإن العام الاستغراقي يقبل الأحكام من التخصيص والاستثناء بلا نزاع، واتّفقوا على أن الجمع المنكر لا يقبل هذه الأحكام فلا يقال اقتل رجالًا إلا زيدًا لأن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل ولم يدخل ولا يقبل التخصيص أيضًا حتى لو قيل اقتل رجالًا ولا تقتل زيدًا كان ابتداءً لا تخصيصًا (عا، نسم، ٤٨، ٢٦)

- العام ما وضع للكثير بوضع واحد والمشترك بوضعين فأكثر (عا، نسم، ٤٩، ١٣)

- الخاص أقوى قدّموه على العام عند التعارض ولم يجوّزوا نسخه بالعام لرجحان الخاص عليه، والقائلون بتساويهما لم يقدّموا أحدهما على الآخر إذا تعارضا إلا بمرجّح وجوّزوا نسخ أحدهما بالآخر (عا، نسم، ٥٠، ٨)

- ألفاظ العموم قسمان: الأول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كرجال أو لا كنساء. والثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصوّر أن يكون العام عامًّا بصيغته فقط إذ لا بدّ من تعدّد

المعنى. وهذا القسم إما أن يتناول مجموع الآحاد لا كل واحد وحيث ثبت الحكم لها إنما يثبت لدخولها في المجموع كالرهط والقوم والجن والإنس أو يتناول كل واحد إما على سبيل الشمول بأن يتعلّق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعًا مع غيره أو منفردًا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم، وإما على سبيل البدل بأن يتعلّق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلّق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن أولًا فله كذا (عا، نسم، ٥٤، ١)

- العام إذا خصّ هل يكون حقيقة في الباقي أم مجازًا، فذهب الأكثرون إلى أنه مجاز في الباقي سواء كان التخصيص بمتّصل أو منفصل وسواء كان بلفظ أو بغيره، واختاره البيضاوي وابن الحاجب والصفي الهندي، قال ابن برهان في الأوسط وهو المذهب الصحيح (صد، أمل، ١٠٨، ٢٢)

- في بناء العام على الخاص . . . فإذا كان العام الوارد من كتاب أو سنّة قد ورد معه خاص، يقتضي إخراج بعض أفراد العام من الحكم الذي حكم به عليهما، فإما أن يعلم تاريخ كل واحد منهما أو لا يعلم فإن علم فإن كان المتأخّر الخاص فإما أن يتأخّر عن وقت العمل بالعام أو عن وقت الخطاب فإن تأخّر عن وقت العمل فههنا يكون الخاص ناسخًا لذلك القدر الذي تناوله من أفراد العام وفاقًا ولا يكون تخصيصًا، لأن تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز قطعًا وإن تأخّر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به ففي ذلك خلاف مبني على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، فمن جوّزه جعل الخاص بيانًا للعام وقضى به عليه، ومن منعه حكم بنسخ العام في القدر الذي عارضه فيه الخاص (صد، أمل، ١٢٨، ١٩)

- العام: فهو ما يتناول أفرادًا كثيرة متّفقة الحدود على سبيل الشمول. وهو بعد التخصيص ظنّي بالاتفاق، فيخصّ بالقياس وخبر الواحد، لكنه لا يسقط الاحتجاج به، وقبل التخصيص قطعي عند الحنفية، ينسخ الخاص، كما نسخ حديث العرنيين (سو، حصل، ٨٧، ٢)

- يعارض الخاص، كما إذا أوصى رجل بخاتم لفلان، ثم بفصّه لآخر بعد مهلة، تكون الحلقة للأول، والفصّ بينهما، لأن العام مثل الخاص في إيجاب الحكم (سو، حصل، ٨٨، ٢)

- العام قبل التخصيص ظنّي أيضًا، لأنه ما من عام إلّا وقد خصّص، وأجاب الحنفية بأن هذا احتمال غير ناشئ عن دليل، فهو في حيّز العدم (سو، حصل، ٨٩، ١)

- العام إما لفظًا ومعنى كرجال، وإما معنى فقط نحو من وما وقوم، والأصل في من وما العموم، ويستعملان في الخصوص بعارض القرائن، وكذا الأصل في مَنْ مَنْ يعلم، وتستعمل في غيره مجازًا، والأصل في ما ما لا يعلم وقد تستعمل في المختلط وفي العالم وحده قليلًا (سو، حصل، ٩٤، ٤)

- مدلول العام كلّي لا كلّ، أي محكوم على كل فرد فرد، لا مجموع الأفراد، فقضيته كلية لا مهملة (سو، حصل، ١٠٨، ٢)

- صيغ العام أدوات الشرط، وأيّ وما الاستفهاميتان والموصولتان، ومن مطلقًا، والذي والتي وجمعهما، والمفرد المضاف لمعرفة على الصحيح، والنكرة في سياق النفي، وهل أفراد الجمع العام جموع أو آحاد؟ الصحيح الثاني بدليل صحّة استثناء المفرد، نحو جاء الرجال إلّا زيدًا، ولو كانت

أفراده جموعًا لم يصحّ هذا المثال إلا منقطعًا (سو، حصل، ١٠٩، ٤)

- العام إذا ورد جزاءًا لسبب خاص، نحو سها فسجد، وزنى فرجم، وسرق فقطعت يده، أو كان جوابًا غير مستقلّ، نحو نعم في جواب هل لفلان عندك كذا؟ أو كان مستقلًّا لكن لم يزد فيه على السؤال، نحو إن تغدّيت معك فعبدي حرّ، في جواب تعال تغدَّ معي، فالعبرة فيه لخصوص السبب اتّفاقًا بين الحنفية والشافعية. وإن كان مستقلًّا زيد فيه على السؤال، نحو إن تغدّيت معك اليوم فعبدي حرّ، فقالت الحنفية: العبرة فيه لعموم اللفظ، نظرًا للزيادة، فيحنث بكل غداء معه في ذلك اليوم، سواء الحاضر وقت الحلف أو غيره. وقالت الشافعية ومالك وزفر: لخصوص السبب فلا يحنث إلا بالغداء الحاضر وقت الحلف، لا إن بدَّله بغيره (سو، حصل، ١١٠، ٦)

- العام لفظ وضع لمعنى واحد، وهذا المعنى الواحد يتحقّق في أفراد كثيرين غير محصورين في اللفظ وإن كانوا في الواقع محصورين، أي أنه بحسب وضعه اللغوي لا يدلّ على عدد محصور من هذه الأفراد، وإنما يدلّ على شمول جميع هذه الأفراد، كلفظ الطلبة يدلّ على معنى يتحقّق في أفراد غير محصورين ويشملهم جميعًا (خل، خلص، ١٧٧، ٢٠)

- العام: هو اللفظ الذي يدلّ بحسب وضعه اللغوي على شموله واستغراقه لجميع الأفراد، التي يصدق عليها معناه من غير حصر في كمية معيّنة منها، فلفظ "كل عقد" في قول الفقهاء: كل عقد يشترط لانعقاده أهلية العاقدين، لفظ عام يدلّ على شمول كل ما يصدق عليه أنه عقد من غير حصر في عقد معيّن أو عقود معيّنة. ولفظ "من ألقى" في حديث من ألقى سلاحه فهو آمن، لفظ عام يدلّ على استغراق كل فرد ألقى سلاحه من غير حصر في فرد معيّن أو أفراد معيّنين (خل، خلص، ١٨١، ١٥)

- عام يراد به قطعًا العموم، وهو العام الذي صحبته قرينة تنفي احتمال تخصيصه (خل، خلص، ١٨٥، ١١)

- عام يراد به قطعًا الخصوص. وهو العام الذي صحبته قرينة تنفي بقائه على عمومه وتبيّن أن المراد منه بعض أفراده (خل، خلص، ١٨٥، ١٦)

- عام مخصوص، وهو العام المطلق الذي لم تصحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه، ولا قرينة تنفي دلالته على العموم، مثل أكثر النصوص التي وردت فيها صيغ العموم، مطلقة عن قرائن لفظية أو عقلية أو عرفية تعيِّن العموم أو الخصوص (خل، خلص، ١٨٦، ١)

- العام هو اللفظ الدالّ على كثيرين المستغرق في دلالته لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد، فالرجال لفظ عام، لأنه يدلّ على استغراق كل ما يصلح له اللفظ من حيث الوضع، ومعنى أنه بحسب وضع واحد، ليخرج المشترك، أي لا يدلّ العام على ما يدلّ عليه بطريق التبادل، فاللفظ المشترك يدلّ على أكثر من معنى واحد بطريق التبادل، مثل كلمة عين، فإنها تدلّ على الذات، وعلى الباصرة، وعلى الجارية . . . ولكنها تدلّ على ذلك بأوضاع مختلفة على سبيل التبادل، لا على سبيل العموم، فاللفظ المشترك لم يوضع لمجموع ما يدلّ عليه بوضع واحد، بل بأوضاع مختلفة وفي أحوال مختلفة، وعلى طريق التبادل، وهذا هو الفرق بين العام وبين المشترك إذ العام يدلّ

على جميع ما يشتمل عليه اللفظ بوضع واحد وفي حال واحدة (زه، زهص، ١٥٦، ١٩)

- قال المالكية والشافعية والحنابلة إن العام لا يدلّ على كل ما يشتمل عليه دلالة قطعية، بل دلالته على هذا العموم ظنّية، لأن دلالته من قبيل الظاهر الذي يحتمل التخصيص، واحتمال التخصيص كثير في العام، لأنه ما من عام إلا وخصّص وإنه بالاستقراء اللغوي نجد التخصيص يدخل كثيرًا من ألفاظ العموم، مما يجعل احتمال التخصيص قائمًا وممكنًا، وحيث كان احتمال التخصيص ثابتًا، فإنه لا مساغ لأنه يقال إنه قطعي (زه، زهص، ١٥٨، ١٩)

- العام ينقسم إلى قسمين: عام لا يدخله التخصيص، وعام دخله التخصيص، وهو أن يقوم دليل على أنه قد تخصّص بمخصّص (زه، زهص، ١٦٢، ١٥)

- إذا تعارض الخاص مع العام، فالحنفية يقولون إن اقترنا في الزمان خصّص الخاص العام، لأن شروط التخصّص قد وجدت عندهم، وإذا لم يقترنا في الزمان فإن العام إن كان متأخّرًا نسخ الخاص، وإن كان الخاص هو المتأخّر نسخ العام في بعض أفراده، التي تقابل الخاص، وذلك مبني على أن التخصيص عندهم لا بدّ أن يقترن الخاص بالعام زمانًا، وعلى أن العام والخاص كلاهما قطعي، وأن كليهما بين لا يحتاج إلى بيان يستمدّه من الآخر. أما جمهور الفقهاء فيقولون إنه لا يتصوّر تعارض بين العام والخاص، لأن الخاص والعام إذا تواردا على موضوع واحد فإن الخاص يكون مبيّنًا للعام، ذلك أن العام من قبيل الظاهر، محتمل دائمًا للبيان مع العمل به على مقتضى عمومه حتى يعلم الدليل الخاص في موضوعه فإنه يبيّنه (زه، زهص، ١٦٦، ٢١)

- العام القطعي الدلالة عند الحنفية فإذا وجد قياس يخالفه يجب إلغاء هذا القياس وعدم اعتباره لأنه فاسد، أما إذا تخصّص العام بدليل من أدلّة التخصيص كان بعد هذا التخصيص ظنّي الدلالة، فإذا خالفه قياس لا يكون في هذه الحالة فاسدًا بل قد يكون صحيحًا صالحًا لتخصيص العام به لأن كلًّا من الأصلين العام والقياس ظنّي الدلالة فيصحّ التخصيص (برد، برص، ٣٠٠، ١٩)

- العام اللفظ الموضوع وضعًا واحدًا لكثير غير محصور المستغرق لجميع ما يصلح له (برد، برص، ٣٩٩، ١٠)

- العام ثلاثة أنواع: ١- ما أريد به العموم قطعًا: وهو الذي اصطحب بقرينة تنفي احتمال تخصيصه . . . ٢- ما أريد به الخصوص قطعًا: وهو الذي اصطحب بقرينة تدلّ على أنه يراد منه بعض الأفراد . . . ٣- عام مطلق: وهو الذي لم تصحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه ولا قرينة تنفي دلالته على العموم مثل أكثر النصوص التي وردت فيها صيغ العموم مطلقة من القرائن اللفظية أو الفعلية أو العرفية، وهذا ظاهر في العموم حتى يقوم الدليل على التخصيص (برد، برص، ٤٠٤، ٢)

- تخصيص العام: هو قصر العام على بعض أفراده ابتداء على معنى أن مراد الشارع من العام ابتداء بعض أفراده فلا يتأخّر المخصّص وهذا عند الحنفية، أما عند الجمهور فيجوز أن يتأخّر المخصّص بشرط ألا يكون هذا التأخّر تأخّرًا عن وقت العمل فإن تأخّر المخصّص عن

وقت العمل كان نسخًا، فإذا كان المقصود من العام جميع أفراده ابتداء ثم طرأت مصلحة اقتضت قصر العام على بعض الأفراد فهذا نسخ جزئي لا تخصيص للعام لأنه إبطال العمل بحكم العام بالنسبة لبعض أفراده (برد، برص، ٤٠٥، ١)

- حكم العام في حالة النسخ يتعلّق ابتداءً بجميع الأفراد ثم يرتفع هذا الحكم بالنسبة لبعض الأفراد عند مجيء الناسخ. أما في التخصيص فإن الحكم يتعلّق ابتداءً ببعض الأفراد ولا يتعلّق بجميعها (برد، برص، ٤٢٨، ١٣)

- العام لغةً: الشامل، وهو مشتقّ من العموم، فيقال: خير عام، وخصب عام، ومطر عام. - والعموم: شمولُ أمرٍ لمتعدِّد. - والأمر - الوارد في التعريف اللغوي - أعمّ من أن يكون لفظًا أو معنًى. - وعلى هذا، فالعموم أو الشمول في اللغة، يتّصف به اللفظ والمعنى على السواء. - فيقال لفظ عام، ومعنى عام. أما تعريف العام اصطلاحًا فهو: "اللفظ الدالّ على استغراق جميع الأفراد التي يصدق عليها معناه، دَفعةً واحدةً، دون حصر سواء دلّ عليها بالوضع اللغوي أو بالقرينة" (دري، نهج، ٤٩٦، ٢)

- قول الحنفية: - العام حجّة قطعية على كل أفراده، تناولًا وحكمًا. - العام بيّنٌ في نفسه، صريح في مدلوله، لا يفتقر إلى دليل يبيّن المراد منه (دري، نهج، ٥٣٥، ١٥)

- قولهم (جمهور الأصوليين): - العام ظاهر في العموم، وليس صريحًا أو قطعي الدلالة عليه. - العام حجّة ظنّية على ما يتناوله من أفراد. - العام ليس بيّنًا في نفسه، بل هو مفتقر إلى بيان المراد منه، ما دام هناك احتمال قويٌّ بإرادة البعض منه (دري، نهج، ٥٣٦، ٩)

- الخاص يدلّ على معناه قطعًا. - وأما العام، فقد اختلف في دلالته على معناه بين القطعية والظنّية (دري، نهج، ٥٥٣، ٦)

- العام الذي نسخ جزئيًّا، تبقى دلالته على الباقي قطعية، لأن دليل النسخ لا يقبل التعليل، فلا يتطرّق إليه احتمال خروج بعض آخر من الباقي قياسًا على ما نسخ؛ لاشتراكهما في علّة متّحدة، حتى يصير ظنّيًا. - أما دليل التخصيص، فيقبل التعليل، فينشأ بالتالي احتمال خروج بعض آخر من الباقي قياسًا على ما خصّص. - ونشوء الاحتمال هذا يورث الظنّية في العام المخصوص، إذ لا قطعية مع قيام الاحتمال (دري، نهج، ٥٧٠، ٤)

- المطلق: هو اللفظ الدالّ على فرد شائع في جنسه مجرّدًا عن القيود اللفظية التي تقلّل من شيوعه. - فالمطلق إذن هو النكرة في سياق الإثبات أي الفرد الشائع لا على التعيين. - والمقصود بالنكرة ما يدلّ على الوحدة الشائعة في جنسها دون تعيين. - سواءٌ أكانت نكرة مفردة. مثل: كتاب، رجل، جندي، وليّ، شجرة. - أم كانت مثناة، مثل: كتابين، رجلين، جنديين. - أم كانت جمعًا شائعًا، مثل: رجال، كتب، شجر. - فالجمع المنكر يدخل في مفهوم المطلق لا العام. - لأن العام جوهرهُ الشمول دون حصر .... - وأما المطلق فلا شمول فيه، إنما يدلّ على فرد غير معيّن منتشر في جنسه بدون قيد زائد مستقل يقلّل من انتشاره وشيوعه (دري، نهج، ٦٦٧، ٢)

- لا يشمل المطلق جميع ما يصدق عليه معناه دون حصر ودفعة واحدة، كما هو الشأن في

العام، بل يشمل واحدًا فقط لا على التعيين. - غير أن هذا لا ينافي أن يكون المطلق منطبقًا على كل فرد، ولكن على سبيل البدل والتناوب لا الشمول. - فالمطلق إذن عمومه بدلي تناوبي. - وأما العام فعمومه شمولي استغراقي (دري، نهج، ٦٦٨، ٧)

- المطلق - من حيث إن عمومه بدلي تناوبي - يشبه العام (دري، نهج، ٦٩٢، ٨)

- العام يتناول جميع ما يشمله العموم من مفردات؛ - ومن قائل إن العام لا يتناول جميع مفردات العموم، إلا إذا قامت قرينة على ذلك، وما لم تقم فيؤخذ بأقل ما يدلّ عليه العموم؛ - ومن قائل إن العام هو مثل اللفظ المشترك، أي أنه مثل اللفظ الذي وضع لعدّة معانٍ مختلفة فلا يفهم منه شيء إلا بمعونة القرائن؛ فالعام عند هؤلاء يحتمل أن يراد به بعض آحاده ويحتمل أن يراد به جميع آحاده، والقرينة هي التي تعيّن أحد الاحتمالين (دوا، دخل، ١٢٥، ١٣)

- العام مأخوذ من قولهم: مظهر عام، أي شمل الأمكنة، وخصب عام، أي عمّ البلاد ووسعها. وهكذا فإن العموم لغة هو الشمول. والمراد بالعام في اصطلاح علم الأصول كل لفظ ينتظم جمعًا، سواء أكان باللفظ، أو بالمعنى، والأول مثل قولنا: زيدون ورجال، والثاني مثل: من وما، من الأسماء الموصولة، ومثل: قوم وجن وإنس وغير ذلك من الألفاظ الدالّة على الجمع (دوا، دخل، ١٢٨، ١٥)

- العام في اللغة العربية، كما هو في سائر اللغات، لفظ يدلّ على الاستغراق، لا على عدد خاص كأقلّ الجمع (دوا، دخل، ١٣٦، ٣)

- قال المالكية والشافعية والحنبلية إن العام ظنّي في دلالته، أي أنه لا يوجب الحكم قطعًا ويقينًا فيما تناوله من أفراد (دوا، دخل، ١٣٩، ٧)

- قال الأحناف: إن العام قطعي في دلالته، أي أنه يوجب الحكم قطعًا ويقينًا فيما تناوله من الأفراد. وقال بقول الأحناف الإمام الشاطبي من المالكية (دوا، دخل، ١٤٠، ٤)

- العام يحتمل المجاز، والخصوص، والاستعمال في غير ما وضع له (دوا، دخل، ٢١٢، ٢)

- العام لفظ يدلّ على الاستغراق، لا على عدد خاص كأقل الجمع: ولهذا فالعام يحمل على مقتضى تلك الدلالة في العموم والاستغراق حتى يقوم الدليل على غيرها (دوا، دخل، ٢٣١، ١٠)

- القائلون بأن العام ظنّي يذهبون إلى أن: الخاص مقدّم على العام عند التعارض (دوا، دخل، ٢٣٢، ٧)

- القائلون بأن العام قطعي يذهبون إلى أن: الخاص غير مقدّم على العام عند التعارض، وإنما يعتبر المتأخّر منهما ناسخًا للمتقدّم إن علم التاريخ وإلا اعتبرا كأنهما وردا معًا؛ وجعل العام في حكمه مقصورًا على بعض أفراده تبعًا لدلالة الخاص (دوا، دخل، ٢٣٢، ٩)

- الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية: ١- أن يكون المعنى المتصوّر جزئيًّا والموضوع له نفس الجزئي، أي أن الموضوع له معنى متصوّر بنفسه لا بوجهه. ويسمّى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له خاص). ٢- أن يكون المتصوّر كليًّا والموضوع له نفس ذلك الكلي

أي أن الموضوع له كلي متصوّر بنفسه لا بوجهه. ويسمّى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له عام). ٣- أن يكون المتصوّر كليًا والموضوع له أفراد الكلّي لا نفسه، أي أن الموضوع له جزئي غير متصوّر بنفسه بل بوجهه، ويسمّى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له خاص). ٤- أن يكون المتصوّر جزئيًا والموضوع له كليًا لذلك الجزئي، ويسمّى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له عام). إذا عرفت هذه الأقسام المتصوّرة العقلية، فنقول: لا نزاع في إمكان الأقسام الثلاثة الأولى، كما لا نزاع في وقوع القسمين الأولين. ومثال الأول الأعلام الشخصية كمحمد وعلي وجعفر، ومثال الثاني أسماء الأجناس كماء وسماء ونجم وإنسان وحيوان. وإنما النزاع وقع في أمرين: الأول في إمكان القسم الرابع، والثاني في وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه. والصحيح عندنا استحالة الرابع ووقوع الثالث ومثاله الحروف وأسماء الإشارة والضمائر والاستفهام ونحوها (مظ، مصف١، ١١، ١٤)

- نفرض أن الخاص يصحّ أن يكون وجهًا من وجوه العام وجهة من جهاته حتى يكون تصوّره كافيًا عن تصوّر العام بنفسه ومغنيًا عنه، لأجل أن يكون تصوّرًا للعام بوجه. ولكن الصحيح الواضح لكل مفكر أن الخاص ليس من وجوه العام بل الأمر بالعكس من ذلك، فإن العام هو وجه من وجوه الخاص وجهة من جهاته (مظ، مصف١، ١٢، ١٢)

- (العام): اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له. وقد يقال للحكم أنه عام أيضًا باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلّق أو المكلّف (مظ، مصف١، ١٢٩، ٥)

- العام المخصّص بالمتّصل لا يستقرّ ولا ينعقد له ظهور في العموم، بخلاف المخصّص بالمنفصل، لأن الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فيستقرّ ظهوره الإبتدائي في العموم. غير أنه إذا ورد المخصّص المنفصل يزاحم ظهور العام، فيقدّم عليه من باب أنه قرينة عليه كاشفة عن المراد الجدي (مظ، مصف١، ١٣٣، ١٤)

- الدوران بين التخصيص والنسخ إعلم أن العام والخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معًا أو بتأريخ أحدهما، أو الجهل بهما معًا: فقد يقال في بعض الأحوال بتعيين أن يكون الخاص ناسخًا للعام أو منسوخًا له، أو مخصّصًا إيّاه. وقد يقع الشكّ في بعض الصور ولتفصيل الحال نقول: إن الخاص والعام من ناحية تأريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات، فأما أن يكونا معلومي التأريخ؛ أو مجهولي التأريخ، أو أحدهما مجهولًا والآخر معلومًا. هذه ثلاث صور. ثم المعلوم تاريخهما: إما أن يعلم تقارنهما عرفًا أو يعلم تقدّم العام أو يعلم تأخّر العام. فتكون الصور خمسًا (مظ، مصف١، ١٥٠، ٢٤)

- التخصيص ليكون تخصيصًا لا بدّ أن يفرض فيه الدليل الخاص منافيًا في مدلوله للعام. ولأجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة إلى موضوع الخاص، غير أنه لمّا كان الخاص أظهر من العام فيجب أن يقدّم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاص،

فيستكشف منه أن المتكلّم الحكيم لم يرد العموم من العام وإن كان ظاهر اللفظ العموم والشمول، لحكم العقل بقبح ذلك من الحكيم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاورة من العقلاء. وعليه، فالتخصيص عبارة عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص وإخراج الخاص عن عموم العام، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملًا للخاص بحسب لسانه وظهوره الذاتي (مظ، مصف٢، ١٩٦، ٧)

- العام في اللغة: شمول أمر لمتعدّد سواء كان الأمر لفظًا أو غيره. ومنه قولهم: عمّهم الخير إذا شملهم وأحاط بهم. وفي الاصطلاح: هو اللفظ الدالّ على معنى واحد يتحقّق في أفراد كثيرة غير محصورة فيتناولها على سبيل الشمول والاستغراق سواء دلّ عليها بالوضع أم بواسطة القرينة (شل، شلص، ٤٠٨، ٥)

- إذا ورد عام وخاص يخالفه في مسألة معيّنة تحقّق التعارض بينهما في القدر الذي دلّ عليه الخاص عند القائلين بقطعية دلالة العام لتساوي دلالتهما في القطعية. فيجري حكم التعارض بينهما (شل، شلص، ٤١٨، ١٦)

- العام إما أن يرد ابتداء غير مبنى على سبب خاص، أو يرد بناءً على سبب خاص اقتضى وروده كوقوع حادثة أو سؤال سائل. ولا نزاع في أن العام الذي لم يرتبط بسبب خاص يعمل بعمومه ... وأما الذي ارتبط بسبب خاص فإما أن يكون السبب وقوع حادثة جاء العام بيانًا لحكمها، وإما أن يكون سؤال سائل. فإن كان الأول فلا كلام في عمومه، لأن أكثر التشريعات ارتبطت بحوادث خاصة، فلو قلنا بخصوصه للزم عليه عدم عموم كثير من التشريعات، وهذا منافٍ لعموم الشريعة. ولأن الحكم يستفاد من كلام الشارع وهو عام فيحمل على عمومه ما لم يوجد دليل يفيد الخصوص، ولذلك قرّر العلماء قاعدة تقول: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" (شل، شلص، ٤٣١، ٧)

- العام لغويًّا من القول مطر عام أي شمل الأمكنة، وخصب عام، أي عمّ البلاد. فالعموم هو الشمول. ويُراد بالعام في اصطلاح الأصوليين كل لفظ ينتظم جمعًا، سواء كان لفظًا أو معنى. مثال الأول رجال، ومثال الثاني من وما في الأسماء الموصولة، وقوم وجن وإنس، من الألفاظ الدالّة على الجمع (عج، أصل، ١٦٣، ٢٠)

- العامُّ: هو اللفظُ المستغرِقَ لجميع ما يصلحُ له، بحسبِ وضعٍ واحدٍ (ح، مبا، ١٢٥، ٣)

- إذا ورَدَ خبران: عامٌّ وخاصٌّ واقترنا، كان الخاصّ مُخصِّصًا للعام. وكذا إن وردَ الخاص متأخرًا قبلَ حضور وقت العمل بالعام. وإن كان بعده كان نسخًا. وإن تأخّر العام: فعند أبي الحُسين، يُبنى العام على الخاص؛ لِأنّ الخاص أقوى دلالة. وعند أبي حنيفة: العام ناسخٌ، لِأنَّ مع التعارض يُعمَل بالأخير. وإن جُهِلَ التأريخ: توقّف أبو حنيفة؛ لِتردُّد الخاصّ، بين كونه منسوخًا وتخصيصًا وناسخًا (ح، مبا، ١٥٠، ٢)

عام أريد به الخصوص

- العام المخصوص ما يكون المراد باللفظ أكثر، وما ليس بمراد باللفظ أقل، والعام الذي أريد به الخصوص ما يكون المراد باللفظ أقل، وما ليس بمراد باللفظ أكثر. والثاني: أنّ المراد فيما أريد به الخصوص متقدّم على اللفظ،

وفيما أريد به العموم متأخّر عن اللفظ أو يقترن به (زر، بحر٣، ٢٤٩، ١٤)

- الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص. قال الشيخ أبو حامد في تعليقه في كتاب البيع والفرق بينهما أن الذي أريد به الخصوص ما كان المراد أقل وما ليس بمراد هو الأكثر، وقال أبو علي بن أبي هريرة العام المخصوص المراد به هو الأكثر وما ليس بمراد هو الأقل ويفترقان أن العام الذي أريد به الخصوص ما يكون المراد باللفظ أقل وما ليس بمراد باللفظ أكثر. (والثاني) أن المراد فيما أريد به الخصوص متقدّم على اللفظ وفيما أريد به العموم متأخّر عن اللفظ أو مقترن به. وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان يجب أن يتنبّه للفرق بين قولنا هذا عام أريد به الخصوص وبين قولنا هذا عام مخصوص، فإن الثاني أعمّ من الأول ألا ترى أن المتكلّم إذا أراد باللفظ أولًا ما دلّ عليه ظاهر العموم ثم أخرج بعد ذلك بعض ما دلّ عليه اللفظ كان عامًّا مخصوصًا ولم يكن عامًّا أريد به الخصوص ويقال إنه منسوخ بالنسبة إلى البعض الذي أخرج وهذا متوجّه إذا قصد العموم بخلاف ما إذا نطق بالعام مريدًا به بعض ما يتناوله. قال الزركشي وفرّق بعض الحنابلة بينهما بوجهين آخرين (أحدهما) أن المتكلّم إذا أطلق اللفظ العام فإن أراد به بعضًا معيّنًا فهو العام الذي أريد به الخصوص وإن أراد سلب الحكم عن بعض منه فهو العام المخصوص. مثاله قام الناس فإذا أردت إثبات القيام لزيد مثلًا لا غير فهو عام أريد به الخصوص وإن أردت به سلب القيام عن زيد فهو عام مخصوص. (والثاني) أن العام الذي أريد به الخصوص إنما يحتاج إلى دليل معنوي يمنع إرادة الجميع فيتعيّن له البعض والعام المخصوص يحتاج إلى تخصيص اللفظ غالبًا كالشرط والاستثناء والغاية (شو، فح، ١٣١، ٢٤)

- العام الذي أريد به الخصوص هو أن يطلق العام ويراد به بعض ما يتناوله وهو مجاز قطعًا لأنه استعمال اللفظ في بعض مدلوله وبعض الشيء غيره. قال - الزركشي - وشرط الإرادة في هذا أن تكون مقارنة لأول اللفظ ولا يكفي طردها في أثنائه لأن المقصود منها نقل اللفظ من معناه إلى غيره واستعماله في غير موضعه، وليست الإرادة فيه إخراجًا لبعض المدلول بل إرادة استعمال اللفظ في شيء آخر غير موضعه كما يراد باللفظ مجازه (شو، فح، ١٣٢، ١٢)

- الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص، قال الشيخ أبو حامد في تعليقه في كتاب البيع والفرق بينهما أن الذي أريد به الخصوص ما كان المراد أقلّ وما ليس بمراد هو الأكثر، وقال أبو علي بن أبي هريرة العام المخصوص المراد به هو الأكثر وما ليس بمراد هو الأقل، قال ويفترقان في أن العام الذي أريد به الخصوص لا يصحّ الاحتجاج بظاهره والعام المخصوص يصحّ الاحتجاج بظاهره اعتبارًا بالأكثر، وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان الثاني أعمّ من الأول، قال الزركشي وفرّق بعض الحنابلة بينهما بوجهين آخرين. وهذا موضع خلافهم في أن العام المخصوص مجاز أو حقيقة، ومنشأ التردّد أن إرادة إخراج بعض المدلول هل يصير اللفظ مرادًا به الباقي أو لا وهو يقوى كونه حقيقة، لكن الجمهور على المجاز كما تقدّم والنيّة فيه مؤثّرة في نقل اللفظ عن معناه إلى غيره، وقال علي بن عيسى

النحوي إذا أتى بصورة العموم والمراد به الخصوص فهو مجاز إلا في بعض المواضع إذا صار الأظهر الخصوص كقولهم غسلت ثيابي وصرمت نخلي وجاءت بنو تميم وجاءت الأزد انتهى (صد، أمل، ١١١، ٢)

عام بعد التخصيص

- العام بعد التخصيص يبيّن حجّة، وقال البلخي إن خصّ بمتّصل، وقال البصري إن كان العموم منبئًا عنه كاقتلوا المشركين وإلا فليس بحجّة كالسارق والسارقة فإنه لا ينبئ عن النصاب والحرز، عبد الجبار إن كان غير مفتقر إلى بيان كالمشركين بخلاف أقيموا الصلاة فإنه مفتقر قبل إخراج الحائض وقيل حجّة في أقل الجمع، وقال أبو ثور ليس بحجّة. لنا ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص وأيضًا القطع بأنه إذا قال أكرم بني تميم ولا تكرم فلانًا فترك عدّ عاصيًا وأيضًا فإن الأصل بقاؤه واستدلّ لو لم يكن حجّة لكانت دلالته موقوفة على دلالته على الآخر، واللازم باطل لأنه إن عكس فدور وإلا فتحكّم، وأجيب بأن الدور إنما يلزم بتوقّف التقدّم وأما بتوقّف المعيّة فلا، قالوا صار مجملًا لتعدّد مجازه فيما بقي وفي كل منه قلنا لما بقي بما تقدّم أقل الجمع هو المتحقّق وما بقي مشكوك قلنا لا شكّ مع ما تقدّم (حا، تلو٢، ١٠٨، ١٧)
- العام بعد التخصيص لا يبقى حجّة، سواء كان المخصوص معلومًا أو مجهولًا، ويقول بعض هؤلاء أنه يجب بالعام الذي دخله التخصيص أخصّ الخصوص إذا كان المخصوص معلومًا (دوا، دخل، ٢٣٧، ٥)
- العام بعد التخصيص إن كان المخصوص مجهولًا سقط "حكم العموم" ولم يبق حجّة، وإن كان المخصوص معلومًا بقي العام فيما وراءه على ما كان (دوا، دخل، ٢٣٧، ٩)

عام بعد تخصيصه

- اختلفوا في العام بعد تخصيصه هل يكون حجّة أم لا ومحل الخلاف فيما إذا خصّ بمبيّن أما إذا خصّ بمبهم كما لو قال تعالى: اقتلوا المشركين إلا بعضهم. فلا يحتجّ به على شيء من الأفراد بلا خلاف إذ ما من فرد إلّا ويجوز أن يكون هو المخرج (شو، فح، ١٢٨، ٢٦)

عام الذي خصّ

- العام الذي خُصّ عند البعض فحكمه: أنه يجبُ العملُ به في الباقي مع الاحتمال، فإذا أقام الدليل على تخصيص الباقي يجوز تخصيصه بخبر الواحد أو القياس (شش، ششا، ٢٦، ٦)

عام في الأشخاص

- العام في الأشخاص: هل هو عام في الأحوال والأزمنة؟ ويظنّ كثير من الناس أنّ البحث في هذه المسألة ممّا أثاره المتأخّرون، وليس كذلك، بل وقع في كلام مَن قبلهم. والمشهور: نعم (زر، بحر٣، ٢٩، ١٦)

عام قبل التخصّص

- العام قبل التخصّص يفيد ثبوت الحكم قطعًا في جميع أفراده (بد، بدخ٢، ١٦٠، ٢٢)

عام مخصّص

- العامُّ المخصَّص مَجازٌ وإلّا لزِمَ الاشْتراكُ وقالَ بعْضُ الفُقَهاءِ إنّه حَقيقَة (اس، مهس٢، ١٢٠، ٦)

عام مخصوص

- العام المخصوص حقيقة عند بعض الفقهاء ومجاز عند أبي علي وأبي هاشم. ومنهم من فصّل. والمختار تفصيل أبي الحسين. أن المخصوص بقرينة مستقلّة عقلية أو لفظية مجاز، لأنه مستعمل في غير موضوعهِ لقرينة. وبقرينة غير مستقلّة كالشرط والصفة والاستثناء حقيقة، لأنه عند الضمّ إلى القرينة لا يفيد إلّا ذلك البعض، وإلا لم تفد القرينة شيئًا، وإذا لم يفده لا يكون حقيقةً فيه، ولا مجازًا، بل يكون هو مع القرينة حقيقةً في ذلك البعض (رم، تحص١، ٣٦٩، ٨)

- العام المخصوص عمومه مراد تناولًا لا حكمًا لأنّ بعض الأفراد لا يشمله الحكم نظرًا للمخصّص والعام المراد به الخصوص ليس عمومه مرادًا لا حكمًا ولا تناولًا بل هو كلّي من حيث أنّ له أفرادًا بحسب الأصل استعمل في جزئي أي فرد منها ومن ثم أي من هنا وهو أنّه كلّي استعمل في جزئي أي من أجل ذلك كان مجازًا قطعًا نظرًا لحيثية الجزئية (سب، عطر٢، ٣٥، ١)

- العام المخصوص الأشبه أنه حقيقة في البعض الباقي بعد التخصيص (سب، عطر٢، ٣٦، ٦)

- العام المخصوص ما يكون المراد باللفظ أكثر، وما ليس بمراد باللفظ أقل، والعام الذي أريد به الخصوص ما يكون المراد باللفظ أقل، وما ليس بمراد باللفظ أكثر. والثاني: أنّ المراد فيما أريد به الخصوص متقدّم على اللفظ، وفيما أريد به العموم متأخّر عن اللفظ أو يقترن به (زر، بحر٣، ٢٤٩، ١٣)

- العام المخصوص فهو العام الذي أريد به معناه مخْرَجًا منه بعض أفراده بالإرادة، إرادة للإخراج لا إرادة للاستعمال. فهي تشبه الاستثناء، فلا يشترط مقارنتها لأول اللفظ، ولا تأخيرها عنه؛ بل يكفي كونها في أثنائه، كالمشيئة في الطلاق (زر، بحر٣، ٢٥٠، ٢١)

- العام المخصوص مجاز، لأنّ حقيقته العموم من غير تخصيص (لا يقال ذلك) أي لزوم كونه مجازًا عند إرادة أحدهما منه (لو لم يكن موضوعًا له) أي لأحدهما أيضًا، لكنه موضوع له غير أنّه حقيقة محتاجة إلى القرينة: (لأنّه حينئذٍ) أي حين يكون موضوعًا له أيضًا (مشترك بين الكل والبعض فيلزم التوقّف في المراد منهما) أي من الكل والبعض (إلى القرينة) المعيّنة لواحد منهما بعينه (فلا يكون ظاهرًا في الكل) (با، يسر١، ٢٣٨، ٢١)

- الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص. قال الشيخ أبو حامد في تعليقه في كتاب البيع والفرق بينهما أن الذي أريد به الخصوص ما كان المراد أقل وما ليس بمراد هو الأكثر، وقال أبو علي بن أبي هريرة العام المخصوص المراد به هو الأكثر وما ليس بمراد هو الأقل ويفترقان أن العام الذي أريد به الخصوص ما يكون المراد باللفظ أقل وما ليس بمراد باللفظ أكثر. (والثاني) أن المراد فيما أريد به الخصوص متقدّم على اللفظ وفيما أريد به العموم متأخّر عن اللفظ أو مقترن به. وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان يجب أن يتنبّه للفرق بين قولنا هذا عام أريد به الخصوص وبين قولنا هذا عام مخصوص، فإن الثاني أعمّ من الأول ألا ترى أن المتكلّم إذا أراد باللفظ أولًا ما دلّ عليه ظاهر العموم ثم أخرج بعد ذلك بعض ما دلّ عليه اللفظ كان عامًّا مخصوصًا ولم يكن عامًّا أريد به الخصوص

ويقال إنه منسوخ بالنسبة إلى البعض الذي أخرج وهذا متوجّه إذا قصد العموم بخلاف ما إذا نطق بالعام مريدًا به بعض ما يتناوله. قال الزركشي وفرّق بعض الحنابلة بينهما بوجهين آخرين (أحدهما) أن المتكلّم إذا أطلق اللفظ العام فإن أراد به بعضًا معيّنًا فهو العام الذي أريد به الخصوص وإن أراد سلب الحكم عن بعض منه فهو العام المخصوص. مثاله قام الناس فإذا أردت إثبات القيام لزيد مثلًا لا غير فهو عام أريد به الخصوص وإن أردت به سلب القيام عن زيد فهو عام مخصوص. (والثاني) أن العام الذي أريد به الخصوص إنما يحتاج إلى دليل معنوي يمنع إرادة الجميع فيتعيّن له البعض والعام المخصوص يحتاج إلى تخصيص اللفظ غالبًا كالشرط والاستثناء والغاية (شو، فح، ١٣١، ٢٤)

- العام المخصوص فهو العام الذي أريد به معناه مخرجًا منه بعض أفراده فلا يشترط مقارنتها لأول اللفظ ولا تأخّرها عنه بل يكفي كونها في أثنائه كالمشيئة في الطلاق (شو، فح، ١٣٢، ١٦)

- الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص، قال الشيخ أبو حامد في تعليقه في كتاب البيع والفرق بينهما أن الذي أريد به الخصوص ما كان المراد أقلّ وما ليس بمراد هو الأكثر، وقال أبو علي بن أبي هريرة العام المخصوص المراد به هو الأكثر وما ليس بمراد هو الأقل، قال ويفترقان في أن العام الذي أريد به الخصوص لا يصحّ الاحتجاج بظاهره والعام المخصوص يصحّ الاحتجاج بظاهره اعتبارًا بالأكثر، وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان الثاني أعمّ من الأول، قال الزركشي وفرّق بعض الحنابلة بينهما بوجهين آخرين. وهذا موضع خلافهم في أن العام المخصوص مجاز أو حقيقة، ومنشأ التردّد أن إرادة إخراج بعض المدلول هل يصير اللفظ مرادًا به الباقي أو لا وهو يقوى كونه حقيقة، لكن الجمهور على المجاز كما تقدّم والنيّة فيه مؤثّرة في نقل اللفظ عن معناه إلى غيره، وقال علي بن عيسى النحوي إذا أتى بصورة العموم والمراد به الخصوص فهو مجاز إلا في بعض المواضع إذا صار الأظهر الخصوص كقولهم غسلت ثيابي وصرمت نخلي وجاءت بنو تميم وجاءت الأزد انتهى (صد، أمل، ١١١، ١)

- الفرق بين العام المخصوص والعام المراد به الخصوص: أن الأول حقيقة على الراجح، والثاني مجاز، وأن الأول مراد عمومه تناولًا لفظيًّا لا حكمًا، والثاني ليس المراد عمومه لا تناولًا ولا حكمًا، بل هو عام أريد به خاص، مثال الأول الاستثناء، ومثال الثاني نحو قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ﴾ (آل عمران: ١٧٣) فالمراد بالناس نعيم بن مسعود الأشجعي (سو، حصل، ١١٣، ٦)

- صيغ عامة اقترن بها الدليل المخصّص، كنص قرآني مخصّص، أو سنّة مخصّصة، أو مصلحة مرسلة، أو غير ذلك... - ويطلق على هذا النوع: العام المخصوص (دري، نهج، ٥١٩، ١٥)

- العام المخصوص منذ بدء تشريعه، مقصورٌ حكمُه على بعض أفراده، وأن الأفراد الأخرى التي قام الدليل على تخصيصها، وإثبات حكم آخر لها منافٍ لحكم العام، لم تدخل في حكم العام ابتداءً، بل دفعت عن الدخول في حكم العام من أول الأمر (دري، نهج، ٥٢١، ١١)

- التمسّك بالعام المخصوص الحقُّ؛ أنه مجازٌ إن خُصَّ بمنفصِلٍ، عقليًّا كان أو نقليًّا. وحقيقةٌ: إن كان متَّصِلًا. ويجوزُ التمسُّكُ به: إن لم يكن التخصيصُ مُجمَلًا؛ وإلّا، فلا (ح، مبا، ١٣٦، ٢)

عام مراد به الخصوص

- الفرق بين العام المخصوص والعام المراد به الخصوص: أن الأول حقيقة على الراجح، والثاني مجاز، وأن الأول مراد عمومه تناولًا لفظيًّا لا حكمًا، والثاني ليس المراد عمومه لا تناولًا ولا حكمًا، بل هو عام أريد به خاص، مثال الأول الاستثناء، ومثال الثاني نحو قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ فالمراد بالناس نعيم بن مسعود الأشجعي (سو، حصل، ١١٣، ٦)

عام مطلق

- العام المطلق أو العام الذي يحتمل التخصيص في ذاته. - ويقصد به، العام الذي لم يصحبه دليل ينفي احتمال تخصيصه، أو ينفي إرادة العموم منه. - فهو عام مطلق عن القرائن المخصّصة، والنافية للتخصيص. - ولكنه - مع ذلك - يحتمل التخصيص في ذاته قبل ظهور المخصّص بالفعل. - ومعظم العمومات التي وردت في القرآن والسنّة متعلّقةً أحكامها بالتشريع، من هذا الوجه. - وكذلك جميع العمومات التي وردت أحكامها في نصوص القانون. - العام المطلق هو الذي وقع الخلاف بين الأصوليين في مدى قوة دلالته على العموم (دري، نهج، ٥٣٢، ١١)

- اتّفق الأصوليون على أن العام المطلق، يدلّ على شمول أفراده التي ينطبق عليها معناه دون حصر. - وأن الحكم الثابت لهذا العام، ثابت لكل فرد من أفراده بخصوصه، دون حصر أو استثناء. - ويجب بالتالي إجراء العام على عمومه، والعمل به، ما لم يظهر دليل التخصيص. ٢- واتفقوا أيضًا، على أنه بالنظر إلى استعمال المشرّع للعام في التشريع، قد يريد منه العموم والشمول، وقد يريد منه بعض ما يتناوله من أفراد بدليل مخصّص. - وتفرّع عن ذلك، أن العام المطلق في ذاته يحتمل التخصيص عقلًا، وإن لم يظهر المخصّص فعلًا؛ بدليل كثرة التخصيص وقوعًا واستعمالًا. ٣- واتفقوا كذلك على أن العام إذا خُصِّص فعلًا بقطعي، فدلالته على ما بقي من الأفراد بعد التخصيص ظنّية لا قطعية. - غير أنهم اختلفوا في صفة دلالة العام المطلق على شمول أفراده، أقطعية هي أم ظنّية؟ - أو بعبارة أخرى، اختلفوا في مدى قوة دلالة العام المطلق على شموله لأفراده (دري، نهج، ٥٣٣، ١٢)

عام من فعل الرسول

- (العام من فعل الرسول أربعة): أحدها: أن ينصّ على كونه من القسم الفلاني. ثانيها: أن يسوّيه بفعل علمت جهته. ثالثها: أن يقع امتثالًا لآية مجملة، دلّت على أحد هذه الثلاثة. رابعها: أن يقع بيانًا لآية مجملة دلّت على أحدها (زر، بحر٤، ١٨٧، ٨)

عام وارد على سبب خاص

- العام الوارد على سبب خاص في سؤال أو غيره معتبر عمومه عند الأكثر نظرًا لظاهر اللفظ وقيل

هو مقصور على السبب لوروده فيه (سب، عطر٢، ٧٣، ٧)

- العام الوارد على سبب خاص في سؤال أو غيره (معتبر عمومه) نظرًا لظاهر اللفظ وقيل مقصور على السبب لوروده فيه سواء أوجدت قرينة التعميم أم لا (نص، لب، ٨٠، ٣٥)

عام وخاص

- (العام والخاص) إذا كانا معلومي التاريخ مع تقدّم العام، فهذه على صورتين: ١- أن يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام. والظاهر أنه لا إشكال حينئذٍ في حمله على التخصيص بغير كلام، أما لأن النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل، وأما لأن الأولى فيه التخصيص ... ٢- أن يكون وروده بعد وقت العمل بالعام. وهذه الصورة هي أشكل الصور، وهي التي وقع فيها الكلام في أن الخاص يجب أن يكون ناسخًا، أو يجوز أن يكون مخصّصًا ولو في بعض الحالات. ومع الجواز يتكلّم حينئذٍ في أن الحمل على التخصيص هو الأولى، أو الحمل على النسخ. فالذي يذهب إلى وجوب أن يكون الخاص ناسخًا فهو ناظر إلى أن العام لما ورد وحل وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصّصًا ومبيّنًا لعموم العام يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح من الحكيم، لأن فيه إضاعة للأحكام ولمصالح العباد بلا مبرّر. فوجب أن يكون ناسخًا للعام، والعام باق على عمومه يجب العمل به إلى حين ورود الخاص، فيجب العمل ثانيًا على طبق الخاص. وأما من ذهب إلى جواز كونه مخصّصًا، فلعلّه ناظر إلى أن العام يجوز أن يكون واردًا لبيان حكم ظاهري صوري لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي، ولو مصلحة التقيّة، أو مصلحة التدرّج في بيان الأحكام، كما هو المعلوم من طريقة النبي (ص) في بيان أحكام الشريعة، مع أن الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية إنما هو على طبق الخاص. فإذا جاء الخاص يكون العام الذي ثبت أولًا ظاهرًا وصورة إن كان قد ارتفع وانتهى أمده، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه وليس هو من باب النسخ (مظ، مصف١، ١٥١، ١٢)

- (العام والخاص) إذا كانا معلومي التاريخ مع تقدّم الخاص، فهذه على صورتين: ١- أن يرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ينبغي الإشكال في كون الخاص مخصّصًا. ٢- أن يرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهّم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة، ولا قبح فيه أصلًا. ومع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ، ولعلّ نظر هذا القائل إلى أن أصالة العموم جارية، ولا مانع منها إلا احتمال أن يكون الخاص المتقدّم مخصّصًا وقرينة على العام، ولكن أيضًا يحتمل أن يكون منسوخًا بالعام، فلا يحرز أنه من باب القرينة. ولا شكّ أن الخاص المنفصل إنما يقدّم على العام لأنه أقوى الحجّتين وقرينة عليه. ومع هذا الاحتمال لا يكون الخاص المنفصل أقوى في الظهور من العام (مظ، مصف١، ١٥٣، ٨)

عامة

- أحكام الشريعة عامّة لا خاصّة. بمعنى أنّها

عامّة في كل مكلّف، لا خاصّة ببعض المكلّفين دون بعض (شط، وفق١، ٣٥٤، ١٠)

عاميّ

- إذا ابتلي العامي الذي ليس من أهل الاجتهاد بنازلةٍ، فعليه مساءلة أهل العلم عنها (جص، فص٤، ٢٨١، ٣)
- العاميُّ: فإن فرضَهُ تقليدُ العلماء، واختلف النَّاس في حكم العامِيِّ. فقال أكثر النَّاس: فرضه تقليد العالِم. وأنكر ذلك شذوذٌ من المتكلمين (بج، حكف٢، ٦٣٦، ٦)

عبادات

- العبادات نوعان: مُطلقة ومُؤقّتة. أما المطلقة فنوع واحد. وأما المؤقّتة فأنواع: نَوع جعل الوَقت ظرفًا للمؤدَّى وشرْطًا للأداء وسببًا للوجوب (بخ، بزد١، ٤٤٧، ٢)
- الجهاد، فمن أعظم العبادات، فلا بدّ له من خلوص النيّة (نج، نظر، ١٧، ١٦)
- العبادات ليس حكمها حكم العادات في أنَّ المسكوت عنه كالمأذون فيه، إن قيل بذلك؛ فهي تفارقها. إذ لا يقدم على استنباط عبادة لا أصل لها؛ لأنّها مخصوصَة بحكم الإذن المصرّح به بخلاف العادات (شط، عصم٢، ٣٦٨، ١٣)
- العبادات فمن حقّ الله تعالى الذي لا يحتمل الشركة، فهي مصروفة إليه (شط، وفق٢، ٣٢٢، ٢)
- المقاصد تفرّق بين ما هو عادة وما هو عبادة؛ وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب؛ وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرّم، والصحيح والفاسد، وغير ذلك من الأحكام (شط، وفق٢، ٣٢٤، ١)
- الأعمال ضربان: عادات، وعبادات. فأمّا العادات فقد قال الفقهاء إنّها لا تحتاج في الإمتثال بها إلى نيّة، بل مجرّد وقوعها كاف؛ كردّ الودائع والمغصوب، والنفقة على الزوجات والعيال وغيرها، فكيف يطلق القول بأنّ المقاصد معتبرة في التصرّفات؟ وأمّا العبادات فليست النيّة بمشروطة فيها بإطلاق أيضًا، بل فيها تفصيل وخلاف بين أهل العلم في بعض صورها (شط، وفق٢، ٣٢٦، ٢)
- العبادات: فقد أمر القرآن الكريم بالفرائض كلها، أمر بالصلاة، وأمر بالزكاة، وأمر بالحجّ، وأمر بالصوم، وأمر بالصدقات المرسلة بكافّة أنواعها (زه، زهص، ٩٤، ٤)

العبادة

- العبادة: فهي التعبّد والتقرّب إلى الله، وهي مأخوذة من التذلّل (كلو، تم١، ٦٤، ١٤)

عبادة

- إنّما العبادة التفكّر في أمر الله عزَّ وجلَّ (كل، كف٢، ٥٥، ٦)
- أشدُّ العبادة الورع (كل، كف٢، ٧٧، ٤)
- أفضل العبادة العفاف (كل، كف٢، ٧٩، ١٣)
- ما من عبادة أفضل عند الله من عفّة بطن وفرج (كل، كف٢، ٨٠، ٤)
- العبادة إنما هي الاتباع والانقياد مأخوذة من العبودية، وإنما يعبد المرء من ينقاد له، ومن يتّبع أمره، وأما من يعصى ويخالف فليس عابدًا له وهو كاذب في ادعائه أنه يعبده (حز، حكا١، ٩٣، ٢٠)

- العبادة: هي الطاعةُ والتذلُّلُ لله بالفعل (بج، حكف١، ٥٠، ٧)
- إذا فات وقت العبادة سقطت، ولا يجب قضاؤها إلا بأمر ثان. ومن أصحابنا من قال: لا تسقط. لنا: هو أن ما بعد الوقت لم يتناوله الأمر، فلم يجب فيه الفعل. كما قبل الوقت. ولأن تخصيص الأمر بالوقت. كتخصيصه بالشرط. ولو عُلّق الأمر بالشرط لم يجب مع عدمه. كذلك إذا عُلّق بوقت (شي، تبص، ٦٤، ٢)
- العبادة إن أُدّيت في وقتها بلا خلل فإن سبقه أداء بخلل سمّيت إعادة وإلا أداء. وإن أُدّيت خارج وقتها المضيق سمّيت قضاء إن وجد سبب وجوب الأداء وجب أو لم يجب (رم، تحص١، ١٧٩، ٤)
- العبادة إن وقعت في وقتها المعيّن لها أولًا شرعًا، ولم تسبق بأخرى على نوع من الخلل؛ كانت أداء. وإن سبقت بذلك، كانت إعادة. وإن وقعت بعد الوقت المذكور؛ كانت قضاء (اس، مهد، ٦٣، ٢)
- العبادة بالمعنى الأخصّ أي خصوص ما يشترط في صحّتها قصد القربة، أو فقل هي خصوص الوظيفة التي شرّعها الله تعالى لأجل التقرّب بها إليه (مظ، مصف١، ٣١٠، ٩)

عبادة ذات أفعال

- المذهب المعتمد أنّ العبادة ذات الأفعال يكتفي بالنيّة في أوّلها ولا يحتاج إليها في كل فعل اكتفاء بانسحابها عليها إلّا إذا نوى ببعض الأفعال غير ما وضع له (نج، نظر، ٤٦، ٣)

عبادلة

- العبادلة جمع عبدل لأنّ من العرب من يقول في زيد زيدل أو عبد وضعًا كالنساء للمرأة. وهم عند الفقهاء عبد الله ابن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعند المحدثين مقام ابن مسعود عبد الله بن الزبير (أم، قرر٢، ٢٥٠، ١٣)

عبارة

- مصدر عبرت النهر إنما هو "العبور" ومصدر عبرت الرؤيا إنما هو "العبارة" ومصدر اعتبرت في الشيء إذا فكّرت فيه، "الاعتبار" و"العبرة" الإسم و"العبرة والاستعبار" (حز، حكا٧، ٧٩، ١٠)
- قيل في العبارة: إنّه كلام أيضًا حقيقة. فمن أجرى اسم الكلام على العبارة – مع أنّها دلالة على ما في النفس من الكلام – لم يستبعد إجراء اسم الكلام على الكتابة المفهوم بها الكلام. والصحيح: أنّهما يسمّيان كلامًا مجازًا؛ لأنّه يفهم بهما الكلام؛ كما سبق علمًا وإرادة، وإذ فهم بهما الكلام؛ لأنّ حقيقة صفة الحيّ لا تقف في الإيجاب على الاصطلاح، أو التوقيف، كالقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر وغيرهما من صفات الأجسام، كالحركة والسواد والطعوم وغيرهما (جون، جهك، ٣٣، ٤)
- الكتابة تدلّ على العبارة والعبارة على ما في الذهن وما في الذهن على ما في العين فبالنظر إلى الأول وصف الكلام النفسي بأنّه المدلول عليه باللفظي وبالنظر إلى الثاني جعل الخبر محكومًا فيه بنسبة خارجية، وأمّا جعل المدلول عليه مرفوعًا صفة لما هو خارج (تف، نهي٢، ٤٨، ٣٨)
- الألفاظ أي العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء (تطلق) على النظم وعلى الحكم

(مل، مرق٢، ٧٤، ٨)

- الدلالة اللفظية ... أربعة أقسام: (عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء) وجه الضبط إما ثابتة بنفس اللفظ أو لا، والأولى إما مقصودة وهي العبارة أو لا، وهي الإشارة، والثانية إن فهم مدلولها لغة فهي الدلالة، وإلّا فإن توقّف عليه صدق اللفظ أو صحّته فهو الاقتضاء، وإلّا فهي من التمسّكات الباطلة (با، يسر١، ٨٦، ١٦)

- الحكم المستفاد من اللفظ إما أن يكون ثابتًا بنفس اللفظ أو لا، فإن كان الأول إن كان اللفظ مسوقًا له فهو العبارة وإلا فهو الإشارة. وإن لم يكن ثابتًا بنفس اللفظ بل مفهوم منه لغة فهو دلالة النص أو مفهوم منه شرعًا فهو الاقتضاء (برد، برص، ٣٦٤، ٦)

- "معاني الألفاظ"، فإنهما ليست بجميع "وجوه الوقوف عليها" في درجة واحدة أيضًا من القوة والرجحان، فالمعنى في عبارة ما: - قد "يراد قصدًا"، لأن الكلام قد سبق من أجله، - وقد "يفهم منه تبعًا" أي لا قصدًا، لأن الكلام لم يكن مسوقًا من أجله. وعلى هذا جاء في كتب أصول الفقه: - أن هناك معاني يوقف عليها بالعبارة قصدًا، بمعنى "أن الكلام إنما سيق من أجل تلك المعاني"؛ وأن هنالك معاني يوقف عليها بالعبارة إشارة، أي لا قصدًا؛ ومعنى ذلك "أن العبارة لم تكن مسوقة من أجل تلك المعاني" (دوا، دخل، ١٢٠، ٦)

عبارة النص

- عبارة النص فهو ما سيق الكلام لأجله، وأُريد به قصدًا (شش، ششا، ٩٩، ٤)

- عبارة النص: المراد بعبارة النص صيغته المكوّنة من مفرداته وجمله. والمراد بما يفهم من عبارة النص المعنى الذي يتبادر فهمه من صيغته، ويكون هو المقصود من سياقه، فمتى كان المعنى ظاهرًا فهمه من صيغة النص. والنص سيق لبيانه وتقريره. كان مدلول عبارة النص ويطلق عليه المعنى الحرفي للنص. فدلالة العبارة: هي دلالة الصيغة على المعنى المتبادر فهمه منها، المقصود من سياقها سواء أكان مقصودًا من سياقها أصالة أو مقصودًا تبعًا (خل، خلص، ١٤٤، ١)

- عبارة النص هي: "دلالة اللفظ على المعنى أو الحكم المقصود من سوقه أو تشريعه أصالة أو تبعًا". - فإذا قصد المشرّع إلى معنى أو حكم، فأورد نصًّا يعبّر عن هذا الحكم المقصود، كان ذلك النص عبارة فيه، لوجود القصد إليه، وسوق الكلام أو تشريع النص من أجله (دري، نهج، ٢٧٥، ٤)

- عبارة النص تشمل أنواع النصوص الواضحة جميعًا من الظاهر والنص والمفسّر والمحكم، لأنها كلها قد قصد الشارع معانيها، وساق النص من أجل تلك المعاني المقصودة، غير أن الفارق بينها، أن بعضها قد قصد معناه أصالة، وبعضها قصد تبعًا (دري، نهج، ٢٧٦، ٧)

- عبارة النص وإشارة النص. - ينحصر الفرق بين عبارة النص وإشارته في قصد المشرّع للمعنى الذي ساق النص من أجله أصالة أو تبعًا، وعدم قصده أصلًا. - فالأول عبارة والثاني إشارة. وعبارة النص يستوي فيها أن يكون المعنى مقصودًا أصالة أو تبعًا ... - كما يستوى فيها أن يكون المعنى المقصود مطابقيًّا أو تضمنيًّا أو التزاميًّا. - فالمعنى الالتزامي قد يكون عبارة النص إذا قصده المشرّع، وساق النص من أجله. - ويعرّف

المعنى المسوق من أجله النص، أو المقصود أصالة أو تبعًا بالقرائن .... – وعلى هذا، فيدخل في عبارة النص: الظاهر والنص والمفسّر والمحكم، كما يدخل فيها المعنى الالتزامي إذا كان مقصودًا للمشرّع. وأما الإشارة فلا تشمل إلا المعنى الالتزامي غير المقصود (دري، نهج، ٢٨٣، ٣)

- عبارة النص، وما يلزم عن ذاتها من معنى منطقي، وهو ما يسمّى بالإشارة، كلاهما – الملزوم واللازم – معنى تام مستقلّ مستقيم عامل بنفسه، فلا تتوقّف استقامة الأول على الثاني (دري، نهج، ٣٨١، ١)
- عبارة النص: كل نص قانوني يشتمل على حكم موضوعي، قد صاغ المشرّع ألفاظه وعباراته على نحو يدلّ بوضوح على ذلك الحكم المقصود من صياغة النص (دري، نهج، ٤٨٣، ١٢)
- عبارة النص، بمعنى أن اللفظ إنما سيق من أجل تلك المعاني، وإنما هذه المعاني إنما أريدت من اللفظ "قصدًا" (دوا، دخل، ٤١٠، ٩)
- عبارة النص هي اللفظ الدالّ بنفسه على المعنى الذي سيق لإفادته سواء كان السوق أصليًّا أو تبعًا وأمثلتها كثيرة لا تحصى فكل نص في القرآن أو السنّة دلّ على حكم بلفظه دون حاجة إلى شيء آخر وكان مسوقًا لإفادته قصدًا فقط إذا كان الحكم المستفاد منه لا يتوقّف بيانه على حكم آخر، أو قصدًا وتبعًا إذا كان المقصود الأصلي يتوقّف على بيان حكم آخر مدلول أيضًا لهذا النص (شل، شلص، ٤٧٧، ٦)

عبرة

- العِبرة: هي العلامة المقدّرة. والاعتبار: هو التقدير؛ وهو قريب من القياس في اللغة. ومنه يقال: عَابَرْتُ الدراهم، وعَبّرْتها، إذا وزنتها. ويسمّى الاعتبار: عِبرة، والعِبرة: اعتبارًا (جون، جهك، ٦٢، ١٠)

عبور

- مصدر عبرت النهر إنما هو "العبور" ومصدر عبرت الرؤيا إنما هو "العبارة" ومصدر اعتبرت في الشيء إذا فكّرت فيه، "الاعتبار" و"العبرة" الإسم و"العبرة والاستعبار" (حز، حكا٧، ٧٩، ١٠)

عتمة

- "العتمة" إسم لثلث الليل بعد غيبوبة الشفق (دق، عمدا، ١٧٦، ٧)

عته

- العته آفة توجب خللًا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين (بخ، بزد٤، ٤٥١، ٢٢)
- العته إخلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه تارة كلام العقلاء وتارة كلام المجانين (عا، نسم، ١٢٧، ١)
- العته وهن يصيب العقل فينشأ عن ذلك فساد التدبير وضياع الإدراك والتمييز أو الخلل فيهما. ... وللعته نوعان: النوع الأول: ما يذهب بالإدراك والتمييز وصاحبه كالمجنون فلا أهلية أداء له وله أهلية وجوب. النوع الثاني: ما لا يذهب بالتمييز بل يظلّ التمييز والإدراك في العقل ولكن الإدراك الموجود لا يكون كإدراك العاقلين العاديين، وحكم المعتوه الذي من هذا النوع حكم الصبي المميّز لا يختلف عنه في شيء فتصرّفاته التي تعود عليه بالنفع

المحض معتبرة والتي تعود عليه بالضرر المحض غير معتبرة والتصرّفات المتردّدة بين الضرر والنفع متوقّفة على الولي فإن أجاز نفذت وإلا فلا (برد، برص، ١٤١، ٢١)

عجاردة

- العجاردة فإحدى عشرة فرقة وهم: الميمونية، والشعيبية، والحازمية، والحمزية، والمعلومية، والمجهولية، والصلتية، والثعلبية أربع فرق وهم: الأخنسية، والمعبدية، والشيبانية، والمكرمية (شط، عصم٢، ٤٢٠، ١٠)

عجز

- العجز من العبد صفة وجودية تقابل القدرة تقابل الضدّين لا تقابل العدم الملكة، وقيل تقابل العدم والملكة فيكون هو عدم القدرة عمّا من شأنه القدرة (سب، عطر٢، ٥٢٥، ١)

عدالة

- العدل والعدالة، فهما في اللغة مصدر، مقابل الجور. وهو إيصاف الغير بفعل ما يجب له ويستحق عليه، وترك ما لا يجب عليه. ولهذا وُصف "العقاب" بأنه عدل لمّا كان مستحقًّا على المعاقَب. ويوصف ترك الزيادة عليه بأنه عدل. ويوصف الثواب بأنه عدل لما كان واجبًا للمُثَاب (بص، مع٢، ٦١٦، ١٠)

- العدالة: فلأن الكلام في خبر من هو غير معصوم عن الكذب فلا تكون جهة الصدق متعيّنًا في خبره لعينه، وإنما يترجّح جانب الصدق بظهور عدالته؛ لأن الكذب محظور عقله، فنستدل بانزجاره عن سائر ما نعتقده محظورًا على انزجاره عن الكذب الذي نعتقده محظورًا، أو لما كان منزجرًا عن الكذب في أمور الدنيا فذلك دليل انزجاره عن الكذب في أمور الدين وأحكام الشرع بالطريق الأولى (سر، صوس١، ٣٤٥، ٢٢)

- العدالة: فهي الاستقامة. يقال: فلان عادل إذا كان مستقيم السيرة في الإنصاف والحكم بالحق. وطريق عادل، سُمّي به الجادة، وضده الجور (سر، صوس٢، ٣٥٠، ٢٢)

- قال بعض أهل العراق العدالة عبارة عن إظهار الإسلام فقط مع سلامته عن فسق ظاهر، فكل مسلم مجهول عنده عدل، وعندنا لا تعرف عدالته إلا بخبرة باطنة والبحث عن سيرته وسريرته (غز، مس١، ١٥٧، ١٨)

- التكليف والإسلام والعدالة والضبط يشترك فيه الرواية والشهادة فهذه أربعة، أما الحرية والذكورة والبصر والقرابة والعدد والعداوة فهذه الستة تؤثّر في الشهادة دون الرواية لأن الرواية حكمها عام لا يختص بشخص (غز، مس١، ١٦١، ١١)

- العدالة وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة وتتحقّق باجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح، وقد اضطرب في الكبائر فروى ابن عمر الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد في الحرم، وزاد أبو هريرة أكل الربا، وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر، وقيل ما توعّد الشارع عليه بخصوصه. وأما بعض الصغائر فما يدلّ على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وبعض

المباح كاللعب بالحمام والإجتماع مع الأرذال والحرف الدنية مما لا يليق به (حا، تلو٢، ٦٣، ٧)

- العدالة: وهي هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة (رم، تحص٢، ١٣٢، ١١)

- العدالة اجتناب الكبائر وبعض الصغائر والإصرار عليها والمباحات القادحة في المروءة (قر، نقح، ٣٦١، ٢)

- تُثبت العدالة إما بالاختبار أو بالتزكية واختلف الناس في اشتراط العدد في التزكية والتجريح. فشرَطه بعض المحدثين في التزكية والتجريح في الرواية والشهادة، واشترطه القاضي أبو بكر في تزكية الشهادة فقط، واختاره الإمام فخر الدين، وقال الشافعي يشترط إبداء سبب التجريح دون التعديل لاختلاف المذاهب في ذلك والعدالة شيء واحد، وعكس قوم لوقوع الاكتفاء بالظاهر في العدالة دون التجريح، ونفى ذلك القاضي أبو بكر فيهما (قر، نقح، ٣٦٥، ٥)

- العدالة: وهي الاستقامة والمعتبر ههنا كماله - للرازي - وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى، حتى إذا ارتكب كبيرة، أو أصرّ على صغيرة سقطت عدالته دون القاصر، وهو ما ثبت بظاهر الإسلام واعتدال العقل (نس، كشف٢، ٣٤، ١٥)

- العدالة هيئة راسخة في النفس تحملها على الاجتناب، عمّا هو محظور رديئه، وهي في الأصل: الاستقامة يقال: طريق عدل للجادة، وفلان عدل إذا كان مستقيم السيرة، لا يميل عن سنن الإنصاف والحق، وضدّه: الجور وهو الميل يقال: طريق جائز إذا كان من الثنيات (نس، كشف٢، ٣٥، ٣)

- العدالة فإن تفسيرها الاستقامة يُقال: طريق عَدْل للجَادَة وجائِر للبُنيات وهي نوعان أيضًا: قاصِر وكامل (بخ، بزد٢، ٧٤٠، ٤)

- العدالة في اللغة عبارة عن التوسّط في الأمر من غير إفراط إلى طرفي الزيادة والنقصان، وفي الاصطلاح ملكة في النفس أي هيئة راسخة فيها تمنعها عن ارتكاب الكبائر والرذائل المباحة (اس، مهس٢، ٣٤٤، ٣)

- العدالة ركن في الاجتهاد، فإذا فاتت العدالة فاتت أهلية الاجتهاد (زر، بحر٤، ٤٧١، ٤)

- (العدالة) هي هيئة راسخة في النفس من الدين. تحمل صاحبها على ملازمة التقوّي. والمروءة جميعًا (بد، بدخ٢، ٣٣٧، ٢)

- العدالة بمنزلة وجود مجموع يفتقر إلى إجراء وشرائط يتعذّر ضبطها أو يتعسّر، والجرح بمنزلة عدم له فيكفى فيه عدم شيء من الإجراء أو الشروط (بد، بدخ٢، ٣٤٢، ٢١)

- العدالة في اللغة الاستقامة يقال طريق عدل أي مستقيم وتطلق على استقامة السيرة والدين. قال الزركشي في البحر: واعلم أن العدالة شرط بالاتفاق ولكن اختلف في معناها فعند الحنفية عبارة عن الإسلام مع عدم الفسق وعندنا ملكة في النفس تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسّة كسرقة لقمة والرذائل المباحة كالبول في الطريق والمراد جنس الكبائر والرذائل الصادق بواحده. قال ابن القشيري: والذي صحّ عن الشافعي أنه قال في الناس من يمحض الطاعة فلا يمزجها بمعصية وفي المسلمين من يمحض المعصية ولا يمزجها بالطاعة فلا سبيل إلى ردّ الكل ولا إلى قبول الكل فإن كان الأغلب على الرجل من أمره الطاعة والمروءة قبلت شهادته وروايته وإن كان

الأغلب المعصية وخلاف المرؤة رددتها (شو، فح، ٤٩، ١٠)

- العدالة وأصلها في اللغة الاستقامة يقال طريق عدل أي مستقيم وتطلق على استقامة السيرة والدين وهي شرط بالاتفاق لكن اختلف في معناها، فعند الحنفية عبارة عن الإسلام مع عدم الفسق وعند غيرهم ملكة في النفس تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسّة كسرقة لقمة والرذائل المباحة كالبول في الطريق وقيل غير ذلك، والأولى أن يقال في تعريفها إنها التمسّك بآداب الشرع، فمن تمسّك بها فعلًا تركًا فهو العدل المرضي ومن أخلّ بشيء منها فإن كان الإخلال بذلك الشيء يقدح في دين فاعله أو تاركه كفعل الحرام وترك الواجب فليس بعدل (صد، أمل، ٥٧، ١٤)

- العدالة معناها ألا يكون (الراوي) معروفًا بالكذب وأن يكون مؤدّيًا للفرائض منتهيًا عن النواهي في الدين، فلا يقبل في الرواية في الدين من لا يتحرّج من مخالفة أوامر الدين ونواهيه، ومن العدالة ألا يكون صاحب بدعة في الدين يدعو إليها (زه، زهص، ١١٠، ٨)

عدالة الصحابة

- عدالة الصحابة قال الأبْياري: وليس المراد بعدالتهم ثبوت العصمة لهم، واستحالة المعصية، وإنّما المراد قبول رواياتهم من غير تكلّف بحث عن أسباب العدالة، وطلب التزكية، إلّا من يثبت عليه ارتكاب قادح، ولم يثبت ذلك، والحمدلله، فنحن على استصحاب ما كانوا عليه في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى يثبت خلافه، ولا التفات إلى ما يذكره أهل السير، فإنّه لا يصحّ (زر، بحر٤، ٣٠٠، ١٦)

عدالة العلة

- عدالة العلة تُعرف بأثرها، ومتى كانت مؤثّرة في الحكم المعلَّل فهي علة عادة وإن كان يجوز العمل بها قبل ظهور التأثير (سر، صوس٢، ١٧٧، ١٠)

عداوة

- المودّة وضدُّها العداوة (كل، كف١، ٢٢، ٤)

عدّة

- العِدَّةَ في الوفاةِ والعدَّةَ في الطلاق بالأقراءِ والشهور: إنما أُرِيدَ به مَن لا حملَ به من النساء، وأن الحملَ إذا كانَ فالعدَّةُ سِوَاهُ سَاقطةٌ (شف، رس، ٢٠٠، ٩)

عدّة الطلاق

- (عدّة الطلاق) ففيها حق الله، وهو امتثال أمره وطلب مرضاته، وحق للزوج المطلّق وهو اتساع زمن الرجعة له، وحق للزوجة، وهو استحقاقها للنفقة والسكنى ما دامت في العدّة، وحق للولد، وهو الاحتياط في ثبوت نسبه وأن لا يختلط بغيره، وحق للزوج الثاني، وهو لا يَسْقِيَ ماءُه زرعَ غيره (جو، علم٢، ٨٧، ١٤)

عدد

- مفهوم العَدد وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص يدلّ على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدًا كان أو ناقصًا (زر، بحر٤، ٤١، ٦)

عدد الأصول

- اختلفوا في عدد الأصول، فالجمهور على أنّها أربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والقياس. قال الرافعي في باب القضاء: وقد يقتصر على

الكتاب والسنّة، ويُقال: الإجماع يصدر عن أحدهما، والقياس الردّ إلى أحدهما فهما أصلان. قال في "المطلب": وفيه منازعة لمن جوّز انعقاد الإجماع لا عن أمارة، ولا عن دلالة، وجوّز القياس على المحل المجمع عليه. واختصر بعضهم فقال: أصل ومعقول أصل، فالأصل الكتاب والسنّة والإجماع، ومعقول الأصل هو القياس. قال ابن السَّمْعاني: وأشار الشافعي إلى أنّ جماع الأصول نص ومعنى، فالكتاب والسنّة والإجماع داخل تحت النص، والمعنى هو القياس، وزاد بعضهم العقل فجعلها خمسة. وقال أبو العباس بن القاص الأصول سبعة: الحسّ والعقل والكتاب والسنّة والإجماع والقياس واللغة. والصحيح: أنّها أربعة (زر، بحر١، ١٧، ١٩)

عدل

- العدل وضدّه الجور (كل، كف١، ٢١، ١٣)
- العدل على أربع شعب: غامض الفهم وغمر العلم وزهرة الحكم وروضة الحلم (كل، كف٢، ٥١، ٥)
- العدل والعدالة، فهما في اللغة مصدر، مقابل الجور. وهو إيضاف الغير بفعل ما يجب له ويستحق عليه، وترك ما لا يجب عليه. ولهذا وُصف "العقاب" بأنه عدل لمّا كان مستحقًا على المعاقَب. ويوصف ترك الزيادة عليه بأنه عدل. ويوصف الثواب بأنه عدل لما كان واجبًا للمُثاب (بص، مع٢، ٦١٦، ١٠)
- العدل هو فعل حَسن يتعدّى الفاعل إلى غيره بنفعه أو بضرره (بص، مع٢، ٦١٦، ١٨)
- العَدْلُ: هو من عُرِفَ بأداء الفرائض، وامتثال ما أُمِر به، واجتناب ما نُهِيَ عنه ممّا يثلم الدِّين أو المروءة، فمن كانت هذه حاله، فهو عدل (بج، حكف١، ٢٨٧، ٧)
- العدلُ في اللغة، فهو عبارةٌ عن المتوسّط في الأمورِ من غير إفراطٍ في طرفي الزيادةِ والنقصانِ؛ ومنهُ قولهُ تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: ١٤٣) أي عدلًا. فالوسَطُ والعدل بمعنًى واحدٍ. وقد يُطلَقُ في اللغةِ ويُرادُ بهِ المصدرُ المُقَابِلُ للجورِ، وهو اتّصافُ الغيرِ بفعل ما يجبُ لهُ، وتركُ ما لا يجبُ، والجورُ في مقابلتهِ. وقد يُطلقُ ويراد بهِ ما كان من الأفعال الحسَنةِ يتعدَّى الفاعلَ إلى غيرهِ؛ ومنهُ يقال للملك المحسن إلى رعيَّتهِ: عادل (أمد، حكم٢، ١٠٨، ٨)
- (العدلُ) في لسان المتشرّعة، فقد يُطلَقُ ويُرادُ بهِ أهليَّةُ قبولِ الشهادة والرواية عن النبيّ صلى الله عليهِ وسلم. وقد قال الغزالي في معنى هذه الأهلية إنها عبارةٌ عن استقامةِ السيرةِ والدين. وحاصلُها يرجعُ إلى هيئةٍ راسخةٍ في النفسِ تحملُ على مُلَازَمةِ التقوى والمروءةِ جميعًا، حتى تحصلَ ثقةُ النفوسِ بصدقهِ. وذلك إنما يتحقَّقُ باجتنابِ الكبائرِ وبعض الصغائرِ وبعضِ المُباحات (أمد، حكم٢، ١٠٨، ١٥)
- العدل هو التسوية، والقياس هو التسوية بين مثلين في الحكم (شو، فح، ١٨٨، ٧)
- "العدل" في الإسلام لم يعتبره الأصوليون مفهومًا نظريًّا فلسفيًّا مجرّدًا، بل تمثّلوه في مقصود الشرع من الحكم وهو "المصلحة" الواقعية الحقيقية فردية كانت أم عامّة (دري، نهج، ٢٢، ١٠)

عدل في المصلحة المعتبرة شرعًا

- العدل في المصلحة المعتبرة شرعًا في ميدان التشريع والاستنباط والتطبيق فمظهرها في

التعامل، يبدو في: - مبدأ المساواة أمام أحكام الشريعة فالناس سواسية. - ومبدأ المساواة والتوازن بين الالتزامات في العقود التبادلية، مع زيادة معقولة في الربح، ومن هنا حارب الإسلام الغبن الفاحش، والربا، والاحتكار، والاستغلال وحدّد الشروط المقترنة بالعقد، لفقدان التوازن في الالتزامات الناشئة عن عقود المعاوضات. - مبدأ الجزاء على قدر الجهد الذاتي. قال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوا۟﴾ (الأنعام: ١٣٢) ﴿وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ﴾ (هود: ٨٥؛ الشعراء: ١٨٣). - مبدأ المماثلة في الجزاء، بين العقوبة والجريمة - أو في التضمين في المتلفات. ... - مبدأ الكف عن إيقاع الضرر بدون وجه حق أيًّا كان منشؤه، إذ (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام). - مبدأ دفع الضرر الأشدّ بالأخفّ (دري، نهج، ٢٤، ١٤)

عدل قرآني

- العدل القرآني هو عدل الحاكم مع المحكومين، وعدل الرعية مع الراعي وعدل الناس فيما بينهم، وهو يقتضي المساواة المطلقة في تطبيق الأحكام القرآنية فلا يعفى شريف من عقاب، ولا يعفى الحاكم مما يطالب به المحكوم، فالحاكم كسائر الناس في الواجبات والحقوق، ليس له حق فوق حقوقهم، وليست ذاته مقدّسة. ويقتضي العدل القرآني ما يسمّى العدالة الاجتماعية، وهو أن يمكن كل إنسان من أسباب الحياة، ولذا كان حقًّا على الأقوياء أن يحموا الضعفاء، وكان حقًّا على الأغنياء أن يطعموا الفقراء، والنصوص القرآنية في ذلك متضافرة. ويقتضي العدل القرآني أن يمكن كل إنسان من الفرص التي يستطيع معها أن يبذل كل وجوه نشاطه التي يقدر عليها، فإن تخاذل عن العمل، فعليه تبعة تقاصره، فإن السماء لا تمطر ذهبًا ولا فضّة. والعدل القرآني يقتضي المساواة المطلقة بين الجزاء والعمل، فكل عامل ينال ثمرات عمله لا يبخس منها شيئًا (الزلزلة: ٧-٨) (زه، زهص، ١٠٠، ١)

عدلية

- استدلّ العدلية على مذهبهم بما خلاصته: "إنه من المعلوم ضرورة حسن الإحسان وقبح الظلم عند كل عاقل من غير اعتبار شرع، فإن ذلك يدركه حتى منكر الشرائع". وأجيب عنه، بأن الحسن والقبح في ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة أو بمعنى صفة الكمال والنقص، وهو مسلّم لا نزاع فيه. وأما بالمعنى المتنازع فيه فإنا لا نسلّم جزم العقلاء به (مظ، مصف١، ٢١٣، ٨)

- استدلّ العدلية أيضًا بأن الحسن والقبح لو كانا لا يثبتان إلا من طريق الشرع، فهما لا يثبتان أصلًا حتى من طريق الشرع. وقد صوّر بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتي: إن الشارع إذا أمر بشيء فلا يكون حسنًا إلا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه وإذا نهى عن شيء فلا يكون قبيحًا إلا إذا ذمّ الفاعل عليه. ومن أين تعرف أنه يجب أن يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذمّ فاعل المنهي عنه، إلا إذا كان ذلك واجبًا عقلًا، فتوقّف حسن المأمور به وقبح المنهي عنه على حكم العقل وهو المطلوب (مظ، مصف١، ٢١٣، ٢٠)

عدم الاطّراد

- عدم الإطّراد يقوي جانب الإطراح، ويُضعف جانب الإعتبار؛ إذ النقض فيه يدلّ على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم، ويقرّبه من الأمور الإتّفاقية الواقعة عن غير قصد؛ فلا يوثق به ولا يُبنى عليه (شط، وفق١، ٧٩، ١٨)

عدم اعتبار العلة

- الدال على عدم اعتبار العلة . . . النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم، وفيه أربعة مذاهب: ثالثها إن وجد المانع في صورة النقض فلا يقدح، وإلا قدح، ورابعها إن نص عليها لم يقدح وإلا قدح (قر، نقح، ٣٩٩، ١٠)

عدم الانعكاس

- الاعتراضات الواردة على العلل المؤثّرة ستّة أنواع: النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة (عا، نسم، ١٥٨، ١٥)

- عدم الإنعكاس فهو أن يوجد الحكم ولا توجد العلّة (عا، نسم، ١٥٨، ١٦)

عدم التأثير

- ما كان وجوده وعدمه في الاعتدال بمنزلة صحّ استعمال لفظ: "عدم التأثير" فيه. ويصحّ أن يقال: إنّه حشو في العلّة، أو لغو، أو لا فائدة في ذكره؟ مثل: أن تقول: مملوك لمالك؛ فصحّ أن يضمن باليد؟ فإضافته إلى مالك، أو إلى شخص معيّن لا يتعثّر به الحكم، ولا يعصم به الاعتلال عن النقض (جون، جهك، ٢٩٠، ٤)

- عدمُ التأثيرِ وهو إبداءُ وصفٍ في الدليلِ مُستغنًى عنهُ في إثباتِ الحكم أو نفيهِ (أمد، حكم٤، ١١٣، ١)

- عدم التأثير وقُسِّم أربعة أقسام: الأول عدم التأثير في الوصف مثاله صلاة لا تقصر فلا تقدّم كالمغرب لأن عدم القصر في نفي التقديم طردي فيرجع إلى سؤال المطالبة. الثاني عدم التأثير في الأصل مثاله في بيع الغائب مبيع غير مرئي، فلا يصحّ كالطير في الهواء، فإن العجز عن التسليم مستقل وحاصله معارضة في الأصل. الثالث عدم التأثير في الحكم مثاله في المرتدّين مشركون أتلفوا مالًا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي ودار الحرب عندهم طردي فيرجع إلى الأول. الرابع عدم التأثير في الفرع أمثاله زوّجت نفسها فلا يصحّ كما لو زوّجت من غير كفء. وحاصله كالثاني وكل فرض جعل وصفًا في العلة مع اعترافه بطرده مردود بخلاف غيره على المختار فيهما (حا، تلو٢، ٢٦٥، ١٥)

- عدم التأثير وهو تخلّف الوصف عن الحكم ابتداءً ودوامًا يفسد العلة إن فسّرناها بالمؤثّر، إذ المستغنى عنه لا يكون علةً. وإن فَسَّرناها بالمعرِّف فلا (رم، تحص٢، ٢١٦، ٩)

- عَدمُ التّأثير بأن يبقى الحكم بعدهُ وعَدمت العكس، بأنْ يثبت الحكم في صورة أخرى بعلّة أخرى (اس، مهس٣، ١١٧، ٤)

- عدم التأثير هو أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذي فرض أنّه علّة، وعدم العكس هو أن يثبت الحكم في صورة بعلّة أخرى غير العلّة الأولى وسمّاه الإمام العكس، والصواب عدم العكس كما قاله المصنّف. لأنّ العكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلّة (اس، مهس٣،

١٢٠، ٢)

- عَدم التأثير قال ابن الصباغ: وهو من أصحّ ما يعترض به على العلّة، وهو عدم إفادة الوصف أثره، بأن يكون غير مناسب، فيبقى الحكم بدونه، ومِن ثَمّ اختصّ بقياس المعنى، وبالعلّة المستنبطة المختلف فيها. ولا بدّ من التزام عدم الحكم عند عدم العلّة، وهو معنى قول الفقهاء: إنّ الحكم إذا تعلّق بعلّة زال بزوالها، ولهذا التزموا الطردّ والعكس في باب الربا، بأنّ حكم الربا لا يثبت اتّفاقًا دون علّة الربا (زر، بحر٥، ٢٨٤، ٩)

- العكس في الأصل عدم المعلول لعدم العلّة. فعدم العكس أنّه لا ينعدم لانعدامها. فيكون ثابتًا بعلّة أخرى، قال الفنري فيلزم تسمية عدم التأثير بعدم العكس أيضًا. لأنّ الحكم ثمّة لم ينعدم بانعدامها، حين بقي بعد زوالها. فعلم أنّ تسمية ما ذكر بالعكس أو عدمه اصطلاح آخر غير اصطلاح الحكماء، في طرد العلّة وعكسها (بد، بدخ٣، ١١٨، ٧)

عدم التأثير في الأصل

- عدمُ التأثيرِ في الأصلِ؛ وهو أنْ يكونَ الوصفُ قد استُغنِيَ عنهُ في إثباتِ الحكمِ في الأصلِ المقيسِ عليهِ بغيرِهِ؛ وذلك كما إذا قال المستدلُّ في بيعِ الغائبِ، مبيع غير مرئي، فلا يصحُّ بيعُهُ، كالطيرِ في الهواءِ، والسمك في الماءِ؛ فإنَّ ما وُجِدَ في الأصلِ من العجزِ عن التسليمِ مُستقلٌّ بالحكمِ (أمد، حكم٤، ١١٣، ٩)

عدم التأثير في الحكم

- عدمُ التأثيرِ في الحكمِ؛ وهو أنْ يذكرَ في الدليلِ وصفًا لا تأثيرَ لهُ في الحكمِ المعلَّلِ، وذلك، كما لو قال المستدلُّ في مسألةِ المرتدّين إذا أتلفوا أموالنا: طائفة مُشركة، فلا يجبُ عليهم الضمانُ بتلَفِ أموالِنا في دارِ الحرب كأهلِ الحرب، فإنَّ الإتلافَ في دارِ الحربِ لا تأثيرَ لهُ في نفي الضمانِ، ضرورة الاستواءِ في الحكمِ عندَهم بين الإتلافِ في دارِ الحربِ ودارِ الإسلام (أمد، حكم٤، ١١٤، ٢)

عدم التأثير في محل النزاع

- عدمُ التأثيرِ في محلّ النزاعِ؛ وهو أنْ يكونَ الوصفُ المذكورُ في الدليلِ لا يَطَّردُ في جميعِ صُوَرِ النزاعِ، وإنْ كان مُناسبًا. وذلك كما لو قال المستدلُّ في مسألةِ ولايةِ المرأةِ: زوَّجتْ نفسَها من غيرِ كفوءٍ، فلا يصحُّ نكاحُها. وذلك من حيث إنَّ النزاعَ واقعٌ فيما إذا زَوَّجت نفسها من الكفْء وغيرِ الكفْء (أمد، حكم٤، ١١٤، ١١)

عدم التأثير في الوصف

- عدمُ التأثيرِ في الوصفِ؛ وذلك بأن يكونَ الوصفُ المأخوذُ في الدليلِ طرديًّا، لا مناسبةَ فيهِ ولا شبهَ، وذلك كما يُقالُ في صلاةِ الصبحِ صلاة لا يجوزُ قصرُها، فلا تقدّم في الأداءِ على وقتها كالمغرب؛ فإن عَدَمَ القصرِ وصفٌ طرديٌّ بالنسبةِ إلى الحكمِ المذكور (أمد، حكم٤، ١١٣، ٤)

عدم تأثير الوصف

- عدم تأثير الوصف عبارة عن إبداء وصف لا أثر له وقسّمه الجدليون إلى أربعة أقسام: أعلاها ما يظهر عدم تأثير الوصف مطلقًا ثمّ أن يظهر عدم تأثيره في ذلك الأصل ثم أن يظهر عدم تأثير قيد منه ثم أن لا يظهر شيء من ذلك لكن لا يطرد

في جميع محل النزاع، وإن كان مناسبًا فيعلم منه عدم تأثيره (مل، مرق٢، ٣٥٢، ١١)

عدم العكس

- عَدمُ التّأثير بأن يبقى الحكم بعدهُ وعَدمت العكس، بأنْ يثبت الحكم في صورة أخرى بعلّة أخرى (اس، مهس٣، ١١٧، ٤)

- عدم التأثير هو أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذي فرض أنّه علّة، وعدم العكس هو أن يثبت الحكم في صورة بعلّة أخرى غير العلّة الأولى وسمّاه الإمام العكس، والصواب عدم العكس كما قاله المصنّف. لأنّ العكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلّة (اس، مهس٣، ١٢٠، ٣)

- عَدم العَكس وهو وجود الحكم بدون الوصف في صورة أخرى بعلّة أخرى، كاستدلال الحنفي على منع تقديم آذان الصبح بقوله: صلاة لا تقصر فلا يجوز تقديم آذانها على وقتها، كالمغرب، فنقول: هذا الوصف لا ينعكس، لأنّ الحكم الذي هو منع تقديم الآذان على الوقت موجود فيما قصر من الصلوات بعلّة أخرى (زر، بحر٥، ٢٨٣، ١١)

- العكس في الأصل عدم المعلول لعدم العلّة. فعدم العكس أنّه لا ينعدم لانعدامها. فيكون ثابتًا بعلّة أخرى، قال الفنري فيلزم تسمية عدم التأثير بعدم العكس أيضًا. لأنّ الحكم ثمّة لم ينعدم بانعدامها، حين بقي بعد زوالها. فعلم أنّ تسمية ما ذكر بالعكس أو عدمه اصطلاح آخر غير اصطلاح الحكماء، في طرد العلّة وعكسها (بد، بدخ٣، ١١٨، ٦)

- عدم العكس إنّما يقدح في العلية حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلّتين مختلفتين. لأنّ ثبوت مثل الحكم الثابت في هذه الصورة في صورة أخرى بغير هذا الوصف دليل عدم علية هذا الوصف له في هذه الصورة، وإلّا لزم تعليل الواحد النوعي بعلّتين (بد، بدخ٣، ١١٩، ٤)

- عدم العكس بأن يوجد الحكم بدون العلّة وإنما يقدح (عند مانع تعدّد العلل) بخلاف مجوّزه لجواز أن يكون وجود الحكم لعلّة أخرى، ومثاله يعلم من القادح الآتي (والعكس انتفاء الحكم) لا بمعنى انتفائه نفسه بل (بمعنى انتفاء العلم أو الظنّ به لانتفاء العلّة)، وإنّما عنى ذلك لأنّه لا يلزم من عدم الدليل الذي من جملته العلّة عدم المدلول للقطع بأنّ الله تعالى لو لم يخلق العالم الدالّ على وجوده لم ينتف وجوده وإنّما ينتفي العلم به، (فإن ثبت مقابله) أي مقابل العكس وهو الطرد أي ثبوت الحكم لثبوت العلّة أبدًا (فأبلغ) في العكسية مما لم يثبت مقابله بأن يثبت الحكم مع انتفاء العلّة في بعض الصور لأنّه في الأوّل عكس لجميع الصور في الثاني لبعضها (نص، لب، ١٢٨، ٣١)

عدوان

- القصد وضدّه العدوان (كل، كف١، ٢٢، ١٤)

عدول

- العدول هو الاستثناء (دري، نهج، ٦٢٦، ١٥)

عدول عن الحقيقة إلى المجاز

- العدول عن الحقيقة إلى المجاز وهو إمّا أن يكون بسبب لفظ الحقيقة أو معناها أو بسبب لفظ المجاز أو معناه (اس، مهس١، ٣٧٧، ٤)

عذر

- قد يكون العذر راجعًا إلى أصل تكميلي فلا يسمّى رخصة أيضًا. وذلك أن من لا يقدر على الصلاة قائمًا، أو يقدر بمشقّة، فمشروعٌ في حقّه الإنتقالُ إلى الجلوس، وإن كان مخلًا بركن من أركان الصلاة، لكن سبب المشقّة استثنى فلم يتحتّم عليه القيام. فهذا رخصة محقّقة (شط، وفق١، ٣٠٢، ٧)

عرض

- إنْ كانتِ العليةُ صفةً وجوديةً فممنوع وبيانُهُ من وجهين: الأوّل أنها لو كانت صفةً وجوديةً، لكانتْ عَرَضًا؛ والصفاتُ المعلَّلُ بها أعراضٌ، والعَرضُ لا يقومُ بالعَرضِ كما بيَّناهُ في "أبكارِ الأفكار" وغيرِهِ. والثاني أنَّها صفةٌ إضافيةٌ وقد بيَّنا فيما تقدَّمَ أنَّ المفهومَ من الصفةِ الإضافيةِ غيرُ وجوديّ؛ وما ذكروهُ من المحالِ، إنَّما يلزمُ بتقديرِ كونها صفةً وجوديةً، وليس كذلك (أمد، حكم٣، ٣١٠، ٢)

- العرض لا يقوم بالعرض وإنّما يقوم بالجوهر الفرد أو المركّب أي الجسم (سب، عطر٢، ٤٩٩، ٦)

- العرض لا يحلّ محلّين فسواد أحد المحلّين مثلًا غير سواد الآخر وإن تشاركا في الحقيقة، وقال قدماء المتكلّمين القرب ونحوه مما يتعلّق بطرفين يحلّ محلّين وعلى الأول أقرب أحد الطرفين مخالف لقرب الآخر بالشخص وإن تشاركا في الحقيقة وكذا نحو القرب كالجوار (سب، عطر٢، ٥٠٠، ٣)

- العرض فإنّما يعرف باللوازم؛ إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك (شط، وفق١، ٥٨، ٥)

- حقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعًا له في التحيّز وأيضًا معنى قيامه به أنّه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل العَرَض، فهما معًا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام أحدهما بالآخر، غايته أنّ قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به. وضعفه ظاهر من وجوه: الأول أنّه إن أريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير أحدهما منعوتًا ويسمّى محلًّا والآخر ناعتًا ويسمّى حالًا فما ذكرتم لا يدلّ على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتّصاف الحركة بالسرعة والبطء، وإن أريد كونه تابعًا له في التحيّز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز أن يكون الحسن صفة للفعل ثابتًا له ولا يكون تابعًا له في التحيّز بل تابعًا للجوهر الذي يقوم به الفعل. والثاني أنّ الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقًا لجواز أن يكون مفهوم كلّي يصدق على موجود فتكون حصّة منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصّة منه معدومة، كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديًا بدليل أنّ اللامعدوم وجودي فلو أثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور. الثالث أنّه منقوض باتّصاف الفعل بالإمكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم أن لا يكون الإمكان ذاتيًا له. الرابع أنّه مشترك الإلزام لأنّ الحسن الشرعي أيضًا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتّصاف الفعل به قيام العرض بالعرض (تف، وضح١، ١٧٤، ١٥)

- أقسام الإنشاء: القَسَم، والأوامر، والنواهي،

والترجّي، والتمنّي، والعرض، والتحضيض. والفرق بين هذين الأخيرين: أنّ العرض طلب بلين، بخلاف التحضيض، والفرق بين الترجّي والتمنّي أنّ الترجّي لا يكون في المستحيلات، والتمنّي يكون فيها وفي الممكنات. وقال التَّنُوخي في "الأقصى القريب": المتمنّي يكون متشوقًا للنفس، والمرجو قد لا يكون كذلك، ويكون المرجوّ متوقّعًا، والمتمنَّى قد لا يكون كذلك، فالترجّي أعمّ من التمنّي من وجه (زر، بحر٤، ٢٢٨، ٦)

- قيام العرض بالعرض بمعنى النعت للعرض به أي بالعرض غير ممتنع بل واقع كاتّصاف الحركة بالسرعة والبطء، وهو هنا كذلك وإنّما كان هذا غير ممتنع (أم، قرر٢، ٩٣، ٤)

- العَرَض عروضًا واحدًا منسوبًا إلى الواسطة أولًا وبالذات وإلى غيرها بواسطتها كالمشي للحيوان والإنسان فإنّه عارض لهما عروضًا واحدًا إلّا أنّه للحيوان لذاته وللإنسان بتوسّطه، فكان الحيوان واسطة في عروض المشيء للإنسان. ومعنى الثانية أعمّ من الأولى أي سواء عرض لها العرض أو لا وبالذات أو لم يعرض كالسطح للجسم فإنّ عروضه له لذاته مع أنّ ثبوته له بواسطة انتهائه وانقطاعه (مل، مرق١، ٦١، ٢٤)

- شرط بقاء الجوهر العرض والعرض لا يبقى زمانين فيحتاج في كل زمان إلى المؤثّر، (و)الأصحّ (أنّ المكان) الذي لا خفاء في أن الجسم ينتقل عنه وإليه ويسكن فيه فيلاقيه بالمماسة أو النفوذ (نص، لب، ١٦٢، ٢٥)

- موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء الخارج عنه وإنما يقال له العرض الذاتي لأنه يلحق الشيء لذاته كالإدراك للإنسان أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للإنسان بواسطة تعجبه أو بواسطة أمر أعمّ منه داخل فيه كالتحرّك للإنسان بواسطة كونه حيوانًا (شو، فح، ٥، ١٨)

عرض عام

- المقول في جواب ما هو إنّما هو الأول (تمام الماهية)، لأنّه سؤال عمّا به هوية الشيء وهو تمام الماهية، وأما الكلّي الذي هو جزء الماهية فهو المسمّى بالذاتي على رأي الأكثرين، فتمام المشترك هو الجنس، وتمام التمييز هو الفصل. وأما الخارج فإن اختصّ بنوع واحد لا يوجد في غيره فهو الخاصة، وإن لم يختصّ فهو العرض العام (زر، بحر٢، ٥٤، ١١)

عرض على الأصول

- العرض على الأصول فلا يقع به التعديل لأن الأصول شهود لا مُزكَّون على ما زعموا، فإن كل أصل شاهد مثل الأصل المعلّل وأقصى ما في الباب أن تكون النصوص موافقة للوصف فيحصل به كثرة النظائر (بخ، بزد٣، ٦٣١، ٢٨)

عرض لازم

- الفرق بين العرضي اللازم والذاتي: أنّ العرض اللازم يكون بعد تحقّق الشيء والذاتي يكون مقدّمًا على حقيقة الشيء، فإنّ الضحك وصف للإنسان بعد تحقّقه إنسانًا، والحيوان وصف له مقدّم ذهنًا على كون الإنسان إنسانًا، وقد يكون لازمًا لوجوده كسواد الحبشي، وكون الإنسان موجودًا. والعرضي قد يكون غير لازم في الوجود ولا في الوهم لجواز زواله إما سريعًا

كالقيام أو بطيئًا كالسواد (زر، بحر٢، ٥٤، ١٧)

عرضان

- إنّ العرضين المثلين بأن يكونا من نوع لا يجتمعان في محل واحد وجوّزت المعتزلة اجتماعهما محتجّين بأنّ الجسم المغموس في الصبغ ليسود يعترض له سواد ثم آخر وآخر إلى أن يبلغ غاية السواد بالمكث، وأجيب بأنّ عروض السواد له ليس على وجه الإجتماع بل البدل فيزول الأول ويخلفه الثاني، وهكذا بناءً على أنّ العرض لا يبقى زمانين (سب، عطر٢، ٥٠٠، ٦)

عرضي

- العرضي: صفة ترتبط بالمعنى وتُحمل عليه، لكنها لا تشكّل لازمًا للشيء بل عرضًا يفارقه، وليس من مفهومه. كارتباط البياض بالإنسان عندما نقول الإنسان أبيض (عج، أصل، ١٩٠، ٤)

عرف

- العُرْفُ: فهو ما تعرف من أُمور العقلاء على نَسَق واحد. مأخوذ من عُرْف الفرس (جون، جهك، ٥٨، ١٢)
- العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنّما هو المقارن السابق دون المتأخّر؛ ولذا قالوا: لا عبرة بالعرف الطارئ فلذا اعتبر العرف في المعاملات ولم يعتبر في التعليق فيبقى على عمومه ولا يخصّصه العرف (نج، نظر، ١١٠، ١٦)
- العرف هو ما تعارفه الناس وساروا عليه، من قول، أو فعل، أو ترك؛ ويسمّى العادة. وفي لسان الشرعيين: لا فرق بين العرف والعادة (خل، خلص، ٨٩، ٣)
- العرف نوعان: عرف صحيح وعرف فاسد. فالعرف الصحيح هو ما تعارفه الناس، ولا يخالف دليلًا شرعيًّا ولا يحلّ محرّمًا ولا يبطل واجبًا، كتعارف الناس عقد الإستصناع، وتعارفهم تقسيم المهر إلى مقدّم ومؤخّر، وتعارفهم أن الزوجة لا تزف إلى زوجها إلا إذا قبضت جزءًا من مهرها، وتعارفهم أن ما يقدّمه الخاطب إلى خطيبته من حليّ وثياب هو هدية لا من المهر. وأما العرف الفاسد فهو ما تعارفه الناس ولكنه يخالف الشرع أو يحلّ المحرّم أو يبطل الواجب، مثل تعارف الناس كثيرًا من المنكرات في الموالد والمآتم. وتعارفهم أكل الربا وعقود المقامرة (خل، خلص، ٨٩، ١٠)
- العرف ما اعتاده الناس من معاملات واستقامت عليه أمورهم، وهذا يعدّ أصلًا من أصول الفقه، قد أخذ من قوله صلى الله عليه وسلم: "ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله أمر حسن" (مستدرك الحاكم، كتاب معرفة الصحابة، باب يتجلى الله لعبادة عامة...، ٣/٧٨، "ما رأى..." دون لفظ "أمر") (زه، زهص، ٢٧٣، ٥)
- العرف ما اعتاده الناس وألفوه وساروا عليه في أمورهم، فعلًا كان أو قولًا دون أن يعارض كتابًا أو سنّة، فالمتعوّد الفعلي ويسمّى العرف العملي مثل تعارف الناس البيع بالتعاطي من غير صيغة لفظية (برد، برص، ٣٣٣، ١٤)
- العرف ما يغلب على الناس من قول أو فعل أو ترك (دري، نهج، ٥٧٩، ٢)
- العرف يُعتبَر قاعدة مكمّلة مبيّنة لما سكت عنه

المتعاقدان؛ لأن سكوتهما يُفسّر على أساس أنهما احتكما إلى العرف القائم، وفوّضا إليه مهمّة التبيين والتفصيل والحكم، حتى إذا كان حكم العرف - لا يحقّق - في نظرهما أو أحدهما - ما يتوخّى من مصلحة، نص في العقد على ما يخالف مقتضى العرف القائم (دري، نهج، ٥٨٣، ٤)

- العرف إذا لم يعتبره الفقهاء أصلًا خامسًا من أصول الشريعة فذلك لأن الأعراف والعوائد ما هي إلا المصالح المعتبرة بين الناس، وأن الشريعة ما تأسّست إلا اعتبار هذه المصالح، وأن اعتبار تلك العوائد والأعراف ضرورة شرعية تشهد لها أصول الشريعة الأربعة من كتاب وسنّة وإجماع واجتهاد، ولو لم تعتبرها لأدّى ذلك إلى تعطيل المصالح وتكليف ما لا يطاق، وذلك غير جائز ولا واقع في الشريعة الإسلامية. لذلك كان العرف بهذا الاعتبار هو من روح الشريعة المشهود له في أصولها الأربعة، وليس بأصل خامس مستقلّ عنها (دوا، دخل، ٣١، ١)

- إذا فعل إنسان فعلًا من الأفعال وتكرّر منه حتى سهل عليه فعله وشقّ عليه تركه سمّي ذلك عادة له لأن العادة مأخوذة من العود أو المعاودة بمعنى التكرار. وكما يكون تعوّد الشيء من الفرد يكون من الجماعة، وتسمّى الأولى عادة فردية، والثانية عادة جماعية أو عرفًا. فالعرف إذًا هو ما تعوّده الناس أو جمع منهم وأَلِفوه حتى استقرّ في نفوسهم من فعل شاع بينهم أو كثر استعماله في معنى خاص بحيث يتبادر منه عند إطلاقه دون معناه الأصلي (شل، شلص، ٣١٣، ١١)

- الفرق بينه وبين الإجماع. إن الإجماع لا يكون إلا من المجتهدين في عصر من العصور ولا دخل لغيرهم فيه، أما العرف فلا يشترط فيه أهلية اجتهاد ولا غيره. وإن الإجماع قد يكون في محلّه نصّ دالّ على الحكم ولكنه ظنّي الدلالة، وأما محل العرف فليس فيه نصّ دالّ عليه. وإن الإجماع إذا كان عمليًّا يوجد بفعل المجتهدين مرّة واحدة، وأما العرف فلا يتحقّق إلا بتكرار الفعل كثيرًا حتى يصير متعارفًا. وإن الإجماع متى تمّ كان ملزمًا للمجمعين وغيرهم. وأما العرف فقد يكون ملزمًا للكل إذا كان عامًّا وقد لا يكون ملزمًا للجميع إذا كان خاصًّا بإقليم وإن العرف يتغيّر، وأما الإجماع فلا يتغيّر إلا إذا كان مستندًا إلى مصلحة تغيّرت (شل، شلص، ٣١٦، ١٢)

- إذا كان العرف يرجع إلى المصلحة فيكون في مرتبتها بعد النصوص والإجماع والقياس، فإذا لم يصل المجتهد إلى الحكم بواحد منها فإن وجد عرفًا صحيحًا عمل به لأن في العمل به تحقيق مصلحة للناس، فإن لم يجد عرفًا لجأ إلى وزن الفعل بميزان المصلحة للناس، فإن لم يجد عرفًا لجأ إلى وزن الفعل بميزان المصلحة فيقرّه أو يمنعه تبعًا لما يترتّب عليه من منفعة راجحة أو مفسدة راجحة فعل المجتهد بالمصلحة المرسلة وهي تقدير للفعل بنتائجه، وقد تختلف الأنظار في هذه النتائج (شل، شلص، ٣٢٣، ١٨)

- العرف لا يخصّص إلا النصوص الظنّية. أما القطعية فلا يقوى على تخصيصها، لأن التخصيص فرع التعارض، والتعارض يستلزم التساوي، والعرف على أي صورة وقع لا يرقى إلى مرتبة النصوص القطعية حتى تعارضها فيخصّصها، وبعبارة أخرى أنه لا يقوى على

معارضة النصوص التي أتت بأحكام لا تتغيّر مصالحها بتغيّر الأيام كنصوص الربا والخمر والميراث والحدود والقصاص وما شابهها، أما النصوص التي أتت بأحكام تحتمل مصالحها التغيّر أو أنها بنيت على مصلحة العرف القائم حين نزولها فإنه يقوى على معارضتها. ومن يستقرئ النصوص التي قيل إنها خصّصت بالعرف يجدها كلها نصوصًا ظنّية لأنها أحاديث ثبتت بطريق الظن الغالب لا بطريق القطع فوق أن دلالتها قد تكون ظنّية لاحتمالها لأكثر من معنى (شل، شلص، ٣٢٥، ٤)

- حظ العرف في فقه الإسلام تبنى عليه الأحكام إذا لم يكن نص ولا إجماع، وإذا تعارض مع نص خصّصه، وإذا تعارض مع القياس قدّم عليه، ويتدخّل في تطبيق الأحكام وتفسير النصوص وتتغيّر الأحكام المبنية عليه تبعًا لتغيّره، وأن منشأ دلالته ليس مجرّد كونه أمرًا متعارفًا بل ما أنبأ عنه من المصلحة وحينئذٍ لا نرى معنى لاشتراط كونه عامًّا شاملًا، لأن المصلحة يعمل بها سواء كانت عامة في البلدان أم في بلد معيّن، ولهذا قيل في القواعد "العادة محكمة عامة كانت أو خاصة" يعني إذا كان العرف عامًّا كان الحكم المستند إليه عامًّا، وإذا كان خاصًّا كان الحكم المستند إليه خاصًّا بأهل العرف فقط دون غيرهم، لأنهم أصحاب المصلحة، وهم الذين إذا كلّفوا بترك ما تعارفوا عليه وقعوا في الحرج (شل، شلص، ٣٣١، ١١)

- إن العرف اعتبره البعض مسلكًا من مسالك الاستحسان، وقالوا فيه: الثابت بالعرف كالثابت بالنص، والعُرف ما اعتاد عليه القوم من معاملات واستقامت عليه أُمورهم. وإذا ما خالف العرف النص القطعي اعتُبر فاسدًا عند أكثر القائلين بالاستحسان، وللعرف جانب إيجابي، إذ إنه يأخذ بما ساد الناس من اتفاق على أمر دون التقيّد بما كان عليه حال الأمر في العصور السابقة (عج، أصل، ٢٣٠، ١)

عرف خاص

- العرف الخاص: فكاصطلاح كل ذي علم على ألفاظ خصّوها بمعانٍ مخالفة للمفهوم اللغوي، كاصطلاح المتكلّم في الجوهر والعَرَض، واصطلاح الفقيه في الجمع والفرق، واصطلاح الجدلي في الكسر والنقض والقلب، واصطلاح النحوي في الرفع والنصب والجرّ، فجميع هذه الطوائف لم يضعوا هذه الألفاظ لتلك المعاني المخصوصة، وإنّما استعملوها استعمالًا غالبًا حتى صارت هي المتبادرة إلى الذهن حالة التخاطب (زر، بحر٢، ٧، ٢١)
- العرف الخاص، وهو العرف الذي يسود في كل بلد من البلدان، أو إقليم من الأقاليم، أو طائفة من الناس، كعرف التجارة، أو عرف الزراع، ونحو ذلك، فإن هذا العرف لا يقف أمام النص، ولكنه يقف أمام القياس الذي لا تكون علّته ثابتة بطريق قطعي من نص أو ما يشبه النص في وضوحه وجلائه (زه، زهص، ٢٧٤، ٢٠)
- العرف الخاص: وهو الذي اتّفق الناس على العمل به في بلد من البلدان أو إقليم من الأقاليم أو طائفة من الطوائف، كتعارف أهل العراق على إطلاق لفظ الدابّة على الفرس وتعارف أهل مصر على أن ما يقدّمه الخاطب إلى خطيبته من حلي وثياب هدية لا مهر (برد، برص، ٣٣٥، ٤)

- العرف الخاص، قوليًّا كان أم عمليًّا، فالمالكية يجيزون تخصيص النص العام به أيضًا. - وأما الحنفية فلا يرون ذلك في الراجح من مذهبهم. - ونرى أن المدار في ذلك على تحقّق مناط التخصيص، فحيثما تحقّق وجب القول بوجوب التخصيص، ولا فرق بين عام وخاص أو قولي وعملي (دري، نهج، ٥٩٢، ١٠)

عرف شرعي

- العرف الشرعي: فكإطلاقهم الصلاة على الحركات المخصوصة، والصوم على الإمساك المخصوص، والزكاة على إخراج مخصوص، فإنّ الشارع لم يضع اللفظ لهذه المعاني، وإنّما استعمله فيها من غير وضع، وتكرّر الاستعمال فيها حتى صارت هي المتبادرة إلى الذهن حال التخاطب (زر، بحر٢، ٧، ١١)

عرف عام

- العرف العام: فكإطلاقهم الدابّة على ذوات الأربع أو على دابّة مخصوصة عند قوم كالفرس والحمار، ومفهوم الدابّة في اللغة لكل ذات دبّت سواء ذوات الأربع وغيرها، وأهل العرف لم يضعوا اللفظ لهذا المعنى الذي هو ذوات الأربع، وإنّما غلب استعمالهم للفظ الدابّة، حتى صار هو المتبادر إلى الذهن حالة التخاطب (زر، بحر٢، ٧، ١٦)

- العرف العام: فهو العدول عن الدليل إلى العادة، كإسقاط قدر على صناديق الفاكهة من غير وزنها، وتخريجها من المجموع، فهذا جوزه المالكية فقط، لتعارف الناس به، ولم يجوزه الأئمة الثلاثة، بل يجب عندهم وزنها وتخريجها من المجموع القائم (سو، حصل، ٢٤٦، ٦)

- العرف العام هو الذي اتّفق عليه الناس في كل الأمصار، كدخول الحمام واطلاع الناس بعضهم على عورات بعض أحيانًا فيه، وعقد الاستصناع، وقد قرّر فقهاء الحنفية أن هذا العرف يترك به القياس، ويسمّى استحسان العرف كما بيّنا، ويخصّص به العام إذا كان ظنّيًّا، ولم يكن قطعيًّا (زه، زهص، ٢٧٤، ٥)

- العرف العام: وهو الذي اتّفق الناس على العمل به في جميع البقاع في أي زمن من الأزمان، كتعارف الناس على دخول الحمام دون تقدير أجر معيّن ودون تعيين مدّة للمكث فيه. وتعارفهم على الاستصناع. وإن الطلاق يستعمل لفظه في حلّ رباط الزوجية. ويبتنى على هذا وجود فرق كبير بين العرف العام والإجماع فالعرف العام يتكوّن من تعارف الناس على اختلاف طبقاتهم - عامتهم وخاصتهم بخلاف الإجماع فإنه يتكوّن من اتّفاق المجتهدين خاصة ولا دخل للعامة في تكوينه (برد، برص، ٣٣٤، ١٦)

عرف عام وخاص

- عرف عام وخاص. فالعام: هو ما تعارفه الناس في كل البلاد في عصر من العصور قديمًا كان أو حديثًا. كتعارفهم الاستصناع وهو الاتفاق على صنع أشياء معيّنة من بيع المعدوم. ودخول الحمامات ....، وتعارفهم وقف المنقول من الكتب وغيرها. والخاص: هو ما كان من أهل إقليم خاص أو طائفة معيّنة كالتجّار والصنّاع وأرباب الحرف. كتعارف أهل مصر على تنصيف المهر في عقد الزواج،

وتعارف التجّار إقليم معيّن على الالتزام بتوصيل السلع المبيعة إلى منازل مشتريها، أو التزام إصلاح بعض السلع مدّة معيّنة كالساعات والثلاجات (شل، شلص، ٣١٥، ٨)

عرف عملي

- العرف العملي. تعريفه: هو ما جرى عليه العمل، سواء أكان عامًّا أم خاصًّا (دري، نهج، ٥٩١، ٦)

- العرف العملي فهو قصر العام على بعض أفراده بموجب تعامل الناس ببعض أفراده لا بموجب مفهومه القولي، وذلك كما إذا كان من عادة الناس في مكان ما أن يتناولوا نوعًا واحدًا من الطعام كالبُر مثلًا، فكلما أطلق الطعام انصرف عندهم بموجب العرف العملي، أي التعامل، إلى ذلك النوع المعتاد رغم أن له مفهومًا عامًّا لديهم، ويدلّ على البُر وغيره (دوا، دخل، ٢١٨، ١٤)

- (العرف العملي) هو ما جرى عليه عمل الناس في تصرّفاتهم، كتعارفهم تقسيم المهر في الزواج إلى مقدّم ومؤخّر، وأن الذي يجب على الزوج دفعه قبل الزفاف هو المقدّم، وأما الثاني فلا يجب إلا بالموت أو الطلاق أيهما أقرب (شل، شلص، ٣١٣، ١٥)

عرف قولي

- العرف القولي. تعريفه - أن تجري عادة قوم على استعمال لفظ أو جملة استعمالًا شائعًا مطردًا أو غالبًا في معنى معيّن جديد ليس هو تمام المعنى اللغوي الأصلي لأي منهما. وهذا العرف القولي قد يكون عامًّا في جميع البلاد، وقد يكون خاصًّا ببلد معيّن، أو بطائفة من الناس، كالتجّار، أو بأهل حرفة معيّنة صناعية أو مهنية (دري، نهج، ٥٩٠، ١٥)

- العرف القولي فهو قصر العام على بعض أفراده بموجب مفهوم القول، لا بموجب مفهوم التعامل، وذلك مثل الدراهم في مكان ما حيث تطلق وتقال ولا يفهم منها في العرف القولي إلا النوع المتعارف عليه في ذلك المكان (دوا، دخل، ٢١٩، ٥)

- (العرف القولي) هو تعارف الناس على إطلاق لفظ على معنى غير معناه اللغوي بحيث يتبادر منه هذا المعنى العرفي عند إطلاقه بدون حاجة إلى قرينة حتى سمّوا استعمال اللفظ فيه حقيقة عرفية، لأن المعنى اللغوي صار مهجورًا لا يقصد من اللفظ إلا بقرينة تدلّ على إرادته. كتعارفهم إطلاق لفظ الولد على الذكر دون الأنثى مع أنه في اللغة شامل للنوعين، بل قد ورد في القرآن مرادًا به النوعين (شل، شلص، ٣١٤، ٨)

عرفية

- العرفية: فإن الإسم يصير عرفيًا باعتبارين: أحدهما أن يخصّص عرف الاستعمال من أهل اللغة الإسم ببعض مسمّياته الوضعية كتخصيص اسم الدابة بذوات الأربع مع أن الوضع لكل ما يدبّ. الاعتبار الثاني: أن يصير الإسم شائعًا في غير ما وُضِعَ له أولًا بل هو مجاز فيه كالغائط والعذرة والرواية، وحقيقة الغائط المطمئن من الأرض والعذرة فناء الدار والرواية الجمل الذي يستقي عليه، فصار أصل الوضع منسيًا والمجاز معروفًا سابقًا إلى الفهم إلا أنه ثبت بعرف الاستعمال لا بالوضع الأول (قد، روض، ١٥٣، ٨)

عروة وثقى

- ﴿فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ﴾ (البقرة: ٢٥٦؛ لقمان: ٢٢) قال: هي الإيمان بالله وحده لا شريك له (كل، كف٢، ١٤، ١٢)

عزائم

- إذا اعتبرنا العزائم مع الرخص، وجدنا العزائم مُطّردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد (شط، وفق١، ٣٥٣، ٥)

عزم

- العزم في اللغة هو: القصد المؤكّد (سر، صوس١، ١١٧، ٨)
- العزم: هو القصد المؤكّد (اس، مهد، ٧٠، ١٦)
- العزم يرجع إلى الاتفاق لأن من اتّفق على شيء فقد عزم عليه (شو، فح، ٦٧، ٣٢)

عزيمة

- العزيمة: هي القصد إذا كان في نهاية الوكادة ولهذا قلنا أنّ العزم على الوطء عودٌ في باب الظهار، لأنه كالموجود فجاز أن يعتبر موجود عند قيام الدلالة، ولهذا لو قال: أعزمْ يكون حالفًا. وفي الشرع: عبارة عما لزمنا من الأحكام ابتداء سمّيت عزيمة لأنها في غاية الوكادة لوكادة سببها. وهو: كون الأمر مفترض الطاعة بحكم أنه إلهنا ونحن عبيده (شش، ششا، ٣٨٣، ٣)
- العزيمة في أحكام الشرع ما هو مشروع منها ابتداء من غير أن يكون متصلًا بعارض (سر، صوس١، ١١٧، ٢)
- العزيمة هو اتفاق الكل على الحكم بقول سمع منهم، أو مباشرة الفعل فيما يكون من بابه على وجه يكون ذلك موجودًا من العام والخاص (سر، صوس١، ٣٠٣، ٥)
- طرق الحفظ نوعان: عزيمة ورخصة. فالعزيمة فيه أن يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم إلى وقت الأداء، وكان هذا مذهب أبي حنيفة في الأخبار والشهادات جميعًا، ولهذا قلّت روايته، وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بيّنه للناس. وأما الرخصة فيه أن يعتمد الكتاب، إلا أنه إذا نظر في الكتاب فتذكّر فهو عزيمة أيضًا ولكنه مشبّه بالرخصة، وإذا لم يتذكّر فهو محض الرخصة على قول من يُجوّز ذلك (سر، صوس١، ٣٧٩، ٧)
- الأداء أيضًا نوعان: عزيمة، ورخصة. فالعزيمة أن يؤدّي على الوجه الذي سمعه بلفظه ومعناه، والرخصة فيه أن يؤدّي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه (سر، صوس١، ٣٧٩، ١٤)
- العزيمة في لسان حملة الشرع عبارة عمّا لزم العباد بإيجاب الله تعالى (غز، مس١، ٩٨، ٢)
- العزيمة في اللسان القصد المؤكّد (قد، روض، ٥٨، ٩)
- العزيمة الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي، وقيل ما لزم بإيجاب الله تعالى (قد، روض، ٥٨، ١٢)
- العزيمةُ، ففي اللغة الرُّقْيَة، وهي مأخوذةٌ من عَقْد القلب المؤكَّد على أمرٍ مَّا (أمد، حكم١، ١٨٧، ١٥)
- ما جاز فعله سُمي عزيمة إن لم يوجد المقتضي للمنع منه ورخصة إن وجد، وجب كأكل الميتة في المخمصة أو لا كالإفطار في السفر (رم، تحص١، ١٧٩، ١١)

- العزيمة طلب الفعل الذي يشتهر فيه مانع شرعي (قر، نقح، ٨٥، ١٥)
- الأداء نوعان (في الخبر): عزيمة، ورخصة فالعزيمة: أن يتمسّك باللفظ المسموع فيؤدّى على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه، والرخصة: أن يؤدّى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه (نس، كشف٢، ٧٢، ٨)
- العزيمة أربعة أقسام: فريضة، ووَاجب، وسُنة، ونَفْل، فهذه أصول الشرع وإن كانت مُتفاوتة في أنفسها (بخ، بزد٢، ٥٤٨، ١)
- الإجماع (عزيمة) وهي ما كان أصلًا في باب الإجماع، إذ العزيمة هي الأمر الأصلي. (ورخصة) وهي ما جعل إجماعًا لضرورة إذ مبنى الرخصة على الضرورة. وأما العزيمة فالتكلّم بما يوجب الاتفاق منهم أو شروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودًا من الخاص والعام (بخ، بزد٣، ٤٢٥، ٢١)
- العزيمة والرخصة. وأصل العزيمة القصد المؤكّد. والرخصة السهولة. واصطلاحًا، العزيمة: الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي. والرخصة: استباحة المحظور مع قيام سبب الحظر. وقيل: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح، كتيمم المريض لمرضه، وأكل الميتة للمضطرّ لقيام سبب الحظر لوجود الماء وخبث المحل، والعرايا من صور المزابنة (حن، قعد، ١٣، ١)
- عزيمة وهي لغة القصد المصمّم لأنّه عزم أمره أي قطع وحتّم صعب على المكلّف أو سهل، وأورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض فإنّه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة (سب، عطر١، ١٦٦، ١)
- العزيمة راجعةٌ إلى أصل التكليف (شط، وفق١، ١٦٨، ١٥)
- العزيمة ما شرع من الأحكام الكلّية ابتداء. ومعنى كونها كلّية أنّها لا تختصّ ببعض المكلّفين من حيث هم مكلّفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض؛ كالصلاة مثلًا فإنّها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال (شط، وفق١، ٣٠٠، ٦)
- العزيمة هي الأصل الثابت المتّفق عليه المقطوع به. وورود الرخصة عليه وإن كان مقطوعًا به أيضًا فلا بدّ أن يكون سببها مقطوعًا به في الوقوع (شط، وفق١، ٣٢٣، ٤)
- العزيمة راجعة إلى أصل في التكليف كلّي؛ لأنّه مطلق عام على الأصالة في جميع المكلّفين. والرخصة راجعة إلى جزئي بحسب بعض المكلّفين ممّن له عذر، وبحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات في أهل الأعذار، لا في كل حالة ولا في كل وقت، ولا لكل أحد. فهو كالعارض الطارئ على الكلى (شط، وفق١، ٣٢٣، ١٥)
- العزيمة بالنسبة إلى كل مكلّف أمر كلّي ثابت عليه. والرخصة إنّما مشروعيتها أن تكون جزئية، وحيث يتحقّق الموجب (شط، وفق١، ٣٢٤، ٨)
- الترخّص إذا أخذ به في موارده على الإطلاق، كان ذريعة إلى انحلال عزائم المكلّفين في التعبّد على الإطلاق. فإذا أخذ بالعزيمة كان حريًا بالثبات في التعبّد، والأخذ بالحزم فيه (شط، وفق١، ٣٣١، ٤)
- أصل العزيمة وإن كان قطعيًا فأصل الترخّص قطعي أيضًا؛ فإذا وجدنا المظنّة اعتبرناها، كانت قطعية أو ظنّية (شط، وفق١، ٣٣٩، ٣)

- الجمع بين بقاء حكم العزيمة ومشروعية الرخصة جمع بين متنافيين لأنّ معنى بقاء العزيمة أنّ القيام في الصلاة واجب عليه حتمًا، ومعنى جواز الترخّص أن القيام ليس بواجب حتمًا؛ وهما قضيتان متناقضتان، لا تجتمعان على موضوع واحد، فلا يصحّ القول ببقاء العموم بالنسبة إلى من يشقّ عليه القيام في الصلاة (شط، وفق٣، ٢٩٣، ١١)

- الرخصة قد ثبت التخيير بينها وبين العزيمة، فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنحتم لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب، والقاعدة أنّ ذلك محال لا يمكن (شط، وفق٣، ٢٩٣، ١٥)

- العزيمة مع الرخصة ليستا من باب خصال الكفارة، إذ لم يأتِ دليل ثابت يدلّ على حقيقة التخيير، بل الذي أتى في حقيقة الرخصة أنّ من ارتكبها فلا جناح عليه خاصة، لا أنّ المكلّف مخيّر بين العزيمة والرخصة (شط، وفق٣، ٢٩٤، ١)

- في أصول الشافعية أنّ الرخصة ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام المحرّم لولا العذر لثبتت الحرمة والعزيمة بخلافه وحاصله أنّ دليل الحرمة إذا بقي معمولًا به وكان التخلّف عنه لمانع طارئ في حق المكلّف لولاه لثبتت الحرمة في حقّه فهو الرخصة، فخرج الحكم بحل الشيء ابتداء أو نسخًا لتحريم أو تخصيصًا من نص محرّم (تف، وضح٢، ١٢٧، ٦)

- العزيمة إسم لما هو أصل من الأحكام غير متعلّق بالعوارض، والرخصة إسم لما بني على أعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرّم (تف، وضح٢، ١٢٧، ٩)

- العزيمة ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلّف فعله بعذر مع قيام المحرّم (تف، وضح٢، ١٢٧، ١٢)

- العزيمة في الفرض والواجب والسنّة والنفل يعني قبل ورود الرخصة، وأمّا بعده فقد تكون العزيمة حرامًا كصوم المريض إذا خاف الهلاك فإنّ تركه واجب فعلى هذا لا تكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحًا ولا حرامًا ولا مكروهًا (تف، وضح٢، ١٢٧، ١٣)

- الحكم يوصف بالعزيمة والرخصة (زر، بحر١، ٣٢٥، ٣)

- العزيمة فهي لغة: القصد المؤكّد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ (طه: ١١٥) وشرعًا: عبارة عن الحكم الأصلي السالم موجبه عن المعارض، كالصلوات الخمس من العبادات، ومشروعية البيع وغيرها من التكاليف. قيل: وقضيته أنّ الإباحة حيث لا يقوم دليل المنع عزيمة، وهو لا يطابق الوضع اللغوي، ولا الاصطلاح الفقهي، فإنّه في اللغة يدلّ على التأكيد والحزم كما يقال عزمت عليك بكذا وكذا، ولهذا يقابلونه بما فيه ترخيص، والإباحة بمجرّدها ليس فيها هذا المعنى (زر، بحر١، ٣٢٥، ٦)

- عزيمة وهي لغة القصد المصمّم من عزمت على الشيء جزمت به وصمّمت عليه عزمًا وعزمًا وعزيمًا وعزيمة لأنه عزم أمره أي قطع وحتم وصعب على المكلّف أو سهل، وظاهر كلام كثير انقسامها إلى الأحكام الستّة وبه صرّح الشمس البرماوي لكن الإمام الرازي خصّها بغير الحرمة والغزالي والآمدي وغيرهما بالوجوب والقرافي بالوجوب والندب، واعترض تعريفا الرخصة والعزيمة بوجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض فإنه عزيمة

ويصدق به تعريف الرخصة. وأجيب بمنع الصدق فإن الحيض وإن كان عذرًا في الترك مانع من الفعل ومن مانعيته نشأ وجوب الترك وتقسيم الحكم إلى الرخصة والعزيمة كما ذكر أقرب إلى اللغة من تقسيم الإمام الرازي وغيره الفعل الذي هو متعلّق الحكم إليهما (نص، لب، ١٩، ١٢)

- العزيمة (ما شرّع ابتداء غير متعلّق بالعوارض) فتعمّ ما كان في مقابلة رخصة وما لم يكن (با، يسر٢، ٢٢٩، ١٦)

- الإجماع: فهو اتّفاق مجتهدي الأمة في عصر من الأعصار، على أمر من أمور الدين. ثم إن الإجماع نوعان: عزيمة: وهو التكلّم بما يوجب اتّفاق الكل على الكل أو شروعهم فيه. ورخصة: وهو أن يتكلّم البعض أو يفعل، ويسكت الباقي بغير ردّ، بعد مضي مدّة التأمّل (سو، حصل، ٢٣٦، ٣)

- العزيمة فهي ما شرّعه الله أصالة من الأحكام العامة التي لا تختصّ بحال دون حال ولا بمكلّف دون مكلّف (خل، خلص، ١٢١، ١٧)

- العزيمة بأنها ما شرّعت ابتداء، ويكون الفعل فيها ليس سببه وجود مانع، والرخصة ما شرّعت بسبب قيام مسوغ لتخلّف الحكم الأصلي. وعلى ذلك تكون العزيمة حكمًا عامًّا هو الحكم الأصلي، ويشمل الناس جميعًا، والكل مخاطب به، وأما الرخصة فليست الحكم الأصلي بل هي حكم جاء مانعًا من استمرار الإلزام في الحكم الأصلي، وهي في أكثر الأحوال تنقل الحكم من مرتبة اللزوم إلى مرتبة الإباحة، وقد تنقلها إلى مرتبة الوجوب، وبذلك يسقط الحكم الأصلي تمامًا (زه، زهص، ٥١، ٥)

- العزيمة: هي في اللغة القصد المؤكّد على أمر من الأمور ومنه قوله تعالى ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ (طه: ١١٥) أي قصدًا مؤكّدًا على العصيان ومنه قوله تعالى ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ (آل عمران: ١٥٩). ومنه سمّي بعض الرسل أولوا العزم لتأكّد قصدهم في إظهار الحق . . . وفي الاصطلاح هي الأحكام التي شرّعها الله ابتداء ليعمل بها كل المكلّفين في جميع الأحوال (برد، برص، ٨٩، ٤)

- العزيمة مأخوذة من عقد القلب المؤكّد والقصد المتين، وفي الشرع عبارة عمّا لزم العباد بإلزام من الله تعالى كالعبادات (عج، أصل، ٧٠، ٦)

عشر

- الزكاة يجوز تعجيلها عن نصب بعد ملك نصاب وقبل الحول، وإلّا يجوز تعجيل العشر بعد الزرع قبل النبات؛ والفرق أنّه فيها تعجيل بعد وجود السبب وفيه قبله الوكيل يدفعها له، دفعها لقرابته ونفسه وبالبيع لا يجوز؛ والفرق أنّ مبنى الصدقة على المسامحة والمعاوضة على المضايقة (نج، نظر، ٤٩٠، ٥)

عصبية

- العصبية وهي الخصلة المنسوبة إلى العصبة وهي التقوية والنصرة (بخ، بزد٣، ٤٤٢، ٩)

عصمة

- العصمة، اختلفوا في معناها، فقيل المعصوم من لا يمكنه الإتيان بالمعاصي. وقيل يمكنه. ثم الأوّلون اختلفوا، فقيل: إنّه يختصّ في نفسه أو بدنه بخاصية، تقتضي امتناع إقدامه عليها. وقيل: هو مساوٍ لغيره في خواص بدنه، ولكن

فسّر العصمة بالقدرة على الطاعة، وعدم القدرة على المعصية، وهو قول الأشعري حكاه في "المحصّل" (زر، بحر٤، ١٧٢، ٢)

- قال التلمساني: المعنيّ بالعصمة عند الأشعرية تهيئة العبد للموافقة مطلقًا، وذلك يرجع إلى خلق القدرة على كل طاعة أُمروا بها، والقدرة تقارن وقوع المقدور، كما قالوا: إنّ التوفيق خلق القدرة على الطاعة، فإذن العصمة توفيق عام، وردّت المعتزلة العصمة إلى خلق ألطاف تقرب فعل الطاعة، ولم يردُّوها إلى القدرة، لأنّ القدرة عندهم على الشيء حاصلة لضدّه. قال القاضي أبو بكر: ولا تُطلق العصمة في غير الأنبياء والملائكة على وجه التعظيم لهم في التحمّل بما يؤدّونه عن الله تعالى (زر، بحر٤، ١٧٢، ١٠)

- العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع من المعصية غير ملجئ إلى تركها ومدركها أي العصمة، ومستندها عند المحقّقين من الحنفية والشافعية والقاضي أبي بكر السمع وعند المعتزلة السمع والعقل أيضًا؛ ثم اختلف في عصمتهم من الذنوب فقال المصنّف الحق أن لا يمتنع قبل البعثة كبيرة ولو كانت كفرًا عقلًا كما هو قول القاضي وأكثر المحقّقين (أم، قرر٢، ٢٢٣، ٢٩)

- العصمة إنّما تكون لمن لا يجوز عليهم الكذب عادة وذلك عدد التواتر، ومن قصر عن عددهم لم يحصل العلم بصدقهم فيما يخبرون به عن نفوسهم، من اعتبارهم القول الذي هم مجمعون عليه، فيمتنع لذلك أن يعلم أنّ ما قالوه صدق لجواز الكذب عليهم (سي، رد، ١٠٥، ٤)

- العصمة لغة الحفظ بالمنع والإمساك. وشريعة حفظ العبد عمّا يشينه ويسقط قدره حفظًا لازمًا وذلك بفضل الله ولطفه. ولكن على وجه يبقى اختياره في الإقدام على الطاعة والامتناع عن المعصية. لا بأن يكون مجبورًا على ذلك بالطبع المحصن كالملائكة (بد، بدخ٢، ٢٧١، ٣)

- العصمة (عدم قدرة المعصية) فعلى هذا مفهومها عدميّ، وقيل وجوديّ (با، يسر٣، ٢٠، ٩)

- اختلفوا في معنى العصمة فقيل هو أن لا يمكن المعصوم الإتيان بالمعصية، وأما النسيان فلا يمتنع وقوعه من الأنبياء قيل إجماعًا وقد صحّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون وحكى القاضي عياض الإجماع على امتناع السهو والنسيان في الأقوال البلاغية وخصّ الخلاف بالأفعال وأن الأكثرين ذهبوا إلى الجواز (صد، أمل، ٤٤، ٢٤)

عطف

- العطف في اللغة الثني والرد يُقال عَطف العود إذا ثناه وردّه إلى الآخر، فالعطف في الكلام أن يرد أحد المفردين إلى الآخر فيما حكمت عليه أو إحدى الجملتين إلى الأخرى في الحصول. وفائدته الاختصار وإثبات المشاركة (بخ، بزد٢، ٢٠٢، ١٣)

عفّة

- العفّة وضدّها التهتك (كل، كف١، ٢١، ١٦)
- ما من عبادة أفضل عند الله من عفّة بطن وفرج (كل، كف٢، ٨٠، ٤)
- العفّة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون

تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقية ليسلم عن استعباد الهوى إيّاها واستخدام اللذات، وإفراطها الخلاعة والفجور أي الوقوع في ازدياد اللّذات على ما يحب، وتفريطها الخمود أي السكون عن طلب اللّذات بقدر ما رخّص فيه العقل والشرع إيثارًا لا خلقة فالأوساط فضائل والأطراف رذائل (تف، وضح٢، ٤٩، ٤)

عفو

- العفو في اللغة: هو التسهيل والتوسعة، كقوله تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٧) يعني سهّل عليكم (جص، فص٤، ٣٣٠، ١٥)

عقائد

- العقائد: فهو بمعنى الفن المدوّن، علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية المكتسب من أدلّتها اليقينية، وهو لا بمعنى الفن المدوّن إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته ذاتًا وصفات وأفعالًا (سو، حصل، ٢٤٧، ٤)

عقاب

- الحسن والقبح للشيء بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته كحسن الحلو وقبح المرّ، وبمعنى صفة الكمال والنقص كحسن العلم وقبح الجهل، عقلي أي يحكم به العقل اتفاقًا وبمعنى ترتّب المدح والذم عاجلًا، والثواب والعقاب آجلًا كحسن الطاعة وقبح المعصية (سب، عطر١، ٨٢، ١)

- الثواب والعقاب إنّما ترتّب على ما فَعَله وتعاطاه (العبد)، لا على ما لم يفعل؛ لكن الفعل يعتبر شرعًا بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد. وقد بيّن الشرع ذلك، وميّز بين ما يعظّم من الأفعال مصلحته فجعله ركنًا، أو مفسدتُه فجعله كبيرةً، وبين ما ليس كذلك فسمّاه في المصالح إحسانًا، وفي المفاسد صغيرة (شط، وفق١، ٢١٣، ١٠)

- الثواب والعقاب على تلك الأوصاف إمّا أن يكون من جهة ذواتها من حيث هي صفات، أو من جهة متعلّقاتها. فإن كان الأول لزم في كل صفة منها أن تكون مثابًا عليها، كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعًا، ومعاقبًا عليها أيضًا كذلك؛ لأنّ ما وجب للشيء وجب لمثله. وعند ذلك يجتمع الضدّان على الصفة الواحدة من جهة واحدة وذلك محال. وإن كان من حيث متعلّقاتها فالثواب والعقاب على المتعلّقات - وهي الأفعال والتروك - لا عليها. فثبت أنّها في أنفسها لا يثاب عليها ولا يعاقب. وهو المطلوب (شط، وفق٢، ١١٥، ١٢)

- الثواب والعقاب مع التكليف لا يتلازمان؛ فقد يكون الثواب والعقاب على غير المقدور للمكلّف. وقد يكون التكليف ولا ثواب ولا عقاب (شط، وفق٢، ١١٧، ١٢)

- الثواب والعقاب من جهة وضع الشارع كالمسبّبات بالنسبة إلى الأسباب (شط، وفق٢، ٢٤٠، ١٢)

- بين الحسن والقبح وبين الثواب والعقاب تلازم ما. واتّفق المعتزلي مع السنّي على أنّ العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها قبل ورود الشرع؛ وافترقا في أنّ المعتزلي يرى أنّ الثواب والعقاب ملازم لها فحكم بثبوت الثواب والعقاب قبل الشرع، لثبوت الحسن والقبح

قبله؛ فإذا جاء الشرع بعد ذلك كان مؤكّدًا لحكم العقل. وأما السنّي فإنّه يرى أنّ الثواب والعقاب لا يعلمان إلّا من جهة الشرع. فنفى الحسن والقبح قبل الشرع؛ وهذا ونحوه من قاعدة أنّ ما به الاتّفاق قد يكون موضع الخلاف (زر، بحرا، ١٤٥، ١٥)

- مذهب الشافعي رضي الله عنه الأصل امتناع النيابة في العبادات البدنية إلّا ما خرج بدليل، فقال في "الأم" في باب الإطعام في الكفارة: ولو أنّ رجلًا صام عن رجل بأمره لم يجزه الصوم عنه، وذلك أنّه لا يعمل أحد عن أحد عمل الأبدان، لأنّ الأبدان تعبّدت بعمل، فلا يجزيء عنها أن يعمل عنها غيرها، ليس الحجّ والعمرة بالخبر الذي جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، وبأنّ فيهما نفقة، وأنّ الله فرضهما على من وجد إليهما السبيل، والسبيل بالمال. وأغفل الأصحاب هذا ولم يحفظوا للشافعي فيه نصًا وهذا في الجواز الشرعي. وأما العقلي: فقال ابن برهان: مذهب أصحابنا جريان النيابة في التكاليف والعبادات البدنية عقلًا، ومنعه المعتزلة وساعدهم الحنفية. والمسألة مبنية على حرف، وهو أنّ الثواب معلول الطاعة والعقاب معلول المعصية عندهم، وعندنا: الثواب فضل من الله والعقاب عدل من الله، وإنّما الطاعة أمّارة عليه، وكذلك المعصية (زر، بحرا، ٤٣١، ١٨)

عقد مطلق

- مطلق العقد ينقسم إلى المطلق والمقيّد، وموجب العقد المقيّد ما قيّد به، كما أن موجب العقد المقيّد بتأجيل الثمن وثبوت خيار الشرط والرهن والضَمِين هو ما قيّد به، وإن كان موجبه عند إطلاقه خلاف ذلك؛ فموجب العقد المطلق شيء وموجب العقد المقيّد شيء، والقبض في الأعيان والمنافع كالقبض في الدَّيْن (جو، علم٢، ٣٠، ١٥)

عقل

- لمّا خلق الله العقل استنطقه ثمّ قال له: أَقْبِل فأقبَلَ ثمّ قال له: أدْبِر فأدبَرَ ثمّ قال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقًا هو أحبُّ إليّ منك ولا أكملتك إلّا فيمن أحبّ، أما إنّي إيّاك آمر: وإيّاك أنهي وإيّاك أعاقِب، وإيّاك أثيب (كل، كفا، ١٠، ٤)

- قال آدم: إنّي قد اخترت العقل فقال جبرئيل للحياء والدين: انصرفا ودعاه فقالا: يا جبرئيل إنّا أُمِرْنا أن نكون مع العقل حيث كان، قال: فشأنكما وعرج (كل، كفا، ١٠، ١٢)

- معرفة العلم بالعقل (كل، كفا، ١٧، ١١)

- العقل الّذي جعله الله زينة لخلقه ونورًا لهم، فبالعقل عَرفَ العباد خالقهم، وأنّهم مخلوقون، وأنّه المدبِّر لهم، وأنّهم المدبَّرون، وأنّه الباقي وهم الفانون؛ واستدلّوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه (كل، كفا، ٢٩، ٢)

- ما دلّ العقل على قبحه: الكفر، والظلم، والكذب، ونحوها، فهذه الأشياء محظورة في العقل (جص، فص٣، ٢٤٧، ١٢)

- ما دلّ العقل على وجوبه: التوحيد، وشكر المنعم، وما جرى مجرى ذلك (جص، فص٣، ٢٤٧، ١٤)

- قال قوم من أهل الجهل والغباوة: لا مدخل للعقل في تصحيح شيء ولا إفساده، وإنما تُعرف صحة المذاهب وفسادها من طريق الخبر، ومشهور عن داود الأصفهاني: أنه كان

يقول: بُل على العقول (جص، فص٣، ٣٦٩، ٦)

- ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان. ولم يكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك مهلة البتة. ففي أول أوقات فهمنا علمنا أن الكل أكثر من الجزء. وأن كل شخص فهو غير الشخص الآخر. وأن الشيء لا يكون قائمًا قاعدًا في حال واحدة (حز، حكا١، ١٦، ٩)

- من ادّعى في العقل ما ليس فيه كمن أخرج منه ما فيه ولا فرق (حز، حكا١، ٢٨، ٥)

- العقل - هو استعمال الطاعات والفضائل وهو غير التمييز لأنه استعمال ما ميّز الإنسان فضله. فكل عاقل مميِّز وليس كل مميِّز عاقلًا، وهو في اللغة المنع: تقول عقلت البعير أعقله عقلًا، وأهل الزمان يستعملونه فيما وافق أهواءهم في سيرهم وزيهم والحق هو في قول الله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (يونس: ١٠٠). يريد الذين يعصونه. وأما فقد التمييز فهو الجهل أو الجنون على حسب ما قابل اللفظ من ذلك (حز، حكا١، ٥٠، ١١)

- هل الأشياء في العقل قبل ورود الشرع على الحظر أم على الإباحة؟ قال أبو محمد: قال قوم الأشياء كلها في العقل قبل ورود الشرع على الحظر. وقال آخرون: بل هي على الإباحة. وقال آخرون: بل هي على الحظر حاشا الحركة النقلية من مكان إلى مكان وشكر المنعم فقط. وقال آخرون: بل هي على الإباحة حاشا الكفر والظلم وجحد المنعم. وقال آخرون: وهم جميع أهل الظاهر وطوائف من أهل أصحاب القياس ليس لها حكم في العقل أصلًا لا بحظر ولا بإباحة وإن كان ذلك موقوف على ما ترِدُ به الشريعة (حز، حكا١، ٥٢، ٨)

- لسنا نقول أن في العقل إباحة شيء ولا حظره وإنما فيه تمييز الموجودات على ما هي عليه وفهم الخطاب فقط (حز، حكا١، ٥٤، ٦)

- العقل لا يوجب على الباري تعالى حكمًا بل الباري تعالى خالق العقل بعد أن لم يكن، ومرتّب له وفيه ما قد رتب مما لو شاء أن يخترعه ويرتّبه على خلاف ذلك لفعل، وإنما العقل مُفْهِم عن الله تعالى مراده، ومميّز للأشياء التي قد رتّبها الباري تعالى على ما هي عليه فقط (حز، حكا١، ٦٩، ١٦)

- العقل: بعض العلوم الضرورية. ومحلّه القلبُ خلافًا لأبي حنيفة في قوله: إن محله الرأس والدليلُ على ذلك: قولُه تعال: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ (الحج: ٤٦) (بج، حكف١، ٤٦، ١١)

- التخصيص يقع بأدلة العقول. هذا قول كافة الناس. والدليل على ذلك: أن الشّرع لا يجوز أن يرد مخالفًا لما عُلِمَ بالعقل، وإذا وردَ اللفظ عامًّا فيما تُعْلَم صحته بالعقل، وفيما تُعْلَمُ استحالته بالعقل عُلِمَ أَنَّهُ مقصور على ما عُلِمَتْ صحته بالعقل (بج، حكف١، ١٦٦، ١٢)

- اشتراط العقل: فلأن الخبر الذي يرويه كلام منظوم له معنى معلوم، ولا بد من اشتراط العقل في المتكلم من العباد ليكون قوله كلامًا معتبرًا، فالكلام المعتبر شرعًا ما يكون عن تمييز وبيان، لا عن تلقين وهذيان (سر، صوس١، ٣٤٥، ٩)

- العقل نور في الصدر به يبصر القلب عند النظر في الحجج بمنزلة السراج، فإنه نور تبصر العين به عند النظر فترى ما يدرك بالحواس، لا أن

السراج يوجب رؤية ذلك ولكنه يدل العين عند النظر عليه، فكذلك نور الصدر الذي هو العقل يدل القلب على معرفة ما هو غائب عن الحواس من غير أن يكون موجبًا لذلك، بل القلب يدرك بالعقل (سر، صوس١، ٣٤٦، ٢٤)

- إن ورد دليل سمعي على خلاف العقل فإما أن لا يكون متواترًا فيعلم أنه غير صحيح وإما أن يكون متواترًا فيكون مؤولًا ولا يكون متعارضًا، وإما نص متواتر لا يحتمل الخطأ والتأويل وهو على خلاف دليل العقل فذلك محال، لأن دليل العقل لا يقبل النسخ والبطلان (غز، مس٢، ١٣٧، ٣)

- العقل هو صفة يتهيأ للمتّصف بها درك العلوم والنظر في المعقولات (غز، من، ٤٥، ١)

- العقل ليس بطريق الأحكام الشرعيات، ثم قد يحدث ما لا يدلّ عليه العقل (كلو، تم٣، ٦٤، ٣)

- التكليف محال إلا مع العقل، ولهذا لا يكلِّف الشرع شيئًا إلا بعد كمال عقولنا فدلّ على أن السمع يُعلم بالعقل (كلو، تم٤، ٣٠٠، ٧)

- العقل لا مجالَ لهُ في اللُّغاتِ (رز، مح١، ١٥٥، ١١)

- العَقل فنور يُضيء به طريق يبتدأ به من حيث يَنتهي إليه دَرْك الحواس فيبتدئ المطلوب للقَلب فيُدْركه القلب يتأمله (بخ، بزد٢، ٧٣١، ٣)

- العَقل نور يُضيء به طريق إصابة الحق والمصالح الدينية والدنيوية فيُدرك القلب به كما يُدرك العين بالنور الحِسِّي المُبصرات، وإنما سمّاه نورًا لأن معنى النور هو الظُّهور للإدراك. فإن النور الحِسِّي المُبصرات، وإنما سمّاه نورًا لأن معنى النور هو الظُّهور للإدراك. فإن النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للبصيرة التي هي عبارة عن عَيْن الباطن كالشَّمس والسِراج لِعَيْن الظاهر بل هُو أَوْلى بتسمية النور من الأنوار الحسية، لأن بها لا يظهر إلا ظواهر الأشياء فتدرك العين بها تلك الظواهر لا غير (بخ، بزد٢، ٧٣٢، ٨)

- العقل أصل موجب بنفسه عندهم (المعتزلة) فوق الدليل الشرعي فإذا صار الإنسان بحال يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحقّقت العلة الموجبة في حقه فيتوجّه عليه التكليف بالإيمان (بخ، بزد٤، ٣٨٠، ٢٣)

- لو جعلنا العقل علة موجبة للأحكام نفسه مع أنه أمر باطن كان مؤدّيًا إلى العُسر والحرج العظيم لتعذّر الوقوف على الأمور الباطنة، وهو خلاف موضوع العِلل لأنها وضعت للتيسير (بخ، بزد٤، ٣٩١، ١١)

- العقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على عواقب الأمور والتمييز بين الخير والشر. ومحله الدماغ (بخ، بزد٤، ٤٣٧، ٧)

- العقل إذا لم يكن متّبعًا للشرع لم يبق له إلّا الهوى والشهوة؛ وأنت تعلم ما في اتّباع الهوى وأنّه ضلال مبين (شط، عصم١، ٣٩، ١)

- خرق العادة فليس للعقل فيه إنكار، إذ قد ثبت في بعض الأنواع التي اختصّ الباري باختراعها والعقل لا يفرّق بين خلق وخلق، فلا يمكن إلّا الحكم بذلك الإمكان على كل مخلوق، ولذلك قال بعض المحقّقين من أهل الإعتبار: سبحان من ربط الأسباب بمسبّباتها وخرق العوائد ليتفطّن العارفون تنبيهًا على هذا المعنى المقرّر (شط، عصم٢، ٤٩١، ٢١)

- لو أُخذت أدلّة الشريعة على الكلّيات والجزئيات مأخذَ هذا المعترضِ لم يحصل لنا قطعٌ بحكم شرعي ألبتّة، إلّا أَن نشرك العقلَ، والعقل إنّما ينظر من وراء الشرع؛ فلا بدّ من هذا الإنتظام في تحقيق الأدلّة الأصولية (شط، وفق١، ٣٨، ٢)

- إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدّم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخّر العقل فيكون تابعًا، فلا يَسرح العقل في مجال النظر إلّا بقدر ما يُسرِّحه النقل (شط، وفق١، ٨٧، ١٥)

- معنى الشريعة أنّها تحدّ للمكلفين حدُودًا في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم؛ وهو جملة ما تضمّنته. فإنْ جاز للعقل تعدّي حدٍّ واحد، جاز له تعدّي جميع الحدود؛ لأنّ ما ثبت للشيء ثبت لمثله؛ وتعدّي حدّ واحد هو معنى إبطاله، أي ليس هذا الحدّ بصحيح؛ وإنْ جاز إبطال واحد، جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد، لظهور محاله (شط، وفق١، ٨٨، ٣)

- العقل في الحقيقة شرط مكمّل لحل التكليف وهو الإنسان، لا في نفس التكليف (شط، وفق١، ٢٦٨، ٢)

- العقل ههنا ذلك الجوهر المجرّد الذي هو أول المخلوقات على أن يكون النور بمعنى المنوّر، ولا يخفى بعد هذا الإحتمال عن الصواب فإنّهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلّف ثم فسّروه بهذا التفسير ويحتمل أن يراد به الأثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الإنسان كما ذكره الحكماء من أنّ العقل الفعّال هو الذي يؤثّر في النفس ويعدّها للإدراك، وحال نفوسنا بالإضافة إليه حال إبصارنا بالنسبة إلى الشمس (تف، وضح٢، ١٥٧، ١٥)

- العقل لا يستقلّ بدرك كثير من الأحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في أول شوال (تف، وضح٢، ١٦٠، ٣٠)

- قيل الوهم لا يدرك إلّا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك إلّا الكلّيات فكيف المعارضة بينهما؟ أجيب بأنّ مدرك الكل هو النفس لكنّها تدرك الكلّيات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس إلى آلة الوهم دون العقل فيما من حقّه أن يستعمل فيه العقل وذلك لأنّ ألْفها بالحسّ والوهم ومدركاتهما أكثر (تف، وضح٢، ١٦١، ٦)

- العقل لغة: المنع، ولهذا يمنع النفس من فعل ما تهواه. مأخوذ من عقال الناقة المانع لها من السير حيث شاءت. وهو أصل لكم علم. قال ابن السَّمْعاني: وكان بعض الأئمة يسمّيه أم العلم. وكثر الاختلاف فيه حتى قيل: إنّ فيه ألفَ قول (زر، بحر١، ٨٤، ٣)

- قال ابن السَّمْعاني في "القواطع": (العقل) روي عن الشافعي أنّه آلة التمييز. قلت: وهذا موجود في "الرسالة" حيث قال: دلّهم على جواز الاجتهاد بالعقول التي ركب فيهم المميّزة بين الأشياء وأضدادها إلخ... وقيل: قوة طبيعية يفصل بها بين حقائق المعلومات. وقيل: جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات. وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: العقل هو العلم. وكذا قال ابن سراقة: هو في الحقيقة ليس بشيء غير العلم لكنه علم على صفة فجميع المعلومات بحسّ وغيره إليه مرجعها، وهو يميّزها ويقضي عليها، وحجّته مأخوذة من قبل الله سبحانه بخلقه ذلك في الإنسان. انتهى (زر، بحر١، ٨٥، ١)

- قال الأستاذ أبو إسحاق في شرح "الترتيب": العقل هو العلم لا فرق بينهما من حيث كون كل واحد منهما علمًا. وهذا لا خلاف فيه بين أصحابنا. وهو قول المتكلّمين من الإسلاميين، وبه قالت المعتزلة. وفرّق بعض الفلاسفة بين العقل والعلم، فقالوا: العقل جوهر مخلوق في الإنسان، وهو مركز العلوم، ولا يستفاد العقل إنّما يستفاد العلوم. وكذلك نقل في كتابه في الأصول عن أهل الحق ترادف العلم والعقل. قال: فقالوا: واختلاف الناس في العقول لكثرة العلوم وقلّتها. وقال علي بن حمزة الطبري: نور وبصيرة في القلب منزلته البصر من العين. قال ابن فُورَك: هو العلم الذي يمتنع به من فعل القبيح. وذهب الحارث المحاسبي إلى أنّه غريزة يتوصّل بها إلى المعرفة، ومثّله بالبصر، ومثّل العلم بالسراج، فمن لا بصر له لا ينتفع بالسراج، ومن له بصر بلا سراج لا يرى ما يحتاج إليه. فصرّح بمخالفة العقل العلم. وكذا قال أحمد: العقل غريزة. قال القاضي: أي خلقه الله تعالى ابتداءً وليس اكتسابًا (زر، بحر١، ٨٥، ١٠)

- فرّق بين العقل والعلم، ويظهر شرف العقل من حيث إنّه منبع العلم وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة (زر، بحر١، ٨٧، ١٢)

- العقل ضربان ثم هو ضربان غريزي وهو أصل، ومكتسب وهو فرع. فأما الغريزي: فهو الذي يتعلّق به التكليف. وأما المكتسب: فهو الذي يؤدّي إلى صحّة الاجتهاد وقوة النظر، ويمتنع أن يتجرّد المكتسب عن الغريزي، ولا يمتنع أن يتجرّد الغريزي عن المكتسب، لأنّ الغريزي أصل يصحّ قيامه بذاته؛ والمكتسب فرع لا يصحّ قيامه إلّا بأصله (زر، بحر١، ٨٨، ١)

- إدراك الحكم الشرعي في القياس أو دخول الفرع الخاص تحت القاعدة الكلّية وإن كان بالعقل، فالمراد به أنّ العقل مدرِك للحكم، لا أنّه حاكم. وكذلك ترتّب النتيجة بعد المقدمتين حكمٌ شرعي أدركه العقل. ولا يقال: أوجبه (زر، بحر١، ١٤٧، ٢٣)

- المعتزلة أفرطوا في جعل العقل حاكمًا حتى أوجبوا الإيمان على الصبي العاقل وأهل الفترة. والأشاعرة فرّطوا في تعطيل العقل وإهداره حتى أبطلوا إيمان الصبي العاقل وتوسّط أصحابنا وقالوا إنّ للعقل مدخلًا في معرفة حسن بعض الأشياء وقبحها قبل ورود الشرع وليس بحاكم بل الحاكم هو الله تعالى (مل، مرق١، ٢٨٢، ١٧)

- عقل وهو غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات (نص، لب، ٣، ٨)

- استدلّ العدلية أيضًا بأن الحسن والقبح لو كانا لا يثبتان إلا من طريق الشرع، فهما لا يثبتان أصلًا حتى من طريق الشرع. وقد صوّر بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتي: إن الشارع إذا أمر بشيء فلا يكون حسنًا إلا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه وإذا نهى عن شيء فلا يكون قبيحًا إلا إذا ذمّ الفاعل عليه. ومن أين تعرف أنه يجب أن يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذمّ فاعل المنهي عنه، إلا إذا كان ذلك واجبًا عقلًا، فتوقّف حسن المأمور به وقبح المنهي عنه على حكم العقل وهو المطلوب (مظ، مصف١، ٢١٣، ٢٧)

- نسب بعضهم إلى جماعة الإخباريين - على ما يظهر من كلمات بعضهم - إنكار أن يكون للعقل حق إدراك ذلك الحسن والقبح. فلا

يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بإدراك العقل. والشيء الثابت قطعًا عنهم على الإجمال القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقلية في إثبات الأحكام الشرعية. وقد فسّر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم: ١- إنكار إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين. ... ٢- بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل إنكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع. ... ٣- بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل وثبوت الملازمة إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل ومرجع ذلك إلى إنكار حجّية العقل (مظ، مصف١، ٢١٥، ٥)

- ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل (مظ، مصف١، ٢٢٠، ٤)

- العَقْلُ: الحَجْرُ والنهي، ضدّ الحمق. والجمع عقول. ورجل عاقل: هو الجامع لأمره ورأيه. واللفظ مأخوذ من عَقَلْتَ البعير إذا جَمَعْتَ قوائمه، وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها، أُخِذَ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حُبِسَ ومُنعَ الكلام. والعقل التثبّت في الأمور. وعقيلة القوم: سيدهم، وعقيلة كل شيء أكرمُه (عج، أصل، ١٣٤، ١١)

عقل عملي

- إن كان المدرك - بالفتح - مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم فيسمّى إدراكه (عقلًا عمليًّا) وإن كان المدرك مما ينبغي أن يعلم مثل قولهم: "الكل أعظم من الجزء" الذي لا علاقة له بالعمل، فيسمّى إدراكه (عقلًا نظريًّا) (مظ، مصف١، ٢٠٥، ٥)

- المراد من (العقل العملي): إدراك ما ينبغي أن يعمل، أي حكمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي فعله (مظ، مصف٢، ١١٣، ١٢)

عقل نظري

- إن كان المدرك - بالفتح - مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم فيسمّى إدراكه (عقلًا عمليًّا) وإن كان المدرك مما ينبغي أن يعلم مثل قولهم: "الكل أعظم من الجزء" الذي لا علاقة له بالعمل، فيسمّى إدراكه (عقلًا نظريًّا) (مظ، مصف١، ٢٠٥، ٦)

- (العقل النظري) فلا يمكن أن يستقلّ بإدراك الأحكام الشرعية ابتداء، أي لا طريق للعقل أن يعلم من دون الاستعانة بالملازمة أن هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع. والسرّ في ذلك واضح، لأن أحكام الله توقيفية فلا يمكن العلم بها إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها، ضرورة أن أحكام الله ليست من القضايا الأولية وليست ممّا تنالها المشاهدة بالبصر ونحوه من الحواس الظاهرة بل الباطنة، وليست أيضًا ممّا تنالها التجربة والحدس (مظ، مصف٢، ١١٣، ١٥)

- العقل النظري يقطع باللازم، أعني حكم الشارع، بعد قطعه بثبوت الملزوم الذي هو حكم الشرع أو العقل، وبعد فرض قطعه بالملازمة (مظ، مصف٢، ١١٦، ١١)

عقلي

- الحسن والقبح للشيء بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته كحسن الحلو وقبح المرّ، وبمعنى صفة الكمال والنقص كحسن العلم وقبح الجهل، عقلي أي يحكم به العقل اتفاقًا

وبمعنى ترتّب المدح والذم عاجلًا، والثواب والعقاب آجلًا كحسن الطاعة وقبح المعصية (سب، عطر١، ٨١، ١)

- عقلي أي يحكم به العقل لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه عند الله أي يدرك العقل ذلك بالضرورة، كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار، وقبل العكس ويجيء الشرع مؤكّدًا لذلك أو باستعانة الشرع (سب، عطر١، ٨٣، ١)

عقليات

- الوضعيات قد تجاري العقليات في إفادة العلم القطعي؛ وعلم الشريعة من جملتها؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كلّيات مطّردة، عامة ثابتة، غير زائلة ولا متبدّلة، وحاكمة غير محكوم عليها؛ وهذه خواص الكلّيات العقليّات (شط، وفق١، ٧٧، ١٧)

عقوبات

- العقوبات تنقسم إلى قسمين: عقوبات مقدّرة حَدَّ الشارع مقدارها، وعقوبات أخرى غير مقدّرة إذ لم يحدّ الشارع مقدارها، وتسمّى في لغة الفقه الإسلامي التعزير، والتعزير قد اتّفق الفقهاء على أنه يثبت بالقياس، وقد قالوا: إن الجرائم تثبت بالقياس، والعقوبة تثبت بالقياس، فإذا كان القرآن والسنّة قد نصّا على المعاصي التي تعتبر جرائم، وكان يمكن فرض العقاب فيها، فكل ما تتحقّق فيه معاني تلك الجرائم من أذى وإفساد يعتبر جريمة مثلها، والعقوبات مقصد الشارع منها الردع، فكل ما يتحقّق فيه الردع يصحّ أن يكون عقوبة السالكين مسلك السلف الصالح رضوان الله تبارك وتعالى عليهم (زه، زهص، ٢٥٩، ١١)

- العقوبات: وتبحث في الجنايات والجرائم كالقتل والزنا والسرقة والقذف وفي عقوبات هذه الأشياء من القصاص والدّيات والحدود (برد، برص، ٢٨، ٧)

عقوبات نصّية

- العقوبات النصيّة المحدّدة بنصوص صريحة قاطعة في القرآن الكريم على الجرائم الكبرى في المجتمع. - ويطلق عليها "الحدود". - مثل عقوبة الزنا، وعقوبة القذف، وعقوبة السرقة، وعقوبة قطع الطريق. - فهي من "حقوق الله تعالى" فلا يجوز فيها العفو، ولا الإبراء، ولا الصلح عليها، وكل اتفاق على ذلك باطل (دري، نهج، ٢٥٧، ٥)

عقوبة القصاص

- الشريعة الإسلامية تفترق والنظرية الجنائية في قوانيننا الوضعية في عقوبة القصاص من القاتل العامد، وفي عقوبة الزوجة التي ثبت زناها. ففي عقوبة القصاص من القاتل العامد؛ الشريعة الإسلامية جعلت هذه العقوبة فيها حق للمجنى عليه وهو ولي المقتول، وفيها حق الله أي للمجتمع، وجعلت حق المجنى عليه أرجح. ورتّبت على أن فيها حقًّا راجحًا للمجنى عليه أنها جعلت الحق له في رفع الدعوى بطلب الحكم بالقصاص، وجعلت له الحق إذا حكم بالقصاص أن يعفو، وأن يتولّى التنفيذ. ورتّبت على أن فيها حقًّا لله أن للحكومة في حال عفو

المجنى عليه أن تعاقب الجاني بما تراه رادعًا له ولغيره، لأن نزول أحد صاحبي الحق عن حقّه لا يسقط حق الآخر. وأما القوانين الوضعية فقد جعلت هذه العقوبة حقًّا خالصًا للمجتمع، وجعلت رفع الدعوى على القاتل من اختصاص النيابة العمومية؛ ولا يملك المجنى عليه عفوًا ولا مباشرة تنفيذ، وحق العفو ومباشرة التنفيذ هو لوليّ الأمر العام. وفي عقوبة الزوجة التي ثبت زناها: الشريعة الإسلامية جعلت هذه العقوبة حقًّا خالصًا لله أي للمجتمع. وجعلت رفع الدعوى على الزانية من اختصاص النيابة العمومية، وتنفيذ الحكم من اختصاص السلطة التنفيذية، ولا يملك زوجها ولا أي فرد غيره وقف إجراءات الدعوى عليها، ولا وقف تنفيذ الحكم عليها بعد صدوره. وأما في القوانين الوضعية، فلا ترفع الدعوى إلا بشكوى من زوجها وله أن يوقف إجراءات الدعوى عليها، وإذا حكم عليها، فله أن يوقف تنفيذ الحكم برضاه بمعاشرتها (خل، خلص، ٢١٥، ٩)

عقوق

- برّ الوالدين وضده العقوق (كل، كف١، ٢٢، ١١)

عقول

- العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي. فالابتداع مضادّ لهذا الأصل، لأنّه ليس له مستند شرعي بالفرض (شط، عصم١، ٣٦، ١٨)

عكس

- العكس فنعني به أن يتمسّك السائل بأصل المعلّل على وجه يكون المعلّل مضطرًا إلى وجه المقارنة بين الأصل والفرع، ومثاله الحليّ أعدّت للابتذال فلا يجب فيها الزكاة، كثياب البذلة. قلنا: لو كان الحليّ بمنزلة الثياب فلا تجب الزكات في حليّ الرَجال كثياب البذلة (شش، ششا، ٣٥٠، ٩)

- العكس: عدمُ الحكم لِعدم العلة (بج، حكف١، ٥٣، ٢)

- حقيقة العكس: فهو وجود العلّة بوجود الحكم، على عكس الطَّرد؛ فإنّه وجودُ الحكم بوجود العلّة، وفقْدُ الانعكاس: وجودُ حكْم علّة في موضع مع فقْد العلّةِ بعلّةٍ أُخرى، أو بأمْرٍ ليس بعلّة (جون، جهك، ٦٦، ١٥)

- القلب والعكس: ضربٌ من المقابلة، والمقابلة تقع في الدعاوى التي هي المذاهب وغيرها. وتقع في الأسئلة. وتقع في الأدلّة والمعاني. ثم من المقابلة ما يسمّى مُعارَضَةً محضة، ولا يسمّى قلبًا وعكسًا (جون، جهك، ٢١٧، ٣)

- العكس لغة وهو: رد الشيء على سننه وراءه؛ مأخوذ من عكس المرآة؛ فإن نورها يرد نور بصر الناظر فيما وراءه على سننه حتى يرى وجهه كأن له في المرآة وجهًا وعينًا يبصر به (سر، صوس٢، ٢٤١، ١)

- الطرد عكس العكس، كما أن العكس عكس الطرد (غز، من، ٣٤٨، ١٢)

- العكسُ في اللغةِ فمأخوذٌ من ردّ أوّل الأمرِ إلى آخرِه، وآخرِه إلى أوّلِه، وأصلهُ شدُّ رأس البعيرِ بخطامِهِ إلى ذراعِهِ. وأمّا في اصطلاحِ الحكماءِ فهو عبارة عن جعل اللازم ملزومًا، والملزوم لازمًا، مع بقاءِ كيفية القضيةِ بحالِها من السلبِ والإيجابِ، وذلك كقولِ القائلِ في عكس القضيةِ الحَمْلية إذا كانت موجبةً كليّةً، كقولنا "كلُّ إنسانٍ حيوانٌ" أو جزئيّةً، كقولنا "بعضُ

الإنسانِ حيوانٌ" "بعضُ الحيوانِ إنسانٌ" أو كليَّةً سالبةً، كقولنا "لا شيءَ من الإنسانِ بحجر" "لا شيءَ من الحجرِ بإنسان" وعلى قياسِهِ عكسُ القضية الشرطيةِ (أمد، حكم٣، ٣٣٨، ٦)

- يُطلَقُ العكسُ باعتبارَين: الأوّلُ منهما مثلُ قولِ الحنفيّ: لمَّا لم يجبِ القتلُ بصغيرِ المثقّلِ، لم يجب بكبيرِهِ، بدليلِ عكسِهِ في المحدّدِ، وهو أنَّهُ لمَّا وجبَ بكبيرِ الجارحِ، وجبَ بصغيرِهِ وهو باطلٌ، فإنَّهُ لا مانعَ من ورودِ الشارعِ بوجوبِ القصاص بكلِّ جارحٍ، وإنْ تخصَّصَ وجوبهُ في المثقلِ بالكبيرِ منهُ. وأمَّا الثاني فهو انتفاءُ الحكم عندَ انتفاءِ العلَّةِ، والعكسُ بهذا الاعتبارِ هو المقصودِ بالخلافِ ههنا. والمختارُ فيهِ إنَّما هو التفصيلُ وهو أنَّ جنسَ الحكم المعلَّلِ، إمَّا أنْ لا يكونَ لهُ سوى علةٍ واحدةٍ، أو أنَّهُ مُعلَّلٌ بعللٍ، في كلِّ صورةٍ بعلةٍ. فإنْ كان الأوَّل، وذلك كتعليلِ جنسِ وجوبِ القصاصِ في النفسِ بالقتلِ العمد العدوان، فإنهُ لا علَّةَ لهُ سواهُ، فلا شكَّ في لزومِ انتفائِهِ عندَ انتفاءِ علَّتِهِ، لا لأنهُ يلزمُ من نفيِ العلةِ الواحدةِ نفيُ الحكمِ، بل لأنَّ الحكمَ لا بُدَّ لهُ من دليلٍ، ولا دليلَ. وإنْ كان الثاني كما في تعليلِ إباحةِ الدمِ بالقتلِ العمدِ العدوان، والردَّةِ عن الإسلامِ والزنا في الإحصانِ، وقطعِ الطريقِ، وتعليلِ نقضِ الوضوءِ بالمسِّ واللمسِ والبولِ والغائطِ، فلا شكَّ أنَّهُ لا يلزمُ من انتفاءِ بعضِ هذه العللِ نفيُ جنسِ الحكمِ، لجوازِ وجودِ علَّةٍ أُخرى؛ وإنَّما يلزمُ نفيهُ بتقديرِ انتفاءِ جميعِ العللِ (أمد، حكم٣، ٣٣٨، ١٥)

- الطَّردُ والعكسُ لا يصلحُ دليلًا على العليةِ، فالاطرادُ بانفرادِهِ أولى أن لا يكونَ دليلًا، نظرًا إلى أنَّ الاطِرادَ عبارةٌ عنِ السَّلامةِ عن النَّقض المُفْسدِ؛ والسَّلامةُ عن مفسدٍ واحدٍ غيرُ موجبة للتصحيح (أمد، حكم٣، ٤٣٤، ١٥)

- العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فاشتراطه مبني على تعليل الحكم بعلّتين لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعني انتفاء العلم أو الظن لأنه لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاؤه (حا، تلو٢، ٢٢٣، ١٨)

- العكس ليس بشرط لصحة العلة الشرعية وإن كان شرطًا للعلة العقلية، لكنه دليل مرجّح حتى إذا كان إحدى العلتين منعكسة، والأخرى لا كانت المنعكسة أولى (نس، كشف٢، ٣٤٠، ١٦)

- ليس العكس شرطًا في صحّة العلّة لجواز الحكم بعلل، وهذا قول أصحابنا، ومقتضى كلام إمامنا، وكذلك هو قول جمهور الفقهاء والأصوليين (تي، سود، ٤٢٤، ١٠)

- يقابل القلب العكس لأن القلب يذكر لإبطال تعليل المستدل والعكس يذكر لتصحيحه ولهذا يذكره المعلّل دون السائل فكان في مقابلته (بخ، بزد٤، ٩١، ٦)

- العكس إنتفاء الحكم لانتفاء العلّة فإن ثبت مقابله وهو ثبوت الحكم لثبوت العلّة أبدًا المسمّى بالطرد فأبلغ (سب، عطر٢، ٣٥٠، ٥)

- الطرد، وهو ترتّب وجود الشيء على وجود غيره، والعكس وهو ترتّب عدم الشيء على عدم غيره، والطرد لا يؤثّر في إفادة العلية، لأنّ الطرد معناه سلامته مع الانتقاض. وسلامة المعنى من مبطل واحد من مبطلات العلية، لا توجب انتفاء كل مبطل. والعكس غير معتبر في العلل الشرعية على الصحيح، لأنّ عدم العلّة مع وجود المعلول لعلّة أخرى لا يقدح في علية

العلّة المعدومة. لجواز أن يكون للمعلول علّتان على التعاقب كالبول والمس بالنسبة إلى الحدث (اس، مهس٣، ٩٤، ١١)

- عدم التأثير هو أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذي فرض أنّه علّة، وعدم العكس هو أن يثبت الحكم في صورة بعلّة أخرى غير العلّة الأولى وسمّاه الإمام العكس، والصواب عدم العكس كما قاله المصنّف. لأنّ العكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلّة (اس، مهس٣، ١٢٠، ٤)

- العكس قد يطلق بمعنى المصدر وهو التبديل وقد يطلق بمعنى الحاصل منه (تف، نهي١، ٩٥، ٩)

- العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعًا مع رعاية الكمّية بعينها كما يقال كل إنسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك إنسان وكل إنسان حيوان ولا عكس أي كل حيوان إنسانًا، فلهذا قال في العكس أنّ كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحدّ عكسًا لقولنا كل ما صدق عليه الحدّ صدق عليه المحدود فصار حاصل الطردّ حكمًا كلّيًا بالمحدود على الحدّ، والعكس حكمًا كلّيًا بالحدّ على المحدود (تف، وضح١، ١٠، ١٠)

- القلب أقوى من العكس بوجوه: الأول أنّ المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلّل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب، فإنّه لم يجيء إلّا بنقيض حكم المعلّل. الثاني أنّ العاكس جاء بحكم مجمل وهو الإستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم، والقالب جاء بحكم مفسّر هو نفي دعوى المعلّل. الثالث أنّ من شرط القياس إثبات مثل حكم الأصل في الفرع، ولم يراع هذا في العكس إلّا من جهة الصورة واللفظ لأنّ الإستواء في الأصل أعني الوضوء إنّما هو بطريق شمول العدم، أعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع، وفي الفرع أعني صلاة النفل إنّما هو بطريق شمول الوجود، أعني الوجوب بالنذر والشروع جميعًا فلا مماثلة (تف، وضح٢، ٩٢، ٤)

- العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلّة، والمراد به انتفاء العلم أو الظنّ به، إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وإلى هذا الشرط والذي قبله أشار الإمام أحمد بقوله: لا تكون العلّة علّة حتى يُقبِل الحكم بإقبالها ويُدْبِر بإدبارها (زر، بحر٥، ١٤٣، ١)

- عَدم العَكس وهو وجود الحكم بدون الوصف في صورة أخرى بعلّة أخرى، كاستدلال الحنفي على منع تقديم آذان الصبح بقوله: صلاة لا تقصر فلا يجوز تقديم آذانها على وقتها، كالمغرب، فنقول: هذا الوصف لا ينعكس، لأنّ الحكم الذي هو منع تقديم الآذان على الوقت موجود فيما قصر من الصلوات بعلّة أخرى (زر، بحر٥، ٢٨٣، ١١)

- العكس ويسمّى الانعكاس أيضًا وهو عدم الحكم عند عدم العلّة فعند بعض المتأخّرين لا عبرة به، لأنّ عدم العلّة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لأنّه ليس بشيء فلا يصلح مرجّحًا لأنّ الرجحان لا بدّ له من سبب، ومختار عامة الأصوليين أنّه صالح للترجيح لأنّ عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل حجّة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ووكادة تعلّقه به فصلح مرجّحًا من هذا الوجه لكنّه ترجيح ضعيف (أم، قرر٣، ٢٣٥، ١٦)

- العكس في اللغة مأخوذ من عكست الشيء رددته إلى ورائه على طريقه الأول ومنه عكس المرآة فإنّ نورها وصفاءها يرد نور بصر الناظر فيما وراءه على سننه، الأول حتى يرى وجهه بنور عينيه فكان له وجهًا في المرآة هذا على قول عامة المتكلّمين. وقال أكثر أهل السنّة ليس الرؤية بطريق الانعكاس بل يرى صورته بإرادة الله تعالى فإنّه تعالى يحدث فيها صورة الأشياء عند مقابلة مخصوصة إذا توسّط بينهما جسم شفّاف من المرآة والماء، كما يحدث الروح في البدن. وفي الاصطلاح هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلّة المذكورة وردّه إلى أصل آخر ثم هو على نوعين: الأول ردّ الشيء على سننه، الأول وهو يصلح لترجيح العلل كقولنا في إنّ النفل يلزم بالشروع إن ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحجّ وعكسه الوضوء يعني أنّ ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم، إذ في الأول كان اللزوم وفي هذا كان عدم اللزوم لأجل عكس الوصف المذكور. وهذا النوع من العكس يصدق عليه العكس لغة واصطلاحًا وأنّه ليس بقادح لتعليل المعلّل بل هو يصلح لرجحان العلّة التي تطرد وتنعكس على التي تطرد ولا تنعكس، لأنّ الانعكاس يقوي ظنّ كون الوصف علّة فيصلح للترجيح. والنوع الثاني وهو الذي ذكره الشارح أن يرد على خلاف سننه وهذا النوع لا يصدق عليه العكس لا لغة ولا اصطلاحًا وهو ظاهر فلا يكون عكسًا حقيقة بل هو من أقسام القلب وبه صرّح صاحب المغني حيث قال وهو أضعف وجوه القلب، فإن قيل إنّما أورده في العكس دون القلب قلنا أنّه شبيه بالعكس من حيث هو ردّ للحكم الذي أطرد وإن كان على خلاف سننه (مل، مرق٢، ٣٥٨، ١٣)
- العكس في الأصل عدم المعلول لعدم العلّة. فعدم العكس أنّه لا ينعدم لانعدامها. فيكون ثابتًا بعلّة أخرى قال الفنري فيلزم تسمية عدم التأثير بعدم العكس أيضًا. لأنّ الحكم ثمّة لم ينعدم بانعدامها، حين بقي بعد زوالها. فعلم أنّ تسمية ما ذكر بالعكس أو عدمه اصطلاح آخر غير اصطلاح الحكماء، في طرد العلّة وعكسها (بد، بدخ٣، ١١٨، ٦)
- وجود الحكم دونها أي العلّة (وهو العكس) أي المسمّى بالعكس اصطلاحًا (فعامّ الانتفاء) عن المؤثّرة والطردية عند شارطي انعكاس العلّة (با، يسر٤، ١١٧، ٢٠)
- القلب يذكر لإبطال دليل المعلّل والعكس يذكر لتصحيحه ولهذا يذكره المعلّل دون السائل فكان في مقابلته (عا، نسم، ١٦٠، ٨)
- من شرط القياس إثبات مثل حكم الأصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس إلا من جهة الصورة واللفظ (عا، نسم، ١٦٠، ١٧)
- الطرد هو تحقّق المحدود مع حدّه والعكس انتفاؤه مع حدّه (عج، أصل، ١٩٤، ١٠)

عكس الصفات

- الأسماء توصف ولا يوصف بها على عكس الصفات يقال إله واحد ولا يقال شيء إله، ويقال كتاب كريم ولا يقال شيء كتاب (مل، مرق١، ٤٢٤، ٦)

عكس في العلة

- (العكس في العلة) ردّ الحكم على سننه بما يكون قلبًا لعلته حتى يثبت به ضد ما كان ثابتًا

بأصله، نحو قولنا في الشروع في صوم النفل إن ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج، وعكسه إن ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع كالوضوء، فيكون العكس على هذا المعنى ضد الطرد (سر، صوس٢، ٢٤١، ٥)

- (العكس في العلة) ما يكون عكسًا يوجب الحكم لا على سنن حكم الأصل، بل على مخالفة حكم الأصل (سر، صوس٢، ٢٤١، ١١)

عكس كل قضية

- عكس كل قضية تحويل مفرديها على وجه يصدّق، فعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة، وعكس الكلية السالبة سالبة مثلها، وعكس الجزئية الموجبة مثلها ولا عكس للجزئية السالبة (حا، تلو١، ٩٤، ٣٠)

علاقة

- العلاقة بكسر العين ما ينتقل الذهن بواسطته عن المعنى الحقيقي إلى المجازي، وهي في الأصل ما يعلق الشيء بغيره، وأما بفتحها فهو تعلّق الخصم بخصمه، والمحبّ بمحبوبه: كذا قيل، وفي القاموس العلاقة بالكسر: الحبّ اللازم للقلب، وبالفتح: المحبّة ونحوها، وبالكسر في السوط ونحوه (با، يسر٢، ٦، ١٧)

علامات

- خَلَقَ لهم العلاماتِ، وَنَصَبَ لهم المسجدَ الحرامَ، وَأَمَرَهم أن يتوجَّهوا إليه. وَإنما تَوَجُّهُهُمْ إليه بالعلامات التي خَلَقَ لهم، والعقول التي رَكَّبَهَا فيهم، التي استَدَلُّوا بها على معرفة العلامات. وكلٌّ هذا بيانٌ ونعمةٌ منه جل ثناؤه (شف، رس، ٣٨، ٦)

علامات الفقه

- علامات الفقه الحلم والعلم والصمت (كل، كف٢، ١١٣، ٦)

علامة

- العلامة فهي صفة يتّفق عليها الإنسانان، فإذا رآها أحدهما علِمَ الأمر الذي اتفقا عليه، مثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لابن مسعود: "إذنك على أن يرفع الحجاب وأن تستمع سوادي حتى أنهاك" فكان رفع الحجاب واستماع حركة النبي صلى الله عليه وسلم علامة الإذن لابن مسعود (حز، حكا٨، ١٠٠، ١١)
- العلامة لغة فهي: المعرف بمنزلة الميل والمنارة، والميل علامة الطريق لأنه معرف له، والمنارة علامة الجامع لأنها معرفة له (سر، صوس٢، ٣٠٤، ١)
- العلامة أنواع أربعة: علامة هي دلالة الوجود فيما كان موجودًا قبله. ومنه علم الثوب، ومنه علم العسكر، وهذا حد العلامة المحضة. وعلامة هي بمعنى الشرط، وذلك الإحصان في حكم الرجم . . . وعلامة هي علة فقد بيّنا أن العلل الشرعية بمنزلة العلامات للأحكام، فإنها غير موجبة بذواتها شيئًا بل بجعل الشرع إيّاها موجبة وعلامة تسمية ومجازًا وهي علل الحقائق المعتبرة بذواتها (سر، صوس٢، ٣٣١، ٢)
- العلامة وهو ما يعرِّف الوجود من غير أن يتعلّق به وجوب ولا وجود مثل الميل، فإنه علامة للطريق أي معرِّف له، وكذا المنارة علامة أي معرِّفة وذلك كالإحصان. . . حتى لا يضمن

شهوده إذا رجعوا بحال قالوا: العلامة أنواع: علامة محضة، وهي التي تكون دلالة على الوجود. فيما كان موجودًا قبله، وعلامة هي شرط للوجود، وعلامة هي علة لما مرّ أن العلل الشرعية علامات للأحكام غير موجبات بذواتها، وعلامة تسمية مجازًا، كالعلة الحقيقية (نس، كشف٢، ٤٥١، ٤)

- العلامة المحضة التي ليس فيها معنى الشرط نوع واحد لكن العلامة قد يكون فيها معنى الشرط كالإحصان، وقد تكون بمعنى العلة كعِلَل الشرع فإنها بمنزلة العلامات للأحكام غير موجبة بذَواتها شيئًا (بخ، بزد٤، ٣٧٣، ١٣)

- العلامة والدليل والمعرِّف ليست شروطًا في المدلول المعرَّف، ولا يلزم من نفيها نفيه، فإن الشيء يثبت بدون علامة ومعرّف له، والمشروط ينتفي لانتفاء شرطه وإن لم يوجد لوجوده (جو، علم٣، ٢٧٢، ٧)

- الأمارة في اصطلاح الحنفية ليست بشهرة العلامة بل العلامة عندهم أشهر من الأمارة (أم، قرر٣، ٢٠١، ٣٠)

علة

- الاستعارة في أحكامِ الشرع مُطَّردة بطريقين: أحدُهما لوجود الاتّصال بين العلة والحكم، والثاني لوجود الاتّصال بين السبب المحض والحُكم (شش، ششا، ٥٦، ٩)

- القول بموجب العلة، فهو تسليم كون الوصف علة، وبيان أنّ معلولها غير ما ادّعاه المعلِّل. ومثاله المرفق حدّ في باب الوضوء فلا يدخل تحت الغسل، لأنّ الحدّ لا يدخل في المحدود. قلنا: المِرفَق حدُّ الساقط، فلا يدخل تحت حكم الساقط، لأن الحدّ لا يدخل في المحدود (شش، ششا، ٣٤٦، ٣)

- القلب نوعان: أحدُهما أن يجعل ما جعله المعلل علة للحكم معلولًا لذلك الحكم، ومثاله في الشرعيات جريان الربا في الكثير يوجب جريانه في القليل كالأثمان، فيحرم بيع الحفنة من الطعام بالحفنتين منه. قلنا: لا بل جريان الربا في القليل يوجب جريانه في الكثير كالأثمان. والنوع الثاني من القلب: أن يجعل السائل ما جعله المعلِّل علة لما ادّعاه من الحكم علة لضدّ ذلك الحكم فيصير حجة للسائل بعد أن كان حجة للمعلّل، مثاله: صوم رمضان صوم فرض، فيشترط التعيين له كالقضاء. قلنا: لما كان الصوم فرضًا لا يشترط التعيين له بعد ما تعيّن اليوم له كالقضاء (شش، ششا، ٣٤٦، ١٧)

- فساد الوضع فالمراد به أن يجعل العلة وصفٌ لا يليق بذلك الحكم. مثاله في قولهم في إسلام أحد الزوجين اختلاف الدين طرأ على النكاح فيفسده كارتداد أحد الزوجين فإنه جعل الإسلام علة لزوال الملك. قلنا: الإسلام عهد عاصمًا للملك فلا يكون مؤثرًا في زوال الملك (شش، ششا، ٣٥٢، ٣)

- السبب: ما يكون طريقًا إلى الشيء بواسطة: كالطريق، فإنه سبب للوصول إلى المقصد، بواسطة المشي. والحبل: فإنه سبب للوصول إلى الماء بالأدلاء. فعلى هذا كلّ ما كان طريقًا إلى الحكم بواسطة يسمّى سببًا له شرعًا ويُسمّى الواسطة علة (شش، ششا، ٣٥٣، ٧)

- السبب مع العلة إذا اجتمعا: يضاف الحكمُ إلى العلة دون السبب، إلا إذا تعذّرت الإضافة إلى العلة فيضاف إلى السبب حينئذٍ (شش، ششا، ٣٥٦، ٣)

- قد يكون السبب بمعنى العلة فيضاف الحكم إليه ومثاله: فيما يثبت العلة بالسبب فيكون السبب في معنى العلة، لأنه لمّا ثبت العلة بالسبب فيكون السبب في معنى علة العلة فيضاف الحكم إليه (شش، ششا، ٣٥٩، ٣)
- السبب قد يقام مقام العلة. عند تعذّر الاطّلاع على حقيقة العلة تيسّرًا للأمر على المكلّف. ويسقط مع اعتبار العلة، ويُدار الحكمُ على السبب (شش، ششا، ٣٥٩، ١١)
- الموانع أربعة أقسام: مانعٌ انعقاد العلة. ومانعٌ يمنع تمامها. ومانعٌ يمنع ابتداء الحكم. ومانعٌ يمنع دوامه (شش، ششا، ٣٧٣، ١٥)
- قول من لا يقول بجواز تخصيص العلة فالمانع عنده ثلاثة أقسام: مانع يمنع ابتداء العلة. ومانع يمنع تمامها. ومانع يمنع دوام الحكم (شش، ششا، ٣٧٤، ١٨)
- العلة في كون الأمر المعلّق بشرط أو وقت على مرة واحدة دون وجوب التكرار في الأمر المطلق هي أن التكرار لا يصحّ إيجابه إلا بوجود لفظ التكرار أو بقيام الدلالة عليه (جص، فص٢، ١٤٥، ٦)
- العلة، فهي المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم. فيكون وجود الحكم متعلّقًا بوجودها، ومتى لم تكن العلة لم يكن الحكم، هذه قضية صحيحة في العقليات، وأصله في العلة التي هي المرض، لمّا كان بحدوثها يتغيّر حال المريض، سُمّيت المعاني التي تحدث بحدوثها الأحكام العقلية عللًا، لأن حدوثها يوجب حدوث أوصاف وأحكام، لولاها لم تكن (جص، فص٤، ٩، ٤)
- نقول في الدليل: إن استحالة تعرّي الجسم من الحوادث دلالة على حدوثه، وليس هو علة لحدوثه، فإن الحدَث دلالة على محدِثه، ولا نقول: إنها علة لمحدثه. فبانَ بما وصفنا الفرق بين الدليل والعلة (جص، فص٤، ٩، ١١)
- العلة سبب لوجود ما هو عليه، ولولاها لم يوجد على الحد الذي بيّناه (جص، فص٤، ٩، ١٥)
- تُسمّى العلة دليلًا على ما هي علة له، من حيث كان تأمّلها موصلًا إلى العلم بما هو علة له، فيحصل من هذا أن كل علة دليل، وليس كل دليل علة (جص، فص٤، ٩، ١٦)
- الاجتهاد في الشرع ينتظمُ ثلاثة معان: أحدها: القياس الشرعي على علة مستنبطة، أو منصوص عليها، فيردّ بها الفرع إلى أصله، وتحكم له بحكمه بالمعنى الجامع بينهما. وإنما صار هذا من باب الاجتهاد - وإن كان قياسًا - من قبل أن تلك العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها عارية منه وكانت كالأمارة، وكان طريق إثباتها علامة للحكم: الاجتهاد، وغالب الظن لم يوجب ذلك لنا العلم بالمطلوب، فلذلك كان طريقه الاجتهاد. والضرب الآخر من الاجتهاد: هو ما يغلب في الظن من غير علة يجب بها قياس الفرع على الأصل، كالاجتهاد في تحرّي جهة الكعبة لمن كان غائبًا عنها، وكتقويم المستهلكات، وجزاء الصيد، والحكم بمهر المثل، ونفقة المرأة، والمتعة، ونحوها. فهذا الضرب من الاجتهاد، كلّفنا فيه الحكم بما يؤدّي إليه غالب الظن، من غير علة يقاسَ بها فرع على أصله. والضرب الثالث: الاستدلال بالأصول على ما سنذكره بعد فراغنا من ذكر وجوه القياس (جص، فص٤، ١١، ١٥)
- العلة ما يوجب الحكم (جص، فص٤،

١٣٧، ٢٠)

- تستخرج العلة من النص للفرع، لا لنفسه (جص، فص٤، ١٣٩، ١٠)

- قد تكون العلة موجبة للحكم على شرائط تتقدمهما، فلا يكون للعلة تأثير في ذلك الحكم إلا بعد وجود شرائطها، وإن لم تكن تلك الشرائط موجبة له، وذلك نحو قولنا: إن الزنى يوجب الرجم مع شرط الإحصان، وإن لم يكن للإحصان تأثير في إيجابه مع الزنى، وذلك لأن الرجم عقوبة، والإحصان إسم يشتمل على معان لا يجوز أن يستحق العقاب عليها (جص، فص٤، ١٧٩، ٣)

- قد تكون العلة حكمًا من أحكام الأصل فينصب علة للفرع يجب فيه الحكم المتنازع بوجوده، كما قلنا في المحرمين إذا قتلا صيدًا، وجمعنا بينهما وبين قاتل الخطأ بأن هذه كفارة فيها صوم، وهذا جميعًا حكمان (جص، فص٤، ١٨٤، ٣)

- قد تشتمل العلة على أوصاف بعضها صفة لازمة للأصل، والآخر حكم، والآخر وصف عارض فيه، كقولنا: إن سيلان الدم من الجرح إلى موضع الصحة علة لنقض الطهارة، لأنه دم عرق خارج نجس، فكونه دم عرق صفة لازمة له، وكونه خارجًا وصف عارض فيه، وكونه نجسًا إنما هو حكم، ليس هو وصفًا له لازمًا ولا عارضًا (جص، فص٤، ١٨٤، ١١)

- قد يكون حكم الأصل الذي منه تقتضب العلة متعلقًا بمعنى، وتكون علة الفرع غير المعنى الموجب للحكم في الأصل، هذا جائز في علل الشرعيات، وذلك نحو قلنا: إن علة تحريم التفاضل في الأرز أنه مكيل جنس، قياسًا على البُر، وليس هذا الحكم موجبًا في البُر بهذه العلة، لأن البُر إنما وجب فيه هذا الحكم بالنص لا بهذا المعنى، إذ كان دخوله تحت النص مغنيًا عن تعليله لإيجاب حكمه، وإنما اقتضينا هذا الاعتلال للفرع الذي ليس بمنصوص عليه (جص، فص٤، ١٨٧، ٣)

- من يجعل العلة الواحدة معارضة للعلل الكثيرة، ولا يوجب الترجيح بالكثرة، وهو عندنا موضع اجتهاد (جص، فص٤، ٢١٠، ١٣)

- العلة يجب أن توجد في الأصل وفي الفرع (بص، مع٢، ٧٦٧، ١٣)

- الكلام في القياس يجب أن يتعلّق بعلته. لأنها علة حكم أصله، ودليل حكم فرعه. ولمّا كانت علة القياس هي علة حكم الأصل ودلالة حكم الفرع إذا اختصت بهما ووجدت فيهما، وجب أن نتكلم في وجود العلة في الأصل، وفي الفرع، وفي طريق وجودها فيهما. ثم نتكلم في كونها علة حكم الأصل، وفي طريق كونها علة فيه. ثم نتكلم في كونها دلالة على حكم الفرع (بص، مع٢، ٧٦٨، ٥)

- لما كانت طرق العلل الشرعية الشرع، وكانت الطرق الشرعية إما لفظًا وإما استنباطًا، كانت طرق العلل الشرعية إما لفظًا وإما استنباطًا. والألفاظ الدالة على ذلك إما صريحة، وإما منبّهة. أما الصريحة فمنها أن يكون لفظها لفظ العلة؛ ومنها ما يقوم مقام لفظ العلة. فالأول كقول القائل لغيره: "أوجبتُ عليك كذا لعلة كذا". والثاني قول القائل لغيره: "أوجبتُ عليك كذا لأنه كذا"، أو . . . لأجل كذا"، أو ". . . كيلا يكون كذا" (بص، مع٢، ٧٧٥، ١٠)

- إذا كان في أوصاف العلة وصف لا تأثير له -

لو عدم عن الأصل لم يعدم الحكم عنه – فإنه يعلم بذلك أنه لا يجوز أن تكون العلة مجموع تلك الأوصاف. بل ينبغي أن يرفض منها ذلك الوصف، لأنه لو أثبت في العلة ما لا يضر عدمه، وجب إثبات ما لا نهاية له من الأوصاف (بص، مع٢، ٧٨٩، ١٦)

- حكم الأصل إذا عُلِّلَ بعلّتين، فإما أن تكون إحداهما هي الدليل على حكم الأصل، أو لا تكون واحدة منهما هي الدليل على حكم الأصل؛ بل الدليل عليه نصّ أو إجماع. فإن لم تكن واحدة منهما دليلًا على حكم الأصل، جاز أن تصحّا جميعًا. لأن العلة إن كانت أمارة، فجائز أن تدلّ على الحكم الواحد أمارتان، وإن كانت موجبة وجه مصلحة، فجائز أن يكون الشيء صلاحًا من وجهين (بص، مع٢، ٧٩٩، ٦)

- العلة قد تكون حكمًا ما شرعيًّا ويكون حكمها شرعيًا. وإذا كان أحدهما مبنيًا على التخفيف، والآخر على التغليظ، جاز أن يجعل ذلك أمارة تقتضي أن لا يعتبر أحدهما بالآخر. ويمكن أن يجاب عن ذلك، فيُقال: لا يمتنع اعتبار أحدهما بالآخر، إذا دلّت الدلالة على صحة العلة (بص، مع٢، ٨٠٥، ٩)

- العلة قد يوجد معناها في فرع من دون حكمها، وقد يوجد لفظها ومعناها في فرع من دون حكمها (بص، مع٢، ٨٢١، ١٣)

- فُرّق بين العلة والسبب بأشياء: منها أن العلة لا يجب تكرّرها، والسبب قد يجب تكرره. ولهذا كان الإقرار سببًا للحدّ، لأنه يتكرّر. ومنها أن العلة تختص المعلّل، والسبب لا يختصه، كزوال الشمس الذي هو سبب الصلاة، ومنها أن السبب يشترك فيه جماعة، ولا يشتركون في حكمه، كزوال الشمس يشترك فيه الحائض والطاهر، ولا يشتركون في وجوب الصلاة. وليس يشتركون في العلة إلا ويشتركون في حكمها (بص، مع٢، ٨٨٩، ٨)

- يدلّ على صحتها (العلة) النص والاستنباط (بص، مع٢، ١٠٣٦، ١٤)

- العلة، قد يدلّ على فسادها قولُ الأمّة. وقد يدلّ على فسادها الاستنباطُ. مثال الأول أن يقيس الإنسان قليل البُر في ثبوت الرِبا فيه على قليل الذهب والفضة، بعلة أن كل واحد منهما يَثبت الربا في كثيره. وذلك أن القائسين أجمعوا على أن المحرَّم من البُر محرَّم لعلة واحدة. وهي إما كيل، أو غيره. ولم يقل أحد: إن المحرَّم من البُر، له علّتان. ولا قال: إن البُر فرع على غيره. فتعليل قليل البُر بأنه يثبت الربا في كثيره، مُجمَع على فساده. وأما ما يدلّ على فسادها من جهة الاستنباط، فوجوه. منها أن يكون تعليلًا بالإسم، ومنها اختلاف موضوعها مع الحكم، ومنها عدم التأثير، ومنها القلب، ومنها النقض، ومنها الكسر، ومنها أن تعارض العلة بعلة في الأصل، أو تعارض جملة القياس بقياس (بص، مع٢، ١٠٣٩، ٢)

- العلة – طبيعة في الشيء يقتضي صفة تصحّحها ولا توجد تلك الصفة دونها ككون النار علة للإحراق والإحراق هو معلولها، والعلة أيضًا المرض ولا علة في شيء من الدين أصلًا والقول بها في الدين بدعة وباطل (حز، حكا١، ٤٤، ٦)

- العلة – طبيعة في الشيء يقتضي صفة تصحّحها ولا توجد تلك الصفة دونها ككون النار علة للإحراق والإحراق هو معلولها، والعلة أيضًا

المرض ولا علة في شيء من الدين أصلًا والقول بها في الدين بدعة وباطل (حز، حكا١، ٤٤، ٧)

- العلة لا تسمّى دليلًا، والدليل لا يسمّى علة، فالعلة هي كل ما أوجب حكمًا، لم يوجد قط أحدهما خاليًا من الآخر، كتصعيد النار للرطوبات واستجلابها الناريات، فذلك من طبعها، وههنا خلط أصحاب القياس فسموا الدليل علة والعلة دليلًا، ففحش غلطهم، وسمّوا حكمهم في شيء لم ينص عليه بحكم قد نصّ عليه في شيء آخر -: دليلًا وهذا خطأ، بل هذا هو القياس الذي ننكره ونبطله (حز، حكا٥، ١٠٨، ٣)

- القياس عندهم هو أن يحكم لما لا نصّ فيه ولا إجماع، بمثل الحكم فيما فيه نصّ أو إجماع، لاتفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم (حز، حكا٧، ٥٣، ١٢)

- قال أبو سليمان وجميع أصحابه رضي الله عنهم: لا يفعل الله شيئًا من الأحكام وغيرها لعلة أصلًا بوجه من الوجوه. فإذا نصّ الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم على أن أمرًا كذا لسبب كذا أو من أجل كذا أو لأن كان كذا أو لكذا -: فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسبابًا لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها، ولا توجب تلك الأسباب شيئًا من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة (حز، حكا٨، ٧٧، ٥)

- العلة هي إسم لكل صفة توجبُ أمر ما إيجابًا ضروريًا، والعلة لا تفارق المعلول البتّة، ككون النار علة الإحراق، والثلج علة التبريد، الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلًا، وليس أحدهما قبل الثاني أصلًا ولا بعده (حز، حكا٨، ٩٩، ٢١)

- إنما تكون العلة علة إذا جعلها الله تعالى علة (حز، حكا٨، ١٠٦، ٢١)

- العلّة: هي الوصفُ الجالبُ للحكم (بج، حكف١، ٥٢، ٩)

- القياس على ضَرْبَين: قياس علَّةٍ، وقياس دلالة، وإنّما فَرَّقنا بينهما، وإن كانا جميعًا في الحقيقة قياس دلالة وعلامة، لأنّ أحدهما علَّق الحكم فيه على العلامة تعليقه على العلَّةِ، وفي الآخر لم نعلل به، وإنّما جعل بمنزلة الدلالة، وذلك أن قول صاحب الشَّرع: صلُّوا؛ لأنّ الشمس قد زالت، جعل زوال الشمس بمثابة العلَّة للصَّلاة، ولو قال: إذا زالت الشَّمس فصَلِّ، لكانَ قد جعل ذلك علامة على وقت الصَّلاة، ولم يجعل الزَّوال علَّةً للصَّلاة (بج، حكف٢، ٥٤٩، ١١)

- ذهبت طائفةٌ إلى أنَّ من شروط صحَّةِ العلَّة أن يتبيَّن لها تأثير في الحكم في موضع ما: وهو أن ينتفِيَ الحكم لعدم العلَّة (بج، حكف٢، ٥٨٣، ١١)

- العلة هو المعنى المقتضى للحكم في الشرع، مأخوذ من قولهم في المرض: إنه علة. لأنها تقتضي تغيّر حال المريض، ولا نعلم كونها مقتضية للحكم بمجرد الطرد، لأنه قد يطّرد مع الحكم ويجري معه ما ليس بعلة، فلم يكن ذلك دليلًا على كونه علة. ولأن الطرد فعل القائس، لأنه يزعم أنه يطّرد ذلك حيث وجد ولا يتناقض، وفعله لا يدلّ على أحكام الشرع. ولأن الجريان فرع العلة وموجبها، فلا يجوز أن يجعل دليلًا على صحتها، لأن الدليل يجب أن يتقدّم المدلول عليه (شي، تبص، ٤٦١، ٣)

- لا يجوز تخصيص العلة المستنبطة،

وتخصيصها نقض لها. وقال أصحاب أبي حنيفة، وبعض أصحاب مالك: يجوز تخصيصها، وتخصيصها ليس بنقض لها، وهو قول أكثر المتكلمين. لنا: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، فجعلَ وجود الاختلاف دليلًا على أنه ليس من عند الله، وإذا وُجدت العلة من غير حكم، فقد وجد الاختلاف، فدلّ على أنه ليس من عند الله. ولأنه علة مستنبطة، فكان تخصيصها نقضًا لها، كالعلل العقليات (شي، تبص، ٤٦٦، ٢)

- النقض وجود العلة ولا حكم، وهذا المعنى يوجد وإنْ استوى الفرع والأصل فيه، فوجبَ أن تنتقض العلة. ولأن ما أفسد إذا لم يستوِ فيه الأصل والفرع أفسدها وإن استويا فيه الأصل والفرع، كالممانعة وعدم التأثير. ولأن التسوية بين الأصل والفرع زيادة نقض على نقض، وهذا يقتضي تأكيد الفساد (شي، تبص، ٤٧٠، ٦)

- جعل المعلول علة والعلة معلولًا، لا يمنع من صحة العلة، وذلك مثل أن يقول الشافعي - رضي الله عنه - في ظهار الذمي: من صح طلاقه، صح ظهاره، كالمسلم، فيقول الحنفي: المسلم لم يصح ظهاره لأنه يصح طلاقه، بل صح طلاقه لأنه يصح ظهاره. وقال أصحاب أبي حنيفة: يمنع هذا صحة العلة، وهو مذهب القاضي أبي بكر. لنا: أن علل الشرع أمارات على الأحكام بجعل جاعل، ونصب ناصب، وهو صاحب الشرع. وإذا كان كذلك، لم يمنع أن يجعل صاحب الشرع كل واحد من الحكمين أمارة للحكم الآخر فيقول: متى رأيتم من صح منه الطلاق، فاحكموا له بصحة الظهار، وإذا رأيتم من صح ظهاره، فاحكموا له بصحة طلاقه. فأيهما رأينا صحيحًا استدللنا به على صحة الآخر (شي، تبص، ٤٧٩، ٢)

- قد تكون العلة معنى مؤثّرًا في الحكم يوجد الحكم بوجوده ويزول بزواله كالشدّة المطّربة في تحريم الخمر والإحرام بالصلاة في تحريم الكلام (شي، جا، ٥٨، ٩)

- يجوز أن تكون العلة ذات وصف ووصفين وأكثر وليس لها عدد محصور (شي، جا، ٥٨، ٢٤)

- يجوز أن تكون العلة واقفة كعلة أصحابنا في الذهب والفضة ويجوز أن تكون متعدّية (شي، جا، ٥٨، ٢٧)

- الأصل (الذي يدلّ على صحة العلة) فهو قول الله عز وجل وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله والإجماع، فأما قول الله تعالى وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فدلالتهما من وجهين أحدهما: من جهة النطق. والثاني من جهة الفحوى والمفهوم (شي، جا، ٥٩، ١٨)

- من الدليل على صحة العلة فهو الاستنباط وذلك من وجهين: أحدهما التأثير. والثاني شهادة الأصول. فأما التأثير فهو أن يوجد الحكم بوجود معنى فيغلب على الظن أنه لأصله ثبتَ الحكم ويعرف ذلك من وجهين: أحدهما بالسلب والوجود وهو أن يوجد الحكم بوجوده ويزول بزواله، وذلك مثل قوله في الخمر إنه شراب فيه شدّة مطربة فإنه قبل حدوث الشدة كان حلالًا ثم حدثت الشدة فحرّم ثم زالت الشدّة فحلّ فعلم أنه هو العلة. والثاني بالتقسيم وهو أن يبطل كل معنى في

الأصل إلا واحدًا فيعلم أنه هو العلة وذلك مثل أن يقول في الخبر إنه يحرّم فيه الربا فلا يخلو إما أن يكون للكيل أو للطعم أو للوزن ثم يبطل أن يكون للكيل والوزن فيعلم أنه للطعم. وأما شهادة الأصول فيختص بقياس الدلالة وهو أن يدلّ على صحة العلة شهادة الأصول وذلك أن يقول في القهقهة إن ما لا ينقض الطهر خارج الصلاة لم ينقض داخل الصلاة (شي، جا، ٦٠، ٢٢)

- إذا كانت العلّة لا تنفصل عن المعلول؛ فيجب أن يتّصل أحدهما بالآخر، ووجب كونهما شيئين أو معلومين؟ قيل: لم نقل إنّ العلّة إنّما كانت علّة لأنّها لا تنفصل عن المعلول، لكنا قلنا نستدلّ بتعلّق أحدهما بالآخر تعلّقًا واحدًا على صحّة كونها علّةً لما هي علّةٌ له! فإن قيل: ما معنى تعلّق أحدهما بالآخر، وكلاهما عندكم واحد؟ قيل: لعمري العلّةُ والمعلولُ واحد، كما أنّ الحدّ والمحدودَ واحد ... وإنّما العبارةُ فيها تتعدّد فيفاد بإحدى العبارتين ما يفادُ بالأُخرى كما يُفاد بعبارة للحدّ ما يفاد بعبارة المحدود. ومعنى تعلّق إحداهما بالأُخرى هو هذه الإفادة! (جون، جهك، ١٤، ٢)

- العلّة: فقد يُعَبَّر عنها بالمعنى الذي يجتمع فيه الأصل والفرع. وحقيقة العِلّة: هي الجالبةُ للحُكم. أو المؤثّرة في الحكم. أو الموجِبَةُ للحكْم. وقيل: إنّما سُمّيت العلّة: علّة؛ لأنّها إذا أُحدثَتْ غيَّرت الحكْم تشبيهًا بعلّة المريض. ولذلك لا يقال لصفات الله تعالى المختصّة بذاته إنّها علل؛ لأنّها لا تحدث بتغيير الحُكْم. وقيل في صفات الجواهر: إنّها علل في أحكامها؛ لأنّها تَحدُث لتَغْيير الذوات بها (جون، جهك، ٦٠، ١٨)

- متى وُجِدَت العلّة في غير موضع النصب والحكم بخلاف ما ادّعاه الناصبُ لها: كان نقضًا لها، سواء كان الأصل في ذلك النقض مخالفًا للفرع، أو موافقًا له. حتى قال بعض المتفقّهة من المتأخّرين: إذا أمكن التسويةُ بين الأصل والفرع في موضع النقض: سقط النقض بتلك التسوية. مثاله: أن يقولوا في نفي النيّة عن الوضوء: إنّه طهارة فلا تفتقر إلى النية؛ كإزالة النجاسة؟ فيقال: باطل بالتيمّم (جون، جهك، ١٨٠، ١٢)

- العلّة إذا انتقضت على الحكم بعينه بغير أصلها؛ فهي مقلوبة معكوسة لا محالة، وصار الاحتجاج بها في أصلها لحكمه كالاحتجاج بها لضدّ ذلك الحكم في موضع النقض، وكان الجميع ساقطًا بالاتفاق، وبه يُستدلّ على فساد قول من أجاز التخصيص في العلل (جون، جهك، ١٨٩، ٤)

- إذا لم يقع التنافي بين الوصفين في علّة واحدة صحّ ثبوتهما علّة للحكم (جون، جهك، ٣١٠، ٧)

- جعلت العلّة بعض المعلول وذلك تعليل الشيء بنفسه؛ فيكون الشيء معلولًا بما هو معلول به؛ وذلك ممتنع متناقض (جون، جهك، ٤٠١، ٦)

- المقرون بالعلّة مدلول عليه بوجهين. أحدهما لفظ صاحب الشرع، والآخر تعليله. وذلك أوْلى من دليل واحد (جون، جهك، ٤٧١، ١٥)

- العلّة إنّما تصير علّة بقيام الدلالة عليها، لا بوجودها في غير موضعها؛ فإذا صحّت بالدلالة بطل اشتراط غيرها فيها (جون، جهك، ٥٠٨، ٧)

- العلّة إذا قلّت أوصافها كانت أولى بأن كانت

إحداها ذاتَ وصف والأُخرى ذات وصفين: تقدّمت على ذات الوصفين بدرجة؛ حتى إذا كانت ذات ثلاثة أوصاف تقدّمت عليها ذات الوصفين بدرجتين، وعلى ذلك أبدًا (جون، جهك، ٥٠٩، ٢٠)

- العلّة تتقدّم على العلّة، بأن تكون المتقدّمة قياس الصورة دون الأُخرى. وقياس الصورة أن يشترك الفرع والأصل في الصورة فيشتركان حينئذٍ في الحكم (جون، جهك، ٥٢٥، ٦)

- العلة لا توجب نفي الحكم عند انعدامها فكذلك الوصف المذكور في النص يوجب ثبوت الحكم عند وجوده ولا يوجب نفي الحكم عند عدمه (سر، صوس١، ٢٥٨، ١٢)

- العلة فهي: المغيّرة بحلولها حكم الحال، ومنه سُمّي المرض علة لأن بحلولها بالشخص بتغيّر حاله، ومنه يُسمّى الجرح علة لأن بحلوله بالمجروح يتغيّر حكم الحال (سر، صوس٢، ٣٠١، ١٥)

- الدليل على الشيء ما يوقف به على معرفته كالدخان دليل على النار، والبناء دليل على الباني، ولكن ما يكون علة يجوز أن يُسمّى دليلًا، وما يكون دليلًا محضًا لا يجوز أن يُسمّى علة؛ ألا ترى أن حدوث الأعراض دليل على حدوث الأجسام ولا يجوز أن يقال إنها علة لحدوث الأجسام، والمصنوعات دليل على الصانع ولا يجوز أن يقال إنها علة للصانع تعالى، فعرفنا أن الدليل قط لا يكون علة، وقد تكون العلة دليلًا (سر، صوس٢، ٣٠٢، ١٨)

- أنواع العلة ستة: علة اسمًا ومعنى وحكمًا وهو حقيقة العلة، وعلة اسمًا لا معنى ولا حكمًا وهو يُسمّى علة مجازًا، وعلة اسمًا ومعنى لا حكمًا، وعلة تشبه السبب، وعلة معنى وحكمًا لا اسمًا، وعلة اسمًا وحكمًا لا معنى (سر، صوس٢، ٣١٢، ٢٤)

- لا بد في كل قياس من نوع وأصل وعلة وحكم، وليس من شرط الفرع والأصل كونهما موجودين بل ربما يستدل بالنفي على النفي فلذلك لم نقل حمل شيء على شيء لأن المعدوم ليس بشيء عندنا، وأبدلنا لفظ الشيء بالمعلوم ولم نقل حمل فرع على أصل لأنه ربما ينبو هذا اللفظ عن المعدوم، وإن كان لا يبعد إطلاق هذا الإسم عليه تأويل مّا (غز، مس٢، ٢٢٨، ٧)

- نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصّبه علامة عليه (غز، مس٢، ٢٣٠، ١)

- الاجتهاد في العلة إما أن يكون في تحقيق مناط الحكم أو في تنقيح مناط الحكم أو في تخريج مناط الحكم واستنباطه (غز، مس٢، ٢٣٠، ٢)

- مواضع الاحتمال من كل قياس وهي ستة: الأول يجوز أن لا يكون الأصل معلّلًا عند الله تعالى فيكون القائس قد علّل ما ليس بمعلَّل. الثاني أنه إن كان معلَّلًا فلعلّه لم يصب ما هو العلة عند الله تعالى بل علّله بعلة أخرى. الثالث أنه إن أصاب في أصل التعليل وفي عين العلة فلعلّه قصّر على وصفين أو ثلاثة وهو معلَّل به مع قرينة أخرى زائدة على ما قصّر اعتباره عليه. الرابع أن يكون قد جمع إلى العلة وصفًا فيظنها موجودة بجميع قيودها وقرائنها ولا تكون كذلك. السادس أن يكون قد استدل على تصحيح العلة بما ليس بدليل، وعند ذلك لا يحلّ له القياس وإن أصاب العلة كما لو أصاب بمجرد الوهم والحدس من غير دليل، وكما لو ظن القبلة في جهة من غير اجتهاد فصلى فإنه لا

تصحّ الصلاة. وزاد آخرون احتمالًا سابعًا وهو الخطأ في أصل القياس إذ يحتمل أن يكون أصل القياس في الشرع باطلًا وهذا خطأ لأن صحة القياس ليس مظنونًا بل هو مقطوع (غز، مس٢، ٢٧٩، ٣)

- لا مجال للنظر العقلي ... إلا في تحقيق وجود علة الأصل في الفرع، فإن العلة إذا كانت محسوسة كالسكر والطعم والطوف في السؤر فوجود ذلك في النبيذ والأرز والفأرة قد يُعلم بالحس وبالأدلة العقلية. أما أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن إلا بالأدلة السمعية (غز، مس٢، ٢٨٠، ٥)

- إثبات العلة بأدلة نقلية، وذلك إنما يستفاد من صريح النطق أو من الإيماء أو من التنبيه على الأسباب (غز، مس٢، ٢٨٨، ٤)

- الطرد لأن الاطّراد شرط كل علة جمع فيها بين الفرع والأصل. ومعنى الطرد السلامة عن النقض لكن العلة الجامعة إن كانت مؤثّرة أو مناسبة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها وهو التأثير والمناسبة دون الأخس الأعم الذي هو الاطّراد والمشابهة. فإن لم يكن للعلة خاصية إلا الاطّراد الذي هو أعم أوصاف العلل وأضعفها في الدلالة على الصحة خصّ باسم الطرد لا لاختصاص الاطّراد بها لكن لأنه لا خاصية لها سواه، فإن انضاف إلى الاطراد زيادة ولم ينتهِ إلى درجة المناسب والمؤثّر سمّي شبهًا وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وإن لم يناسب نفس الحكم بيانه (غز، مس٢، ٣١٠، ٣)

- يجوز أن تكون العلة حكمًا، كقولنا بطل بيع الخمر لأنه حرّم الانتفاع به ولأنه نجس (غز، مس٢، ٣٣٥، ١٦)

- الفقهيات معنى العلة فيها العلامة (غز، مس٢، ٣٣٦، ٦)

- يعرض في صوب جريان العلة ما يمنع اطّرادها وهو الذي يسمّى نقضًا وهو ينقسم إلى ما يعلم أنه ورد مستثنى عن القياس وإلى ما لا يظهر ذلك منه (غز، مس٢، ٣٣٦، ١٤)

- لانتفاء حكم العلة أن ينتفي لا لخلل في نفس العلة، لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة علة أخرى دافعة (غز، مس٢، ٣٣٩، ٥)

- إسم العلة مستعار في العلامات الشرعية. وقد استعاروها من ثلاثة مواضع على أوجه مختلفة: الأول الاستعارة من العلة العقلية وهو عبارة عمّا يوجب الحكم لذاته، فعلى هذا ألا يسمّى التماثل علة لأنه بمجرده لا يوجب الحكم ولا يسمّى السواد علة بل سواد زيد ولا تُسمى الشدة المجرّدة علة لأنه بمجرده لا يوجب الحكم بل شدة في زمان. الثاني الاستعارة من البواعث، فإن الباعث على الفعل يسمّى علة الفعل فمن أعطى فقيرًا فيقال أعطاه لفقره فلو علّل به ثم منع فقيرًا آخر فقيل له لم لم تعطه وهو فقير فيقول لأنه عدوّي ومنع فقيرًا ثالثًا وقال لأنه معتزليّ فلذلك لم أعطِه، فمن تغلّب على طبعه عجرفة الكلام وجدله فقد يقول أخطأت في تعليلك الأول فكان من حقك أن تقول أعطيته لأنه فقير وليس عدوًّا ولا هو معتزلي ... المأخذ الثالث لاسم العلة علة المريض وما يظهر المرض عنده، كالبرودة فإنها علة المرض مثلًا، والمرض يظهر عقيب غلبة البرودة وإن كان لا يحصل بمجرد البرودة بل ربما ينضاف إليها من المزاج الأصلي أمور (غز، مس٢، ٣٤١، ٤)

- العلة القاصرة صحيحة وذهب أبو حنيفة إلى

إبطالها، ونحن نقول أوّلًا ينظر الناظر في استنباط العلة وإقامة الدليل على صحتها بالإيماء أو بالمناسبة أو تضمن المصلحة المبهمة ثم بعد ذلك ينظر فإن كان أعم من النص عدّى حكمها وإلا اقتصر، فالتعدية فرع الصحة فكيف يكون ما يتبع الشيء مصحّحًا له (غز، مس٢، ٣٤٥، ٦)

- العلة فهي: ما ثبت الحكم لأجلها (كلو، تم١، ٢٤، ٨)

- العلة مفارقة للشرط، لأن العلة تقتضي الحكم وتدلّ عليه، والشرط ليس بدلالة عليه، ولا يقتضيه فلم يتكرّر بتكرّره (كلو، تم١، ٢٠٨، ٤)

- إذا استدلّ أهل العصر بدليل وأعلّوا بعلة، فلمن بعدهم أن يستدلّ بدليل آخر ويعتلّ بعلة أخرى، خلافًا لمن قال: لا يجوز ذلك (كلو، تم٣، ٣١٧، ١٣)

- القياس إثبات حكم الأصل في الفرع لاستوائهما في علة الحكم، ولا بدّ في إثبات ذلك بالعلة من أمارة تدلّ على صحة العلة في الأصل، ومن دليل يدلّنا على وجوب إلحاق الأصل بالفرع الذي وجدت فيه علة الأصل (كلو، تم٣، ٣٧٢، ١٢)

- ممّا يدلّ على صحة العلة الإجماع، فإذا أجمعوا على علة في حكم فوجدت في غيره، وجبَ أن يعلّق عليه مثاله ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: أنه قال: "لا يقضي القاضي وهو غضبان"، أجمعوا على أن علة ذلك اشتغال قلبه عن النظر والتفكير في الدليل والحكم وتغيير طبعه عن السكون والتثبت للاجتهاد، فكان كل داخل على قلب الإنسان من خوف وحزن وعطش، وجوع، ومرض، بمنزلة ذلك، وينهي القاضي أن يقضي معه (كلو، تم٤، ٢١، ٩)

- إذا اختلف حنبلي وشافعي في علة الربا، فأفسد الحنبلي علة الشافعي لم يكن ذلك تصحيحًا لعلته، لأن من الفقهاء من علّل بغير علتهما جميعًا، كتعليل مالك بالقوت، وتعليل غيره بالجنس خاصة، إلا أن ذلك يكون طريقًا في إبطال مذهب خصمه، إلزامًا له تصحيح علته (كلو، تم٤، ٢٣، ٦)

- الطرد هو جريان العلة في معلولاتها، وسلامتها من النقض، أو أصل يردّها من كتاب، أو سنة أو إجماع، ليس بدليل على صحة العلة، وبه قال أكثر الفقهاء والمتكلمين، وقال بعض الشافعية كأبي بكر الصيرفي وغيره هو دليل على صحتها (كلو، تم٤، ٣٠، ٢)

- ما جاز أن يردَ به الشرع نطقًا في العلة جاز أن يكون مستنبطًا كالصفة والمعنى في الحكم يؤيّد هذا، أن الصفة تراد لتمييز الأعيان، والإسم قد يحصل به ذلك وزيادة، فجاز أن يعلّق به الحكم (كلو، تم٤، ٤٢، ٩)

- إذا كانت العلة ذات أوصاف، وفي الأوصاف وصف لا تأثير له، لو عدم في الأصل لم يعدم الحكم بعدمه، لم يجز أن تجعل العلة مجموع تلك الأوصاف بل يجب أن يطرح ذلك الوصف (كلو، تم٤، ٥١، ١١)

- معنى الاستحسان والمراد به، فهو أن بعض الأمارات قد تكون أقوى من القياس فيعدل إليها من غير أن يفسد القياس، وهذا راجع إلى تخصيص العلة، وقد تقدّم القول في ذلك وشيخنا يمنع من تخصيص العلة (كلو، تم٤، ٩٦، ٧)

- إذا كان في العلة زيادة وصف لا تُنْتَقَض العلة

بإسقاطه (كلو، تم٤، ١٣٤، ١٠)

- الكسر: وهو وجود معنى العلة ولا حكم فكأنه نقض المعنى، وقد اختلف في ذلك، فقال بعضهم: إنه ليس من الأسئلة اللازمة على العلة. وقال آخرون: هو لازم ويجب على المعلِّل الجواب عنه (كلو، تم٤، ١٦٨، ٨)

- الكسر إنما هو إلزام على بعض العلة، لأنه إنما يتمّ التزامه بأن يسقط لفظًا من العلة وينقض الباقي أو يغيّر لفظًا منها بلفظ يظنّه في معناه، وإذا كان كذلك فليس بملزم على العلة، لأن ما أسقطه أو غيّره هو الفرق بين مسألة الكسر ومسألة المستدل (كلو، تم٤، ١٦٩، ٥)

- فساد الوضع: وهو أن يُعلّق على العلة ضدّ ما تقتضيه، ويُعرَفُ ذلك من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم، أو من جهة الأصول (كلو، تم٤، ١٩٩، ٢)

- القلب: وهو في الحقيقة معارضة إلا أنه تميّز من بين المعارضات بهذا الإسم، لأنه عارضه بعلته في أصله فجعل علة المُسْتَدِل التي كانت حجة عليه حجة له، وهذا قلب المعنى الذي قصده المُسْتَدِل، بخلاف بقية المعارضات، فإنه يقابل العلة بعلة أخرى (كلو، تم٤، ٢٠٢، ٥)

- القلب: يصحُّ أن يجعلَ المعلول علة والعلة معلولًا: كقول أصحابنا في ظهار الذمي: من صحَّ طلاقه صحَّ ظهاره كالمسلم (كلو، تم٤، ٢١١، ١)

- (المعارضة) على ضربين: معارضة بنطق، ومعارضة بعلة. فأما النطق: فهو الكتاب والسنة والإجماع وقول الصحابة ... فأما المعارضة بعلة: فهي على ضربين، معارضة بعلة مبتدئة من غير أصل المعلّل، مثل: قولنا: طهارة فلا تصحّ بالخل كالوضوء. فيقول المخالف: أعارضُ بأنها عين أمر بإزالتها، لأجل عبادة فجاز إزالتها بالخل كالطيب في ثوب المحرم. فللمُسْتَدِل أن يتكلم عليها بأحد الوجوه المفسِدة للعلل لتبقى علته، أو يرجّح علته بما سيأتي ذكره من الترجيحات في العلل إن شاء الله. وأما الضرب الثاني: فهو أن يعارضه بعلة من أصله وهو الفرق، فلا يخلو أن يعارضه بعلة واقفة، وعلة المستدل جارية مثل تعليل أصحابنا ظهار الذمي: بأنه شخص يصحّ طلاقه فصحَّ ظهاره كالمسلم (كلو، تم٤، ٢١٦، ٥)

- العلة فهي في اللغة عبارة عما اقتضى تغيّرًا، ومنه سمّيت علة المريض لأنها اقتضت تغيّر الحال في حقه، ومنه العلة العقلية وهي عبارة عمّا يوجب الحكم لذاته كالكسر مع الانكسار والتسويد مع السواد فاستعار الفقهاء لفظ العلة من هذا واستعملوه في ثلاثة أشياء: أحدها: بإزاء ما يوجب الحكم لا محالة، فعلى هذا لا فرق بين المقتضي والشرط والمحل والأهل. بل العلة المجموع. والأهل والمحل وصفان من أوصافها أُخِذا من العلة العقلية. والثاني: أطلقوه بإزاء المقتضي للحكم وإن تخلّف الحكم لفوات شرط أو وجود مانع. والثالث: أطلقوه بإزاء الحكمة كقولهم: المسافر يترخّص لعلة المشقّة، والأوسط أولى (قد، روض، ٥٤، ٢٠)

- الشرط وهو: ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم كالإحصان مع الرجم والحول في الزكاة، فالشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده، والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول ولا يلزم من عدمها

عدمه في الشرعيات (قد، روض، ٥٥، ٢٠)

- العلة تقتضي حكمها فيوجد بوجودها، والشرط لا يقتضي (قد، روض، ١٧٨، ١)

- الشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده. والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول، ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات (قد، روض، ٢٢٨، ١٧)

- العلة مناط الحكم، وسُمّيت علة لأنها غيّرت حال المَحَل أخذًا من علة المريض لأنها اقتضت تغيّر حاله (قد، روض، ٢٤٨، ٢)

- الاجتهاد في العلة على ثلاثة أضرب: تحقيق المناط للحكم وتنقيحه وتخريجه (قد، روض، ٢٤٨، ٤)

- إثبات العلة بالمناسبة وهو أن يكون الوصف المعروف بالحكم مناسبًا، ومعناه أن يكون في إثبات الحكم عقيبه مصلحة، ولا يعتبر أن يكون منشأً للحكمة كالسفر مع المشقّة بل متى كان في إثبات الحكم عقيب الوصف مصلحة فيكون مناسبًا كالحاجة مع البيع والشكر مع النعمة، فيدلّ ذلك على التعليل به إذ قد علمنا أن الشارع لا يثبت حكمًا إلا لمصلحة، فإذا رأينا الحكم مُفضيًا إلى مصلحة في محل غلب على ظننا أنه قصد بإثبات الحكم تحصيل تلك المصلحة فيعلَّل بالوصف المشتمل عليها (قد، روض، ٢٦٨، ٢٢)

- الدلالة على صحة العلة باطّرادها ففاسد، إذ لا معنى له إلا سلامتها عن مُفسد واحد هو النقض، وانتفاء المُفسد ليس بدليل على الصحة فربما لم يسلم من مفسد آخر (قد، روض، ٢٧٥، ١٤)

- العلة: ومعنى العلة الشرعية العلامة، ويجوز أن تكون حكمًا شرعيًا كقولنا يُحرَّم بيع الخمر فلا يصحّ بيعه كالميتة وتكون وصفًا عارضًا كالشدة في الخمر ولازمًا كالصغر والنقدية، أو من أفعال المكلَّفين كالقتل والسرقة ووصفًا مجرّدًا أو مركّبًا من أوصاف كثيرة ولا ينحصر ذلك في خمسة أوصاف وتكون نفيًا وإثباتًا وتكون مناسبًا وغير مناسب، ويجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم كتحريم نكاح الأَمَة لعِلّة رقّ الولد وتُفارق العلةُ الشرعية العقلية في هذه الأوصاف (قد، روض، ٢٨٧، ١٠)

- من شرط صحة العلة أن تكون متعدِّية (قد، روض، ٢٨٧، ١٩)

- ترجّح العلة المؤثرة على الملائمة، والملائمة على الغريب، والمناسبة على الشبهية لأنه أقوى في تغليب الظن (قد، روض، ٣٥٢، ١٨)

- إما أن يكونَ متنُ خبر الواحدِ قطعيًّا، أو ظنيًّا: فإنْ كان متنهُ قطعيًّا، فعلَّةُ القياسِ إمَّا أن تكونَ منصوصةً، أو مستنبطةً فإن كانت منصوصةً وقلنا إنَّ التنصيصَ على علَّةِ القياسِ لا يُخرجهُ عن القياس - فالنصُّ الدالُّ عليها إما أن يكونَ مساويًا في الدلالةِ لخبرِ الواحدِ، أو راجحًا عليهِ، أو مرجوحًا: فإن كان مُساويًا فخبرُ الواحدِ أولى لدلالتِهِ على الحكمِ من غيرِ واسطةِ نصِّ العلةِ على حكمها بواسطةٍ. وإن كان مرجوحًا، فخبرُ الواحدِ أَولى مع دلالتِهِ على الحكم من غير واسطةٍ. وإن كان راجحًا على خبرِ الواحدِ، فوجودُ العلةِ في الفرعِ إمَّا أن يكونَ مقطوعًا بِهِ أو مظنونًا: فإنْ كان مقطوعًا، فالمصيرُ إلى القياسِ أولى؛ وإن كان وجودُها فيهِ مظنونًا، فالظاهرُ الوقفُ؛ لأنَّ نصَّ العلةِ، وإن كان في دلالتِهِ على العلَّة راجحًا، غير أنَّهُ إنَّما يدلُّ على الحكم بواسطةِ العلة، وخبرُ الواحدِ لا بواسطة، فاعتدلا. وأمَّا إن كانتِ

العلَّةُ مستَنبطةً، فالخبرُ مُقدَّمٌ على القياسُ مُطلَقًا. ودليلُهُ النصُّ، والإجماع، والمعقول (أمد، حكم٢، ١٧١، ١)

- العلةَ يتكرَّرُ الحكمُ بتكرُّرِها إجماعًا، والشرطُ أَقوى من العلةِ لانتفاءِ الحكم بانتفائهِ بخلافِ العلَّةِ، فكانَ اقتضاؤهُ للتكرار أولى (أمد، حكم٢، ٢٣٩، ١)

- ذهب الأكثرون إلى أنَّ شرطَ علَّةِ الأصلِ أنْ لا يكونَ محلَّ حكمِ الأصلِ ولا جزأ من محلِّهِ. وذهب آخرون إلى جوازِهِ والمختارُ إنَّما هو التفصيلُ، وهو امتناعُ ذلك في المحلِّ دون الجزءِ؛ وذلك لأنَّ الكلامَ إنَّما هو واقعٌ في علَّةِ أصلِ القياسِ فلو كانت العلةُ فيهِ هي محلَّ حكم الأصلِ بخصوصهِ، لكانت العلَّةُ قاصرةً لاستحالةِ كونِ محلِّ حكم الأصلِ بخصوصهِ متحقّقًا في الفرعِ؛ وإلا كانَ الأصلُ والفرعُ متحدًا، وهو مُحالٌ. نعم إنَّما يُمكنُ ذلك فيما إذا لم تكنْ علَّةُ حكم الأصلِ متعدّيةً، لأنَّهُ لا يبعدُ في استلزام محلِّ الحكم لحكمةٍ داعيةٍ إلى ذلك الحكم، كاستلزام الأوصافِ العامَّةِ لمحلِّ الأصلِ والفَرعِ. وأمَّا الجزءُ، فلا يمتنعُ التعليلُ بِهِ، لاحتمالِ عمومِ الأصلِ والفرع (أمد، حكم٣، ٢٨٨، ١٥)

- اختلفوا في جوازِ كونِ العلَّةِ في الأصلِ بمعنى الأمارةِ المجرَّدةِ والمختارُ أنَّهُ لا بُدَّ وإنْ تكونَ العلةُ في الأصلِ بمعنى الباعثِ أي مشتملة على حكمةٍ صالحةٍ أنْ تكونَ مقصودةً للشارع مِنْ شَرْعِ الحكمِ، وإلَّا فلو كانت وصفًا طرديًّا لا حكمَةَ فيهِ، بل أمارة مجرَّدة فالتعليلُ بها في الأصلِ ممتنعٌ (أمد، حكم٣، ٢٨٩، ٨)

- يجوزُ أن يكون الحكمُ علةً للحكم، بمعنى الأمارة المعرِّفةِ، لكن لا في أصل القِياسِ، بل في غيرهِ؛ فقد حرمت كذا فإنهُ لا يمتنعُ أن يقولَ الشارعُ: مهما رأيتم أنني حرَّمتُ كذا، فقد حرمت كذا، ومهما أبحتُ كذا، فقد أبحتُ كذا. كما لو قال: مهما زالتِ الشمسُ فصلُّوا، ومهما طلعَ هلالُ رمضان فصوموا (أمد، حكم٣، ٣٠٤، ٥)

- في أصلِ القياس فقد بيَّنا أنهُ لا يجوزُ أن تكونَ العلةُ فيهِ بمعنى الأمارة المعرّفة، بل بمعنى الباعث، فإذا كان الحكمُ علةً لحكمِ أصل القياسِ، فلا بدَّ وأن يكونَ باعثًا عليهِ. وعلى هذا، فحكم الأصل إمَّا أن يكونَ حكمًا تكليفيًّا أو ثابتًا بخطابِ الوضع والأخبارِ (أمد، حكم٣، ٣٠٤، ١٠)

- اشترط قومٌ أن تكونَ العلَّةُ ذاتَ وصفٍ واحدٍ، لا تركيبَ فيهِ، كتعليلِ تحريمِ الخمرِ بالإسكارِ ونحوهِ. ومنعَ من ذلك الأكثرون، وهو المختارُ، وذلك كتعليلِ وجوبِ القصاصِ بالمحدّد بالقتلِ العمدِ العدوان. ودليلهُ أنَّهُ لا يمتنعُ أن تكونَ الهيئةُ الاجتماعيةُ من الأوصاف المتعدِّدةِ ممَّا يقومُ الدليلُ على ظنِّ التعليلِ بها إمَّا بمناسبةٍ أو شَبَهٍ، أو سبرٍ وتقسيمٍ، أو غيرِ ذلك من طُرُقِ الاستنباطِ أو التخريجِ مع اقتران الحكمِ بها حَسَبَ دلالتهِ على عليّةِ الوصفِ الواحدِ، وكانت علَّةً (أمد، حكم٣، ٣٠٦، ٢)

- اختلفوا في العلَّةِ الواحدةِ الشرعيَّةِ هل تكونُ علةً لحكمين شرعيّين أو لا؟ والمختارُ جوازُهُ. وذلك، لأنَّ العلَّةَ إمَّا بمعنى الأمارةَ أو الباعث فإن كانت بمعنى الأمارة فغيرُ ممتنعٍ لا عقلًا ولا شرعًا نصبُ أمارةٍ واحدةٍ على حكمين مختلفين. وذلك ممَّا لا نعرفُ فيهِ خلافًا كما لو قال الشارعُ: جعلتُ طلوعَ الهلال أمارةً على وُجوبِ الصومِ والصلاةِ ونحوهِ. وأمَّا إن كانت

بمعنى الباعثِ، فلا يمتنعُ أيضًا أن يكونَ الوصفُ الواحدُ باعثًا للشرعِ على حكمينِ مختلفين، أي مناسبًا لهما. ولذلك كمناسبَةِ شربِ الخمرِ للتحريمِ، ووجوبِ الحدّ (أمد، حكم٣، ٣٤٤، ١١)

- العلَّةُ الموجودةُ فيهِ (الفرع) مُشاركةً لعلَّةِ الأصلِ، إمَّا في عينها، كتعليلِ تحريمِ شربِ النبيذِ بالشدَّةِ المطربةِ المشتركةِ بينهُ وبينَ الخمرِ، أو في جنسها، كتعليلِ وجوبِ القصاصِ في الأطرافِ بجامعِ الجنايةِ المشتركة بينَ القطعِ والقتلِ (أمد، حكم٣، ٣٥٩، ٦)

- مجرَّدُ الدَّوَرانِ لا يدلُّ على التَّعليلِ بالوصفِ لوجهين: الأوَّلُ أنَّهُ يجوزُ أن يكونَ الوصفُ وصفًا ملازمًا للعلَّةِ، وليس هُوَ العلَّةَ؛ وذلك كالرائحةِ الفائحةِ الملازمةِ للشدّةِ المطربةِ؛ ولا سبيلَ إلى دَفعِ ذلك إلا بالتعرّضِ لانتفاءِ وَصفِ غيرِهِ بدلالة البَحثِ والسَّبر، أو بأنَّ الأصلَ عدمُهُ. ويلزمُ من ذلك الانتقالُ من طريقةِ الدورانِ إلى طريقة السَّبرِ والتقسيمِ، وهو كافٍ في الاستدلالِ على العلية. الثانيَ أنَّ الدورانَ قد وُجِدَ فيما لا دلالةَ لهُ على العليةِ، كدورانِ أحدِ المتلازمَينِ المتعاكسَينِ، كالمتضايفَينِ، وليس أحدُهما علّةً للآخرِ؛ وكذلكَ فإنَّ الدورانَ كما وُجدَ في جانبِ الحكم مع الوصفِ، فقد وُجدَ في جانبِ الوصفِ مع الحكمِ؛ وليس الحكم علَّةً للوصفِ (أمد، حكم٣، ٤٣٢، ١٣)

- لما كانت العلَّةُ متعلّقَ الحكمِ ومناطَهُ، فالنَّظر والاجتهادُ فيهِ إمَّا في تحقيقِ المناطِ أو تنقيحِهِ أو تخريجِهِ (أمد، حكم٣، ٤٣٥، ٣)

- تحقيقُ المناطِ فهو النظرُ في معرفةِ وجودِ العلَّةِ في آحادِ الصّوَرِ، بعد معرفتها في نفسها؛ وسواءٌ كانتْ معروفةً بنصّ أو إجماع أو استنباط (أمد، حكم٣، ٤٣٥، ٥)

- القياسُ لا يخلو إمَّا أنْ يكونَ طريق إثباتِ العلةِ المستنبطةِ فيهِ، المناسبةَ، أو الشبهَ، أو السّبر والتقسيمَ، أوِ الطَّردَ والعكسَ، كما سبقَ تحقيقُهُ. فإنْ كانَ الأوَّل، فيسمى قياسَ الإحالةِ. وإن كان الثاني، فيُسمى قياسَ الشَّبه. وإن كانَ الثالثَ، فيُسمى قياسَ السّبر. وإن كانَ الرّابعَ، فيُسمى قياسَ الاطّرادِ (أمد، حكم٤، ٥، ٤)

- إذا علّق حكمًا على علةٍ عمّ بالقياس شرعًا لا بالصيغة. وقال القاضي لا يعمّ وقيل بالصيغة كما لو قال حرمت المسكر لكونه مسكرًا لنا ظاهر في استقلال العلة فوجب الإتباع، ولو كان بالصيغة لكان قول القائل أعتقت فإنما لسواده يقتضي عتق سودان عبيده ولا قائل به (حا، تلو٢، ١١٩، ١٣)

- المختار جواز تعليل حكمين بعلة بمعنى الباعث وأما الأمارة فإتّفاق، لنا لا يعدّ في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين. قالوا يلزم تحصيل الحاصل لأن أحدهما حصّلها وأجيب بأنه إما أن يحصّل أخرى أو لا تحصّل إلا بهما (حا، تلو٢، ٢٢٨، ١)

- كون الوصف الجامع علّة حكم خبري غير ضروري فلا بدّ في إثباته من الدليل وله مسالك صحيحة ومسالك نتوهّم صحتها (حا، تلو٢، ٢٣٣، ٢٤)

- طرق الحذف منها الإلغاء وهو بيان ثبات الحكم بالمستبقي فقط ويشبه نفي العكس الذي لا يفيد وليس به لأنه لم يقصد لو كان المحذوف علّة لا تنفى عند انتفائه وإنما قصد لو

كان المستبقي جزء علّة لما استقلّ (حا، تلو٢، ٢٣٧، ٦)

- المناسبة والإخالة وتسمّى تخريج المناط وهو تعيين العلّة بمجرّد إبداء المناسبة من ذاته لا بنصّ ولا غيره كالإسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص، والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلًا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة، فإن كان خفيًا أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنّة لأن الغيب لا يعرف الغيب كالسفر للمشقة والفعل المقضي عليه عرفًا بالعمد في العمدية (حا، تلو٢، ٢٣٩، ١)

- العلة لا يتوقّف اقتضاؤها على عدم المعارض، وإلا فالحاصل جزؤها فهي مقتضية مطلقًا (رم، تحصر٢، ٢٠٩، ١١)

- الدال على العلة وهو ثمانية: النص والإيماء والمناسبة والشبه والدوران والسير والطرد وتنقيح المناط (قر، نقح، ٣٨٩، ١٩)

- الحكم كما يوجد مع العلة ويطّرد معها يوجد مع الشرط ويطّرد معه، فإن من قال لعبده: أنت حرّ إن كلّمتَ زيدًا دار وجود العتق مع الكلام وهو شرط، كما دار مع قوله: أنت حرّ وهو علة، ولأن الوجود قد يكون اتفاقًا، فلا بدّ من دليل آخر غير الوجود يميّز بين الشرط والعلة، وذلك هو الأثر، فإنه لا أثر للشرط في إيجاب الحكم، وللعلة أثر فيه (نس، كشف٢، ٢٦٣، ١٧)

- العلة في موضع النص مؤثّرة صالحة لثبوت الحكم بها في المنصوص عليه، كما هي صالحة لثبوت الحكم في الفرع، إلا أن النص أقوى من العلة، فاستحقّ حكمها بدليل فوقها، وهذا لا يقدح في كونها مؤثّرة في الفرع، لأنه ليس في الفرع دليل أقوى منها (نس، كشف٢، ٢٨٧، ١٧)

- لما صارت العلة عندنا علة بأثرها قدّمنا على القياس الإستحسان الذي هو القياس الخفي إذا قوي أثره، وقدّمنا القياس لصحة أثره الباطن على الإستحسان الذي ظهر أثره وخُفي فساده لأنه لا رجحان للظاهر لظهوره، ولا للباطن لبطونه، وإنما الرجحان لقوة الأثر في مضمونه، فيسقط ضعيف الأثر في مقابلة قوي الأثر ظاهرًا كان أو خفيًّا (نس، كشف٢، ٢٩٣، ١٠)

- العكس ليس بشرط لصحة العلة الشرعية وإن كان شرطًا للعلة العقلية، لكنه دليل مرجّح حتى إذا كان إحدى العلتين منعكسة، والأخرى لا كانت المنعكسة أولى (نس، كشف٢، ٣٤٠، ١٦)

- ليس العكس شرطًا في صحّة العلّة لجواز الحكم بعلل، وهذا قول أصحابنا، ومقتضى كلام إمامنا، وكذلك هو قول جمهور الفقهاء والأصوليين (تي، سود، ٤٢٤، ١٠)

- الطَّرْدُ وحده ليس بدليل على صحة العلة، في قول أصحابنا، وظاهِرِ كلام إمامنا، وبه قال ابن الباقلاني، والجرجاني، وأكثر الحنفية، والسرخسي، وأكثر الشافعية والمتكلمين، خلافًا لبعض الشافعية، ولبعض الحنفية (تي، سود، ٤٢٧، ١٦)

- ليس من شرط صحة المعارضة أن يعكسها في الفرع، ويجوز أن يذكر في الأصل علة وفي الفرع أخرى، لأن العلة قد تكون صفة شرعية أو حكمًا هو معكوس على أصله لا على أصل المستدل، والوصف في الفرع قد يكون ثابتًا

على الأصل على أصله، وقال بعضهم: إن لم يعكسها في الفرع لم يحصل (تي، سود، ٤٤٣، ٩)

- الشرط كالعِلّة فإنه إذا وجد الشرْط وجد المشروط، مثل ما إذا وجدت العلة وجد المعلول بل أقوى منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العِلة، لأن المعلول لا ينتفي بانتفاء العِلة بالاتفاق (بخ، بزد١، ٢٨٦، ١٢)

- العِلة ما يُعقل معناه ويظهر تأثيره في الأحكام والسَّبب سَبب وإن كان لا يُعقل معناه (بخ، بزد٢، ٦٣٠، ١٦)

- الله تعالى كلّفنا العمل بالقياس بطريق وضعه على مثال العمل بالبيّنات فجعل الأصول شهودًا فهي شهود الله ومعنى النصوص هو شهادتها وهو العلة الجامعة بين الفرع والأصل، ولا بدّ من صلاحية الأصول وهو كونها صالحة للتعليل كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ ولا بدّ من صلاح الشهادة كصلاح شهادة الشاهد بلفظة الشهادة خاصة وعدالته واستقامته للحكم المطلوب فكذلك هذه الشهادة (بخ، بزد٣، ٤٩٢، ٣)

- العلة في اصطلاح الفقهاء: عبارة عن المعنى الذي تعلّق به حكم النص (بخ، بزد٣، ٥٣١، ١٥)

- العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل، إذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدية إلى الفرع إذ لا بدّ لها من اشتراك الأصل والفرع في العلة (بخ، بزد٣، ٥٦٩، ٨)

- العلة إنما جعلت موجبة عند عدم النص بإجماع الصحابة والمسلمين فلو جعلت موجبة في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وأنه لا يجوز لأنها علة شرعية فلا يمكن أن تجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه (بخ، بزد٣، ٥٦٩، ١٩)

- العلة في الأصل بمعنى الباعث وهي أن تكون مشتملة على حكمه صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الأمارة المجرّدة لأنها إذا كانت مجرّد أمارة وهي مستنبطة من شرع الحكم لا بمعنى الأمارة المجرّدة، لأنها إذا كانت مجرّد أمارة وهي مستنبطة من حكم الأصل لزم الدَّوْر، لأنها من حيث كونها مستنبطة من حكم الأصل تكون متفرّعة عنه ومن حيث أنها أمارة مجرّدة ولا فائدة للأمارة سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعًا عنها وهي دور (بخ، بزد٣، ٦١١، ١٤)

- الدليل الذي ثبت به كون الوصف حجّة ويعرف به كونه علة هو الأثر (بخ، بزد٣، ٦١٩، ٢٠)

- القياس كما يتوقّف على وجود العلة في الأصل يتوقّف على وجودها في الفرع إلا أن وجودها في الفرع يجوز أن يثبت بسائر أنواع الأدلة من الحسّ ودليل العقل والعرف والشرع، ووجودها في الأصل لا يثبت إلا بالأدلة الشرعية لأن كون الوصف علة وضع شرعي كما أن الحكم كذلك فلم يمكن إثباته إلا بالدليل الشرعي والأدلة الشرعية النصوص والإجماع والاستنباط (بخ، بزد٣، ٦٢١، ٣)

- النص يصلح دليلًا على العلّة سواء دلّ عليها بطريق التصريح بأن يذكر الشارع لفظًا من ألفاظ التعليل بأن يقول لكذا أو لعلة كذا أو لأجل كذا أو ما يجري مجراها مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ (الإسراء: ٧٨) ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ (المائدة: ٣٢) ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ (الحشر:

٧) وقوله عليه السلام: "كنت نهيتكم عن لَحوم الأضاحي لأجل الدافة على القافلة" (سنن النسائي، كتاب الأضاحي، باب الادخار من الاضاحي، (ح ٤٥٢٠)، ٣/ ٦٩. بلفظ "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي نهيت من إمساك لحوم الأضاحي، قال: إنما نهيت للدافة التي دفت، كلوا وادخروا وتصدقوا") أو بطريق التنبيه والإشارة مثل قوله عليه السلام: "أرأيت لو تمضمضت بماء" (مسند أحمد، ١/ ٢١-٥١) "أرأيت لو كانَ على أبيك دَين" (مسند أحمد، ٤/ ٥) "أينقص الرطب إذا جفّ" (سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في التمر بالتمر، (ح ٣٣٥٩، ٣/ ٦٥٧، بلفظ: إذا يبس.... والزيلعي، نصب الراية، كتاب البيوع، باب الربا، (ح ٦)، ٤/ ١٤١. وكنز العمال للمتقي الهندي، (ح ١٠١٠٥)، ٤/ ١٩٠). "تمرة طيّبة وماء طهور" (مسند أحمد، ١/ ٤٤٩، وكنز العمال للمتقي الهندي، (ح ٢٦٦٧٣)، ٩/ ٣٩٨). "من بدَّل دينه فاقتلوه" (سنن الترمذي، كتاب الحدود، باب ما جاء في المرتد، (ح ١٤٥٨)، ٤/ ٥٩). وكقول الراوي وسها رسول الله عليه السلام فسَجد (صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود له، ٥/ ٦٩). "زنى ماعز فرُجم" (سنن الترمذي، كتاب الحدود، باب ما جاء في التلقين في الحد، (ح ١٤٢٧)، ٤/ ٣٥. برواية: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لماعز بن مالك: أحق ما بلغني عنك؟ قال: وما بلغك عني؟ قال: بلغني أنك وقعت على جارية آل فلان، قال: نعم، فشهد أربع شهادات، فأمر به فرجم"). وكذا الإجماع يصلح دليلًا عليها بالإجماع مثل وصف الصغر فإنه علة لثبوت الولاية على المال بالإجماع فأثبتنا به ولاية الإنكاح في الثيب الصغير ومِثل تقديم الأخ لأب وأم على الأخ لأب في الميراث فإن امتزاج الأخوة علة التقديم فيه بالإجماع فيقاس عليه النكاح وبعدم الأخ لأب وأم فيه أيضًا بهذه العلة (بخ، بزد٣، ٦٢١، ٧)

- المؤثّر فإنها علة الوجود في غيرها ولم تكن علة للبقاء في نفسها لأنها كانت علة باعتبار الأثر لا باعتبار الوجود وأثرها يظهر في الغير لا في نفسها. أما الوجود فثابت بالنسبة إلى نفسه وغيره فلو صلح علة في غيره باعتبار الوجود لكان علة في نفسه بالطريق الأولى (بخ، بزد٣، ٦٥٥، ١٤)

- عدم العلة لا يدلّ على فسادها وأن وجود صورة العلة بدون حكمها لا يدلّ على المناقضة، والتخصيص لا يدلّ الوجود عند الوجود ولا العدم عند العدم على الصحة اعتبار الحالة الموافقة بحال المخالفة في الصحة والفساد (بخ، بزد٣، ٦٥٦، ٢٩)

- وجود العلة مع تخلّف حكمها مناقضة، والمناقضة من آكد ما تفسد به العلة لأنه يفضي إلى العبث والسفه (بخ، بزد٤، ٦٣، ٢٨)

- العلة لا تصلح معارضة للنص بوجه بل تعدم في مقابلته فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة (بخ، بزد٤، ٧٣، ١٢)

- المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن إحدى الأمارتين المتعارضتين وقد حصلت قوة الظن في الدليل الذي عارضه دليل آخر مثله في إثبات الحكم فيترجّح على الآخر. ألا ترى أن العلة المنتزعة من أصول تترجّح على المنتزعة من أصل واحد لتقوّيها بكثرة أصولها بالعلل

المنتزعة من أصول وكلها يدلّ على حكم واحد تكون أولى بالترجّح من العلة الواحدة من المنتزعة من أصل واحد لتقويها بكثرتها في أنفسها وكثرة أصولها أيضًا (بخ، بزد٤، ١٣٦، ٨)

- العلة في اللغة عند البعض اسم لعارض يتغيّر وصف المحل بحلوله فيه من وصف الصحة والقوة إلى الضعف والمرض. وقال بعضهم: إن العلة مأخوذة من العلل وهو الشربة بعد الشربة وسُمّي المعنى الموجب للحكم في الشرع علة لأن الحكم يتكرّر بتكرّره. وقال بعضهم: أنها في اللغة مستعملة فيما يؤثّر في أمر من الأمور سواء كان المؤثر صفة أو ذاتًا وسواء أثر في الفعل أو في الترك يقال مجيء زيد علة لخروج عمرو ويجوز أن يكون مجيء زيد علة لامتناع خروج عمرو (بخ، بزد٤، ٢٨٥، ١٠)

- الفرض المؤثّر في الحكم عِلة لأنه يتغيّر به حال المنصوص عليه من الخصوص إلى العموم فإن الحكم مختصًا بالمنصوص عليه وبعد معرفة الوصف بالمؤثّر تغيّر حكم ظاهر النص من الخصوص إلى العموم فيثبت الحكم في أي موضع وُجدت العلة فيه. وعلى القول الثاني سُمّي علة لثبوت الحكم به على الدوام والتكرّر عند تكرّره. وعلى القول الثالث سُمي بها لأنه مؤثّر في ثبوت الحكم إما في الأصل أو في الفرع (بخ، بزد٤، ٢٨٦، ٣)

- العلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عما يثبت الحكم به في الحال من غير احتمال تخلّف (بخ، بزد٤، ٢٨٧، ١٠)

- العلة ما يجب به الحكم فإن وجوب الحكم وثبوته بإيجاب الله تعالى لكنه أوجب الحكم لأجل هذا المعنى وبسبب هذا المعنى. ويجوز أن يُقال يجب به لأن الله تعالى قد يفعل فعلًا بسبب ويفعل فعلًا ابتداء ويثبت حكمًا بسبب وحكمًا ابتداء بلا سبب، وحكمه وفعله قط لا يخلو عن الحكمة عرفنا وجه الحكمة أو لم نعرف (بخ، بزد٤، ٢٨٧، ١٨)

- الأشياء التي يقف الحكم على وجودها خمسة أقسام: العلة، ووصف العلة، والسبب، والشرط، والركن. فالعِلة هي المؤثّرة في ثبوت الحكم عنها ولها تأثير تام. ووَصف العلة له نوع تأثير لكنه ليس بتام بل يتمّ بانضمام وصف آخر أو أوصاف إليه. والسبب كالعلة في الأنباء عن الحكم والمناسبة بينه وبين الحكم، إلا أن العلة لا يتأخّر عنها والسبب قد يتأخّر عنه الحكم ويجوز أن لا يثبت به الحكم. والركن ما هو غير التصرّف ولا يتمّ به كالقيام والركوع والسجود في الصلاة ولفظ العاقدين في العقود، والركن لا يتأتى إلا في التصرفات فأما في غير التصرفات فلا. وأما الشرط فما لا تأثير له بوجه كالطهارة في الصلاة والشهود في النكاح إلا أن الحكم لا يثبت شرعًا إلا عنده (بخ، بزد٤، ٢٩١، ٢٣)

- إذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيبها ضرورة وإذا جاز تقدّمها بزمان جاز بزمانين وأزمنة (بخ، بزد٤، ٣١٥، ٢٦)

- العلة إذا تركبت من وصفين أو أوصاف كان المجموع هو العلة عند بعض وصفة الإجتماع هي العلة عند قوم (بخ، بزد٤، ٣٢٨، ٤)

- إذا توقّف الحكم على وصفين أحدهما مؤثّر فيه دون الآخر فإن الوصف المؤثّر هو العلة والوصف الآخر شرط (بخ، بزد٤، ٣٢٩، ٦)

- الشرط المحض الذي يتوقّف وجود العلة على

وجوده داخل في العبادات والمعاملات جميعًا (بخ، بزد٤، ٣٣٨، ٦)

- كل شرط لم يعارضه علة صالحة لإضافة الحكم إليها صلح ذلك الشرط أن يكون علة يضاف إليه الحكم أي صلح علة في حق إضافة الحكم إليها خلفًا عن العلة وإن لم يكن له تأثير في الحقيقة. ومتى عارض الشرط علة صالحة لإضافة الحكم إليها لم يصلح الشرط علة لعدم الحاجة إلى إثبات الخلافة (وذلك) أي عدم صلاحية الشرط للخلافة عند صلاحية العلة للإضافة إليها (بخ، بزد٤، ٣٤٤، ١٧)

- إذا سَلِم الشَّرط عن مُعارضة العلة أي العلة الصالحة لإضافة الحكم إليها. صلُحَ الشرط علة للحكم. لما قلنا من شبه كل واحد من الشرط والعلة بالآخر (بخ، بزد٤، ٣٤٦، ١٢)

- الحكم يضاف إلى الشرط عند تعذّر إضافته إلى العلة فيضاف إلى الشرط وهو صالح للإضافية إليه خلفًا عن العلة لكونه فعلًا اختياريًا داخلًا تحت التكليف فيمكن بناء الأحكام الشرعية عليه (بخ، بزد٤، ٣٥٢، ١١)

- العلامة المحضة التي ليس فيها معنى الشرط نوع واحد لكن العلامة قد يكون فيها معنى الشرط كالإحصان وقد تكون بمعنى العلة كعِلل الشرع فإنها بمنزلة العلامات للأحكام غير موجبة بذَواتها شيئًا (بخ، بزد٤، ٣٧٣، ١٥)

- الجامع وهو المقتضي لإثبات الحكم، ويكون حكمًا شرعيًا ووصفًا عارضًا ولازمًا ومفردًا ومركبًا وفعلًا ونفيًا وإثباتًا ومناسبًا وغير مناسب، وقد لا يكون موجودًا في محل الحكم كتحريم نكاح الحرّ للأمة لعلّة رق الولد. وله ألقاب: منها (العلة) . . . و(المؤثر) وهو من تعليق الشيء بالشيء، ومنه مناط القلب لعلاقته، فلذلك هو عند الفقهاء متعلّق الحكم (حن، قعد، ٣٤، ٤)

- شرط صحة القياس ذكر الأصل المقيس عليه، ولم يذكر في الحديث. قيل: هذا من حسن الاختصار، والاستغناء بالوصف الذي يستلزم ذكر الأصل المقيس عليه، فإن المتكلم قد يعلّل بعلة يغني ذكرها عن ذكر الأصل ويكون تركه لذكر الأصل أبلغ من ذكره، فيعرف السامع الأصل حين يسمع ذكر العلة، فلا يشكل عليه (جو، علم١، ٢٠١، ٧)

- الفرع وهو المحل المشبّه بالأصل وقيل حكمه وقد تقدّم أنّه لا يتأتّى قول كالأصل بأنّه دليل الحكم ومن شرطه أي الفرع وجود تمام العلّة التي في الأصل فيه من غير زيادة أو معها كالإسكار في قياس النبيذ على الخمر والإيذاء في قياس الضرب على التأفيف ليتعدّى الحكم إلى الفرع (سب، عطر٢، ٢٦٥، ٢)

- هي (العلّة) المعرّف للحكم فمعنى كون الإسكار علّة أنّه معرف أي علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ، وحكم الأصل على هذا ثابت بها لا بالنص خلافًا للحنفية في قولهم بالنص لأنّه المفيد للحكم، قلنا لم يفده بقيد كون محلّه أصلًا يقاس عليه والكلام في ذلك والمفيد له هو العلّة إذ هي منشأ التعدية المحقّقة للقياس (سب، عطر٢، ٢٧٢، ٧)

- العلّة المؤثّر بذاته في الحكم بناءً على أنّه يتبع المصلحة والمفسدة وهو قول المعتزلة، وقال الغزالي هي المؤثّر فيه بإذن الله أي بجعله لا بالذات، وقال الآمدي هي الباعث عليه وقال أنّه مراد الشافعية في قولهم حكم الأصل ثابت بها أي أنّها باعث عليه وأنّ مراد الحنفية أنّ النص معرّف له وإنّ كلًا لا يخالف الآخر في

مراده وتبعه ابن الحاجب في ذلك. قال المصنّف ونحن معاشر الشافعية إنّما نفسّر العلّة بالمعرّف ولا نفسّرها بالباعث أبدًا ونشدّد النكير على من فسّرها بذلك لأنّ الربّ تعالى لا يبعثه شيء على شيء ومن عبّر من الفقهاء عنها بالباعث أراد أنّها باعثة المكلّف على الإمتثال (سب، عطر٢، ٢٧٣، ٣)

- قد تكون العلّة دافعة للحكم ورافعة له أو فاعلة الأمرين أي الدفع والرفع، مثال الأول العدّة فإنّها تدفع حلّ النكاح من غير الزوج ولا ترفعه كما لو كانت عن شبهة، ومثال الثاني الرضاع فإنّه يدفع حلّ النكاح ويرفعه إذا طرأ عليه (سب، عطر٢، ٢٧٥، ١)

- تكون العلّة وصفًا حقيقيًّا وهو ما يتعلّق في نفسه من غير توقّف على عرف أو غيره ظاهرًا منضبطًا كالطعم في باب الربا أو وصفًا عرفيًّا مطردًا لا يختلف باختلاف الأوقات كالشرف والخسة في الكفاءة. وكذا تكون في الأصحّ وصفًا لغويًّا، كتعليل حرمة النبيذ بأنّه يُسمّى خمرًا كالمشتدّ من ماء العنب بناءً على ثبوت اللغة بالقياس (سب، عطر٢، ٢٧٥، ٤)

- من شروط الإلحاق بها أي بسبب العلّة اشتمالها على حكمة تبعث المكلّف على الإمتثال وتصلح شاهدًا لإناطة الحكم بالعلّة كحفظ النفوس فإنّه حكمة ترتّب وجوب القصاص على علّته من القتل العَمد (سب، عطر٢، ٢٧٧، ٨)

- المختار وقوع حكمين بعلّة إثباتًا كالسرقة للقطع والغرم حين يتلف المسروق أي لوجوبهما، ونفيًا كالحيض للصوم والصلاة وغيرهما كالطواف وقراءة القرآن أي لحرمتها (سب، عطر٢، ٢٨٩، ٢)

- يجوز تعليل حكمين بعلّة إن لم يتضادّا بخلاف ما إذا تضادّا، كالتأبيد لصحّة البيع وبطلان الإجارة لأنّ الشيء الواحد لا يناسب المتضادّين (سب، عطر٢، ٢٨٩، ٦)

- العكس إنتفاء الحكم لانتفاء العلّة فإن ثبت مقابله وهو ثبوت الحكم لثبوت العلّة أبدًا المسمّى بالطرد فأبلغ (سب، عطر٢، ٣٥٠، ٥)

- (ترجّح العلّة) الباعثة على الإمارة لظهور مناسبة الباعثة والمطّردة المنعكسة على المطّردة فقط لضعف الثانية بالخلاف يها ثم المطّردة فقط على المنعكسة فقط، لأنّ ضعف الثانية بعدم الإطّراد أشدّ من ضعف الأولى بعدم الإنعكاس (سب، عطر٢، ٤١٨، ١٦)

- تخصيص العلّة، جوّزه بعضهم، ومنعه الشافعي وجمهور المحقّقين، كما قاله في "المحصول" في الكلام على الإستحسان، قال: وهذا الخلاف هو الخلاف الآتي في القياس، في أنّ النقض هل يقدح في العلّة أم لا؟ والمختار: أنّه إن كان النقض لمانع لم يقدح، وإلّا قدح (اس، مهد، ٣٦٨، ١٢)

- العلّة إن كانت منصوصة فهي في معنى النص. جواز في النسخ بالقياس المشتمل عليها. وإن لم تكن منصوصة فإن كان القياس قطعيًّا كقياس الأمة على العبد في التقويم فإنّه يكون أيضًا رافعًا لما قبله من الأدلّة. لكنّه لا يكون نسخًا، وإن كان ظنّيًا فلا يكون نسخًا أيضًا (اس، مهس٢، ٢٦٠، ٤)

- الجمع بالعلّة وهو أقوى الوجوه، كقول أصحابنا العالمية في الشاهد يعني المخلوقات معلّلة بالعلم (اس، مهس٣، ٤٧، ٧)

- العلّة وهي المعرّف الحكم (اس، مهس٣، ٥٠، ٢)

- العلّة هي الوصف المؤثّر في الأحكام بجعل الشارع لا لذاته (اس، مهس٣، ٥٢، ١١)

- العلّة هي المعرّف لحكم الفرع، أي الذي من شأنه أنّه إذا وجد فيه كان معرّفًا لحكمه (اس، مهس٣، ٥٣، ١١)

- العلّة فالمراد بها الحِكَم والمصالح التي تعلّقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلّقت بها النواهي؛ فالمشقّة علّة في إباحة القصرِ والفطرِ في السفر. والسفرُ هو السبب الموضوع سببًا للإباحة. فعلى الجملة، العلةُ هي المصلحة نفسها أو المفسدة، لا مظنّتها؛ كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة (شط، وفق١، ٢٦٥، ٧)

- المانع فهو السبب المقتضي لعلّةٍ تُنافي علّة ما منع؛ لأنّه إنّما يطلق بالنسبة إلى سببٍ مقتضٍ لحكم لعلّة فيه. فإذا حضر المانع وهو مقتضٍ علّةً تنافي تلك العلّة، ارتفع ذلك الحكم وبطلت تلك العلّة. لكن من شرط كونه مانعًا أن يكون مخلًا بعلّة السبب الذي نسب له المانع، فيكون رفعًا لحكمه. فإنّه إن لم يكن كذلك، كان حضوره مع ما هو مانع له من باب تعارض سببين أو حكمين متقابلين (شط، وفق١، ٢٦٦، ١)

- أجاز الجمهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علّة واحدة، وكل منها مستقلّ، وجميعها معلوم، فنعلّل بإحداها مع الإعراض عن الأخرى، وبالعكس، ولا يمنع ذلك القياس وإن أمكن أن تكون الأخرى في الفرع أو لا تكون فيه. وإذا لم يمنع ذلك فيما ظهر، فأولى أن لا يمنع فيما لم يظهر (شط، وفق٢، ٣١٣، ٦)

- العلّة إمّا أن تكون معلومة أو لا. فإن كانت معلومة اتّبعت، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه، كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الإنتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الإزدجار. وتعرف العلّة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، فإذا تعيّنت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه، ومن التسبّب أو عدمه. وإن كانت غير معلومة فلا بدّ من التوقّف عن القطع على الشارع أنّه قصد كذا وكذا، إلّا أنّ التوقّف هنا وجهان من النظر: أحدهما أن لا نتعدّى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعيّن أو السبب المعيّن؛ لأنّ التعدّي مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل، وضلال على غير سبيل... والثاني أنّ الأصل في الأحكام الموضوعة شرعًا أن لا يتعدّى بها محالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدّي؛ لأنّ عدم نصبه دليلًا على التعدّي دليل على عدم التعدّي، إذ لو كان عند الشارع متعدّيًا لنصب عليه دليلًا، ووضع له مسلكًا؛ ومسالك العلّة معروفة، وقد خُبِر بها محلّ الحكم فلم توجد له علّة يشهد لها مسلك من المسالك، فصحّ أنّ التعدّي لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع (شط، وفق٢، ٣٩٤، ٩)

- الحكم الشرعي لا يثبت إلّا بدليل شرعي والعلّة لا تستنبط إلّا بعد معرفة الحكم بدليله (تف، نهي٢، ٢١٨، ٢)

- الكسر على ما ذُكِر أن توجد حكمة العلّة بدون العلّة ولا يوجد الحكم قال في المحصول هو بالحقيقة قدح في تمام العلّة بعدم التأثير وفي جزئها بالنقض. وقال القاضي هو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر والأكثرون على أنّه إسقاط وصف من أوصاف العلّة المركّبة عن

درجة الاعتبار ونقض الباقي (تف، نهي٢، ٢٢٢، ١)

- يُشترط في العلّة أن لا يكون ما تثبّته في الفرع حكمًا يخالف النص أو الإجماع، كأن يعلّل حكم بالسهولة فيقاس عليه أنّ الملك لا تجوز له الكفارة بالإعتاق بل يتعيّن عليه الصوم فإنّ هذا حكم يخالف الكتاب والسنّة والإجماع (تف، نهي٢، ٢٢٩، ٢٦)

- الحكم الذي هو العلة لم يجز لما من امتناع كون ثبوت العلّة متأخّرًا عن ثبوت حكم الأصل (تف، نهي٢، ٢٣٠، ٩)

- كون الوصف علّة ليس صفة له بل للتنازع بمعنى أنّه حكم بثبوت الحكم عنده فله تعلّق ما بذلك الوصف (تف، نهي٢، ٢٣١، ٢٩)

- المساواة في العلّة لا تنافي كون الحكم في الفرع أقوى أو أدنى وكونه أقوى أو أدنى لا ينافي المماثلة لحكم الأصل لأنّ المراد بها عدم الإختلاف في عين الحكم أو جنسه والمراد بالعينية المساواة في تمام الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف إلّا بالعدد (تف، نهي٢، ٢٣٣، ٣)

- العلّة فرع في الأصل أصل في الفرع (تف، نهي٢، ٢٣٩، ٨)

- سواء كان للازم انتقاض العلّة أو انتقاض دليلها لم تثبت العلّية، أمّا على الأول فإنّ النقض يبطل العلّية وأمّا الثاني فلأنّه لا بدّ لثبوت العلّية من مسلك صحيح، وأمّا ما قال أنّ انتقاض دليل العلّة يستلزم انتقاض العلّة فظاهر البطلان (تف، نهي٢، ٢٦٨، ٣٦)

- العلّة أصل من جهة احتياج المعلول إليه وابتنائه عليه، والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلّة الغائية والغاية وإن كانت معلولة للفاعل متأخّرة عنه في الخارج إلّا أنّها في الذهن علّة لفاعليته متقدّمة عليها، ولهذا قالوا الأحكام علل مآلية والأسباب علل آلية، وذلك لأن احتياج الناس بالذات إنّما هو إلى الأحكام دون الأسباب وإنّما قال كالعلّة مع المعلول دون السبب مع المسبّب كما في بيان أنواع العلاقة، لأنّ من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلّة والمسبّب لا يطلق عليه مجازًا (تف، وضح١، ٧٦، ٢١)

- اللازم المتأخّر ثابتًا بنفس النظم عبارة أو إشارة واللازم المتقدّم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الإقتضاء لأنّ نسبة الملزوم إلى اللازم المتأخّر نسبة العلّة إلى المعلول ونسبته إلى اللازم المتقدّم نسبة المعلول إلى العلّة نظرًا إلى أنّه يجب أن يثبت أو لا فيصحّ الكلام فيثبت الملزوم، ودلالة العلّة على المعلول مطّردة بمعنى أنّ كل علّة تدلّ على معلولها كالشمس تدلّ على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس، إذ المعلول إنّما يدلّ على علّته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما إذا كان أعمّ كالضوء فإنّه لا يدلّ على الشمس لجواز أن يكون حصوله بالنار أو بالقمر، والمطّرد لكلّيته أقوى من غير المطّرد (تف، وضح١، ١٣١، ١١)

- لا بدّ لكل ممكن من علّة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر إلى وجود العلّة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر إلى عدمها ممتنع وهو الإمتناع بالغير، ما توقّف وجود الممكن على علّة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وإنّما يخفى على بعض الأذهان لعدم ملاحظة مفهوم

الإمكان أو معنى الإحتياج إلى الموجد، وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبّه عليه بصورة الإستدلال (تف، وضح١، ١٧٦، ١٩)

- تعريف العلّة بالمعرّف للحكم ليس بمانع لدخول العلاقة فيه. قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لأنّها عرّفت بالحكم لأنّ معرفة علّية الوصف متأخّرة عن طلب علّيته المتأخّرة عن معرفة الحكم، فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقًا على معرفة الحكم فيلزم الدور. وجوابه أنّ المعرّف للعلّة المتقدّم عليها هو حكم الأصل والمعرّف بالعلّة المتأخّر عنها هو حكم الفرع فلا دور. فإن قيل هما مثلان فيشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا ينافي كون أحدهما أجلى من الآخر بعارض (تف، وضح٢، ٦٢، ١٤)

- التعليل ينتقل الحكم من الصيغة إلى العلّة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة، فلا يصار إليه إلّا بدليل. وأيضًا التعليل إمّا بجميع الأوصاف وهو محال، لأنّ المقصود هو التعدية، ويمتنع وجود جميع أوصاف الأصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة. وأمّا البعض وهو أيضًا باطل لأنّ كل وصف عيّنه المجتهد محتمل للعلّية وعدمها والحكم لا يثبت بالإحتمال فلا بدّ من دليل يرجّح البعض (تف، وضح٢، ٦٤، ٢١)

- نشترط في العلّة التأثير أي اعتبار الشارع جنسه أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه، فكلّما ثبت علّية الوصف ثبت تأثيره وكلّما ثبت تأثيره ثبت كون النص معلّلًا في الجملة ضرورة أنّه قد اعتبر علّة لنوع الحكم المستفاد منه أو لجنسه وعلّة الجنس علّة للنوع. وربّما يقال أنّ استخراج العلّة واعتبار كونها مؤثّرة أو غير مؤثّرة موقوف على كون النص معلّلًا فإثبات ذلك به دور (تف، وضح٢، ٦٥، ٢٤)

- لو كانت صحّة التعليل موقوفة على تعدية العلّة لم تكن تعديتها موقوفة على صحّتها لامتناع الدور، واللازم منتفٍ للاتّفاق على توقّف التعدية على ثبوت العلّية الموقوف على صحّتها. وتقرير الجواب أنّ الموقوف على التعليل هو التعدية، بمعنى إثبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع، والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور (تف، وضح٢، ٦٧، ٩)

- من مسالك العلّة السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل الصالحة للعلّية في عدد ثم إبطال علّية بعضها لتثبت علّية الباقي فيكون هناك مقامان أحدهما بيان الحصر، ويكفي في ذلك أن يقول بحثت فلم أجد سوى هذه الأوصاف ويصدق... وثانيهما إبطال علّية بعض الأوصاف ويكفي في ذلك أيضًا الظنّ (تف، وضح٢، ٧٧، ٤)

- النقض لا يقدح في كون الوصف علّة والجامع كونهما من الأدلّة الشرعية أو جمع الدليلين المتعارضين وسرّه أنّ نسبة العام إلى أفراده كنسبة العلّة إلى موارده، والنقض لمانع معارض للعلّة يشبه التخصيص بمخصّص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني، أنّ العلّة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلّة إلّا هذا (تف، وضح٢، ٨٧، ٢٥)

- فساد الوضع وهو أن يترتّب على العلّة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلّة بالكلّية بمنزلة فساد الأداء في الشهادة (تف، وضح٢، ٩٦، ١٥)

- حقيقة العلّة ثلاثة أمور: هي إضافة الحكم إليها، وتأثيرها فيه، وحصوله معها في الزمان. وسمّوها باعتبار الأول العلّة إسمًا وبالثاني العلّة معنى وبالثالث العلّة حكمًا (تف، وضح٢، ١٣١، ٢٦)

- من صفة العلّة تقدّمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الإستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن أبي اليسر أنّ العلّة لا توجب الحكم إلّا بعد وجود ما، فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدّم العلّة بزمان، وإذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الإستطاعة فإنّها عرض لا تبقى زمانين، فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علّة أو خلو العلّة عن المعلول، ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لأنّها في نفسها بمنزلة الأعيان بدليل قبولها الفسخ بعد أزمنة متطاولة كفسخ البيع والإجارة (تف، وضح٢، ١٣٢، ١٥)

- مشابهة العلّة للسبب على أن يتخلّل بين العلّة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستند إلى حين وجود العلّة، كما إذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان، فإنّه لا يثبت الإجارة من حين التكلّم بل في غرة رمضان، بخلاف البيع الموقوف فإنّ الملك يثبت من حين الإيجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده، فكأنّه ليس هناك تخلّل زمان. وأمّا فخر الإسلام رحمه الله تعالى فقد بني ذلك على أنّه إذا وجد ركن العلّة وتراخى عنه وصفة فيتراخى الحكم إلى وجود الوصف، فمن حيث وجود الأصل يكون الموجود علّة يضاف إليها الحكم، إذ الوصف تابع فلا ينعدم الأصل بعدمه ومن حيث أنّ إيجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الأصل قبل الوصف طريقًا للوصول إلى الحكم ويتوقّف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلّة شبه بالأسباب (تف، وضح٢، ١٣٣، ٥)

- إذا كانت العلّة ذات وصفين مؤثّرين مترتّبين في الوجود فالمتأخّر وجود علّة معنى وحكمًا لوجود التأثير والاتّصال لا إسمًا لعدم الإضافة إليه بدون واسطة، بل إنّما يضاف إلى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فإنّ لكل منهما نوع تأثير في العتق لأنّ لكل منهما أثرًا في إيجاب الصلات (تف، وضح٢، ١٣٥، ٢٢)

- إذا لم يعارض الشرط علّة صالحة لإضافة الحكم إليها فالحكم يضاف إلى الشرط لأنّه يشابه العلّة في توقّف الحكم عليه بخلاف ما إذا وجدت حقيقة العلّة الصالحة فإنّه لا عبرة حينئذٍ بالشبه والخلف فلو شهد قوم بأنّ رجلًا علّق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بأنّها دخلت الدار، وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر. فإن رجّح شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما أدّاه إلى المرأة من نصف المهر لأنهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلّة الصالحة لإضافة الحكم إليها، وإذا رجّح شهود دخول الدار وشهود اليمين أي التعليق جميعًا فالضمان على شهود التعليق لأنّهم شهود العلّة. إمّا باعتبار ما يؤول إليه أو باعتبار أنّ العلّة أعمّ من الحقيقة وممّا فيه معنى السببية أو باعتباراته بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتّصل الحكم بالعلّة فكمل العلّية، ومع وجود العلّة الصالحة لإضافة الحكم إليها لا جهة للإضافة إلى الشرط (تف، وضح٢، ١٤٥، ٢١)

- لزوم التأخّر عن صورة العلّة إنّما هو في الشرط التعليقي، وأمّا الحقيقي أعني ما يتوقّف عليه

الشيء عقلًا أو شرعًا فقد يتقدّم على صورة العلّة، كشروط الصلاة وشهود النكاح، وقد يتأخّر كالحفر المتأخّر عن وجود ثقل زيد (تف، وضح٢، ١٤٨، ١٨)

- اختلفوا أنّ الفصل هل هو علّة لوجود الجنس؟ فقال ابن سينا وغيره: نعم لاستحالة وجود جنس مجرّد عن الفصول، كالحيوانية المطلقة. وخالفهم الإمام الرازي، لأنّ الماهية المركّبة من ذات وصفة أخصّ منها، كالحيوان الكاتب يكون الذات جنسها، والصفة فصلها مع امتناع كون الصفة علّة للذات لتأخّرها عنها؛ وهذا يعكّر عليه أنّ تلك الماهية اعتبارية والكلام في الماهيات الحقيقية (زر، بحر١، ١٠٠، ٦)

- الفصل لا يقارن إلّا جنسًا واحدًا فإنّه لو قارن جنسين في مرتبة واحدة حتى يلتئم من الفصل وأحد الجنسين ماهية، ومنه ومن الآخر أخرى، لامتناع أن يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة يلزم تخلّف المعلول عن العلّة ضرورة وجود الفصل في كل واحد من الماهيتين، وعدم جنس ما لزمها في الأخرى (زر، بحر١، ١٠٠، ١٩)

- مفهوم العلّة وهو تعليق الحكم بالعلّة، مثل حرّمت الخمر لشدّتها، والسكّر لحلاوته، يدلّ على أنّ غير الشديد والحلو لا يحرّم. والفرق بين هذا والذي قبله أنّ الصفة قد تكون علّة كالإسكار، وقد لا تكون، بل تتمّة للعلّة كالسّوم. فإنّ العين هي العلّة، والسّوم متمّم. (زر، بحر٤، ٣٦، ٧)

- العلّة على ضربين: علّة للأعيان، وعلّة للجنس، فإذا كانت العلّة للأعيان انقضت من وجه واحد وهو أن توجد العلّة ولا حكم كقولك: لأنّه مرتدّ فوجب أن يقتل، فالنقض أن يوجد مرتدّ مع أنّه لا يقتل. والثانية علّة الجنس فهذه تنقض من وجهين: أن توجد العلّة ولا حكم، وأن يوجد الحكم ولا علّة، كقولك: علّة القتل القتل، فكأنّه قال: لا قتل إلّا بقتل، فهذه تنقض بما قلناه: إن قتل بغير قتل انتقضت العلّة، وإن لم يقتل مع وجود القتل انتقضت العلّة (زر، بحر٥، ٤٧، ٢٠)

- لا يشترط الاتّفاق على وجود العلّة في الأصل، بل يكفي انتهاض الدليل عليه، خلافًا لمن شذّ حيث اشترطه (زر، بحر٥، ٧٨، ٩)

- القول في موجب الحكم الكشف عن الدليل المبيِّن له، قالوا: وله في الأصل دليلان، أحدهما: النصُّ، وله حكمان، أحدهما: بيان الشريعة، والثاني: بيان المعنى الذي تعلّق به الحكم. وفي الفرع دليل واحد إذا كانت العلّة واحدة، وهذا هو الصحيح. وقد يجوز أن تكون العلّة مدرك حكمه بوجوه من الأدلّة. ثم يعرف حكم غيره ببعض أدلّته وقال الصيرفي: الحكم في الأصل ثبت بالعلّة التي دلّ عليها النص، وحظّ النص فيها التنبيه عليها، وهذا هو الراجح (زر، بحر٥، ١٠٥، ١)

- الفَرع وهو الذي يراد ثبوت الحكم فيه. فقيل: هو محل الحكم المختلف فيه، وهو قياس قول الفقهاء في الأصل. وقيل: هو نفس الحكم الذي في المحل وهو قياس القول الثالث ثَمّ. وقياس قول المتكلّمين في الأصل أنّه النص أن يكون الفرع هنا هو العلّة، لكن لم يقل به أحد لأنّها أصل في الفرع وفرع في الأصل، فلم يمكن جعلها فرعًا في الفرع (زر، بحر٥، ١٠٧، ٩)

- العلّة وهي شرط في صحّة القياس ليجمع بها بين الأصل والفرع. قال ابن فورك: من الناس

من اقتصر على الشبَه ومنع القول بالعلّة. وقال ابن السمعاني: ذهب بعض القيّاسين من الحنفية وغيرهم إلى صحّة القياس من غير علّة إذا لاح بعض الشبَه. وذهب جمهور القيّاسين من الفقهاء والمتكلّمين إلى أنّ العلّة لا بدّ منها في القياس وهي ركن القياس لا يقوم القياس إلّا بها (زر، بحر٥، ١١١، ٢)

- العلّة في اللغة قيل: هي اسم لما يتغيّر حكم الشيء بحصوله، مأخوذ من العلّة التي هي المرض، لأنّ تأثيرها في الحكم كأثر العلّة في ذات المريض. ويقال: اعتلّ فلان إذا حال عن الصحّة إلى السقم (زر، بحر٥، ١١١، ٨)
- (العلّة) المعرِّف للحكم أي جُعلت علمًا على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم (زر، بحر٥، ١١١، ٢٢)
- (العلّة) الموجب للحكم على معنى أنّ الشارع جعلها موجبة لذاتها (زر، بحر٥، ١١٢، ١٩)
- (العلّة) الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله، وهو قول المعتزلة بناءً على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقلي (زر، بحر٥، ١١٢، ٢٣)
- (العلّة) الباعث على التشريع بمعنى أنّه لا بدّ أن يكون الوصف مشتملًا على مصلحة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم (زر، بحر٥، ١١٣، ٤)
- للعلّة أسماء في الاصطلاح، وهي: السبب، والإشارة، والداعي، والمستدعي، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضي، والموجب، والمؤثّر. انتهى. وزاد بعضهم: المعنى (زر، بحر٥، ١١٥، ٢)
- السبب: فهو متميّز عن العلّة من جهة الاصطلاح الكلامي والأصولي والفقهي واللغوي. أما اللغوي فقال أهل اللغة: السبب ما يُتوصَّل به إلى غيره. ولو بوسائط، ومنه سمّي الحبل سببًا، وذكروا للعلّة معاني يدور القدر المشترك فيها على أنّها تكون أمرًا مستمدًّا من أمر آخر وأمرًا مؤثّرًا في آخر. وقال أكثر النحاة: اللام للتعليل ولم يقولوا للسببية، وقالوا الباء للسببية ولم يقولوا للتعليل. وصرَّح ابن مالك بأنّ الباء للسببية والتعليل وهذا تصريح بأنّهما غَيْرَان. وأما الكلامي: فاعلم أنّهما يشتركان في توقّف المسبَّب عليهما ويفترقان من وجهين: أحدهما: أنّ السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلّة ما يحصل به. والثاني: أنّ المعلول متأخّر عن العلّة بلا واسطة ولا شرط يتوقّف الحكم على وجوده، والسبب إنّما يقتضي الحكم بواسطة أو بوسائط، ولذلك يتراخى الحكم عنها حتى توجد الشرائط وتنتفي الموانع. وأما العلّة فلا يتراخى الحكم عنها، إذا اشترط لها، بل هي أوجبت معلولًا بالاتّفاق، حكى الاتّفاق إمام الحرمين والآمدي وغيرهما. وأما الأصولي: فقال الآمدي في "جدله": العلّة في لسان الفقهاء تطلق على المظنّة أي الوصف المتضمّن لحكمة الحكم، كما في القتل العمد العدوان، فإنّه يصحّ أن يقال: قتل لعلّة القتل، وتارة يطلقونها على حكمة الحكم، كالزجر الذي هو حكمة القصاص، فإنّه يصحّ أن يقال: العلّة الزجر. وأما السبب: فلا يطلق إلّا على مظنّة المشقّة دون الحكمة إذ بالمظنّة يتوصّل إلى الحكم لأجل الحكمة. وأما الفقهي فقال إلكيا: يطلق السبب في اصطلاح الفقهاء على أربعة أمور: أحدها: السبب الذي يقال إنّه مثل العلّة كالرمي، فإنّه سبب حقيقة إلّا أنّه في حكم

العلّة، لأنّ عين الرمي لا أثر له في الحكم حيث لا فعل منه، ومنه الزنى. الثاني: ما يكون الطارئ مؤثّرًا ولكن تأثيره مستند إلى ما قبله، فهو سبب من حيث استناد الحكم إلى الأول لا استناد الوصف الآخر إلى الأصل. الثالث: ما ليس سببًا بنفسه ولكن يصير سببًا بغيره، كقولهم: القصاص وجب ردعًا وزجرًا، ثم قالوا: وجب لسبب القتل، إذ القتل علّة القصاص، فقطعوا الحكم عن العلّة، وجعلوه متعلّقًا بالعلّة، والعلّة غير الحكم. واعلم أنّه لولا الحكمة لكان الحكم صورة غير صالحة للحكم، فبالحكمة خرج عن كونه صورة، والعلّة صارت جالبة للحكم بمعناها لا بصورتها، ودون الحكمة لا شيء إلّا صورة الفعل، والصورة لا تكون علّة قط، فعلى هذا الحكمة راجعة إلى العلّة فلا علّة بدونها، والخلاف يرجع إلى اللفظ. الرابع: ما يسمّى سببًا مجازًا من حيث إنّه سبب لما يجب، كقولهم الإمساك سبب القتل، وليس سببَ القتل حقيقة، فإنّه ليس يفضي إلى القتل، بل القتل باختيار القاتل، ولكنّه سبب للتمكّن من القتل بإلحاق، وقيل سبب القتل (زر، بحر٥، ١١٥، ٦)

- التمييز بين العلّة والسبب والشرط: أنّا ننظر إلى الشيء إن جرى مقارنًا للشيء وأثّر فيه فهو "العلّة"، أو غير مقارن ولا تأثير للشيء فيه دلّ على أنّه "سبب". وأما "الشرط" فهو ما يختلف الحكم بوجوده. وهو مقارن غير مفارق للحكم كالعلّة سواء إلّا أنّه لا تأثير له فيه وإنّما هو علامة على الحكم من غير تأثير أصلًا (زر، بحر٥، ١١٧، ١٢)

- عبَّر بعض الفقهاء عن "المعنى" "بالعلّة" وهو تجوُّزٌ، والتحقيق أنّهما يجتمعان من وجهين: أحدهما: أنّ حكم الأصل موجود في المعنى والعلّة. وثانيهما: أنّ العلّة والمعنى موجودان في الفرع والأصل. ويفترقان من وجوه: أحدها: أنّ العلّة مستنبطة من المعنى وليس المعنى مستنبطًا من العلّة لتقدّم المعنى وحدوث العلّة. والثاني: أنّ العلّة تشتمل على معانٍ، والمعنى لا يشتمل على عِلل، لأنّ الطعم والجنس معنيان وهما علّة الربا. والثالث: أنّ المعنى ما يُوجب به الحكم في الأصل حتى يتعدّى إلى الفرع والعلّة اجتذاب حكم الأصل إلى الفرع، فصار "المعنى" ما ثبت به حكم الأصل، والعلّة ما ثبت به حكم الفرع (زر، بحر٥، ١١٩، ٢٠)

- يجتمع العلّة والمعنى في اعتبار أربعة شروط: أن يكون المعنى مؤثّرًا في الحكم، وأن يسلم المعنى ولا يردهما نص ولا إجماع، وأن لا يعارضهما من المعاني والعلل أقوى منهما، وأن يطّرد المعنى والعلّة فيوجد الحكم بوجودهما ويسلمان من نقض أو كسر، فإن عارضهما نقضٌ أو كسرٌ لعدم الحكم مع وجودهما فسد وبطلت العلّة، لأنّ فساد العلّة يرفعها، وفساد المعنى لا يرفعه، لأنّ المعنى لازم والعلّة طارئة، لأنّ الكيل إذا بطل أن يكون علّة في الربا في البُرّ لم يبطل أن يكون الكيل باقيًا في البُرّ، فيصير التعليل باطلًا والمعنى باقيًا (زر، بحر٥، ١٢٠، ٨)

- العلّة متقدّمة على المعلول في الأمور العقلية، فإنّا نعلم قطعًا أنّ حركة الخاتم متفرّعة عن حركة الإصبع، وليست حركة الإصبع متفرّعة عن حركة الخاتم، وأما الشرعية فقال الأصفهاني: هو كذلك لكن يفترقان من جهة

أنّ العقلية تفعل بذاتها والشرعية يجعل الشارع إيّاها موجبًا أو علّة على الخلاف (زر، بحر٥، ١٢١، ٢١)

- لا خلاف أنّ العلّة تتقدّم على المعلول في الرتبة. واختلفوا هل تسبقه في الزمان أو تقارنه؟ على مذاهب: أحدها: وعليه الأكثر من المعتزلة والفقهاء أنّها تقارنه واستدلّ عليه بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (الزمر: ٤٢) وزعم بعضهم أنّ ذلك في العقليات مُجمَع عليه، وكلام الرافعي في كتاب الطلاق يقتضي ترجيحه ... والثاني: أنّها معه. وللرافعي إليه صَغوٌ ظاهر. والثالث: أنّ العقلية تقارن معلولها لكونها مؤثّرة بذاتها، والوضعية تسبق المعلول، والشرعية من الوضعية (زر، بحر٥، ١٢٢، ٣)

- قال الدبوسي: حكم العلّة عندنا تعدية حكم الأصل المعلَّل إلى فرع لا نَصَّ فيه ولا إجماع ولا دليل، وعند الشافعي حكم العلّة توقف حكم النص بالوصف الذي ترتّب عليه كالعلّة العقلية، وفائدة الخلاف تظهر في مسألتين: إحداهما: أنّ العلّة القاصرة لا يصحّ التعليل بها عندنا وعندهم يجوز، والثانية: امتناع تعدِّيها إلى فرع منصوص عليه عندنا، وعندهم: لا. قلت: وهذه هي المسألة السابقة أنّ الحكم ثبت بالأصل أو العلّة. وقال ابن السمعاني: في مذهب الحنفية أنّ حكم العلّة ثبوت حكم الأصل في الفرع بعلّة الأصل، وفي الحقيقة ثبوت مثل حكم الأصل بها. ثم إن وجدت تلك العلّة في موضع آخر ثبت مثل ذلك الحكم في ذلك الموضع، وإلّا فلا يثبت (زر، بحر٥، ١٢٩، ٨)

- معنى كون العلّة مؤثّرة في الحكم هو الحكم بأن يغلب على ظنّ المجتهد أنّ الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها، والمراد من تأثيرها في الحكم دون ما عداها أنّها جعلت علامة على ثبوت الحكم فيما هي وفيه وليس المراد أنّها موجبة لثبوت الحكم لا محالة كالعلّة العقلية التي يستحيل ثبوتها مع انتفاء الحكم أو ثبوت حكمها مع انتفائها (زر، بحر٥، ١٣٢، ١٥)

- العلّة يجب أن تكون في الأصل أظهر منها في الفرع، وقول الأصوليين: "القياس في معنى الأصل" يقتضي استواء حالهما في المحلين، والحق أنّ كل وصف يمكن الوقوف عليه بدليل ينبغي أن يصحّ نصبه أمارة، لأنّ مقصود التعريف يحصل منه (زر، بحر٥، ١٣٤، ١٤)

- الحكم والعلّة إما أن يكونا ثبوتيين، كثبوت الربا لعلّة الطعم، أو عَدَميَّين، كعدم صحّة البيع لعدم الرضا، وهذان القسمان لا نزاع فيهما (زر، بحر٥، ١٥٠، ٤)

- العلّة إذا طابقت النص زاده قوة ويتعاضدان (زر، بحر٥، ١٥٨، ١٥)

- شرط قوم أن تكون العلّة ذات وصف، كالإسكار في تحريم الخمر. والمختار جواز تعدّد الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان للقصاص (زر، بحر٥، ١٦٦، ٦)

- العلّة تنقسم باعتبار عملها في الابتداء والدوام إلى ثلاثة أقسام: أحدها: ما يكون علّة لاقتضاء الحكم واستدامته كالرضاع في تحريم النكاح، وكالإيمان وعدم الملك في المنكوحة. الثاني: ما تكون علّة للابتداء دون الاستدامة، كالعدّة والردّة هما علّتان في منع ابتداء النكاح دون استدامته، وكعدم الطَّول وخوف العَنت وعدم الإحرام ... الثالث: عكسه، كالطلاق، فإنّه

يرفع حلّ الاستمتاع ولكن لا يدفعه، إذ الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد (زر، بحر٥، ١٧٣، ١٤)

- تعليل الحكمين بعلّة واحدة فإن كانت بمعنى الأمارة فلا خلاف كما قاله الآمدي في الجواز، كما لو قال الشارع: جعلت طلوع الهلال أمارة على وجوب الصوم والصلاة. ومنه البلوغ والحيض علامةٌ لأحكام عديدة. وإن كانت بمعنى الباعث فاختلفوا فيه على أقوال: أحدها: وهو الصحيح - الجواز، إذ لا يمتنع أن يكون الوصف الواحد باعثًا على حكمين مختلفين، أي مناسبًا لهما بأمر مشترك بينهما، كمناسبة الربا والشرب للحدّ والتحريم. والثاني: المنع مطلقًا. والثالث: المنع إن لم يتضادّا (زر، بحر٥، ١٨٣، ٢)

- الإيماءات بأنواعها تدلّ على أنّ المشرّع اعتبر الشيء الفلاني ولم يُلْغِه. وأما أنّه علّة تامة، أو جزء علّة، أو شرط علّة، فكل ذلك لا يدلّ عليه الدالّ على اعتباره، وقد يدلّ بقرينة (زر، بحر٥، ٢٠٤، ٤)

- إن كانت العلّة مؤثّرة لم يرد النقض عليها، لأنّ تأثيرها لا يثبت إلّا بدليل مجمع عليه (زر، بحر٥، ٢٦٤، ٩)

- عَدم التأثير قال ابن الصباغ: وهو من أصحّ ما يعترض به على العلّة، وهو عدم إفادة الوصف أثره، بأن يكون غير مناسب، فيبقى الحكم بدونه، ومِن ثَمّ اختصّ بقياس المعنى، وبالعلّة المستنبطة المختلف فيها. ولا بدّ من التزام عدم الحكم عند عدم العلّة، وهو معنى قول الفقهاء: إنّ الحكم إذا تعلّق بعلّة زال بزوالها، ولهذا التزموا الطردّ والعكس في باب الربا، بأنّ حكم الربا لا يثبت اتّفاقًا دون علّة الربا (زر، بحر٥، ٢٨٤، ١٠)

- ترجّح العلّة القليلة الأوصاف على الكثرة الأوصاف (زر، بحر٦، ١٨٤، ١٧)

- العلّة . . . وإن توقّف عليها وجود الشيء الذي هو المعلول لكنّها مؤثّرة فيه، وقول الغزالي ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد المشروط عنده أي الشرط أورد عليه أنّه دوري لتوقّف تعقّل المشروط على الشرط لأنّه مشتقّ منه ودفع دوره بإرادة ما صدق عليه المشروط أي الشيء وهو غير محتاج في تعقّله إلى الشرط، وإنّما الموقوف على تعقّل الشرط هو تعقّل مفهوم المشروط بوصفه العنواني (أم، قرر١، ٢٤٩، ٥)

- العلّة الباعثة على الحكم في الأصل هي بعينها العلّة الباعثة على الحكم في الفرع (أم، قرر٣، ١٢١، ١٤)

- العلّة هي ما أي وصف شرع الحكم عنده أي عند وجوده لا به لحصول الحكمة جلب مصلحة أي ما يكون لذّة أو وسيلة إليها أو تكميلها أو دفع مفسدة أي ما يكون ألمًا أو وسيلة إليه أو تقليلها سواء كان ذلك نفسيًّا أو بدنيًّا دنيويًّا أو أخرويًّا، وحاصله ما يكون مقصودًا للعقلاء إذ العاقل إذا خيّر اختار حصول المصلحة ودفع المفسدة وما هو كذلك يصلح مقصودًا قطعًا فلزم تعريفه أي الوصف الذي شرع الحكم في المحلّ المنصوص عليه عنده للحكم الكائن في غير المحل المنصوص عليه لزومًا عقليًّا بواسطة تساويهما فيه فلزم كونه معرّفًا للحكم في غير المحل المنصوص عليه ظهوره وانضباطه، أي كونه ظاهرًا منضبطًا في نفسه أيضًا، وإلّا إذا لم يكن كذلك بأن كان خفيًّا أو مضطربًا لا تعريف، أي لا يكون ذلك

الوصف معرّفًا للحكم في غير المنصوص عليه ولزم كونه أي ذلك الوصف مظنّتها أي الحكمة أو كونه مظنّة مظنّة أمر تحصيل الحكمة من شرع الحكم الخاص معه، أي مع ذلك الأمر أو كونه مظنّة أمر لذلك، أي لأن تحصل الحكمة من شرع الحكم الخاص معه (أم، قرر٣، ١٤١، ١٣)

- الإيماء اقتران الحكم بوصف لو لم يكن هو أي الوصف أو نظيره أي الوصف علّة لذلك الحكم كان ذلك الاقتران بعيدًا، ثم تمثيل الثاني بقوله صلى الله عليه وسلم وقد سألته الخثعمية عن وفاة أبيها وعليه الحجّ أفيجزيه حجّها عنه، أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته الخ... غير مطابق، لأنّ النظير دين العباد وليس دين العباد العلّة لأنّه نفس الأصل ودين الله الفرع بل العلّة للحكم الذي هو سقوطه بفعل المتبرّع كونه أي المقضي دينًا، وذكره أي الشارع دين العباد ليظهر أنّ المشترك بينهما وهو كونه دينًا، العلّة للحكم المذكور (أم، قرر٣، ١٩٣، ٢٤)

- يطلق كل من العلّة والسبب على الآخر مجازًا (أم، قرر٣، ٢١٤، ١٠)

- لما صارت العلّة عندنا علّة بأثرها فسمّينا ما ضعف أثره قياسًا وما قوي أثره استحسانًا أي قياسًا مستحسنًا، فإنّ ظاهر هذا يقتضي أن يكون ما ضعف أثره قياسًا ظهر أو خفي وما قوي أثره استحسانًا ظهر أو خفي فيكون كل من القياس والاستحسان نوعًا واحدًا ضعيف الأثر في الأول قويّه في الثاني (أم، قرر٣، ٢٢٧، ٧)

- القياس يُبتنى على علّة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وتلك العلّة مستنبطة من الكتاب والسنّة والإجماع والحكم في الحقيقة مستند إلى هذه الثلاثة، وأثر القياس في إظهار الحكم في الفرع وتغيير وصفه من الخصوص إلى العموم بتكرّر العلّة فيه (مل، مرق١، ١٢، ٢٨)

- الاستعارة بين السبب والمسبّب والعلّة والمعلول في الشرعيات بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتّصال الصوري لأنّه لا مناسبة بين السبب والمسبّب معنى، إذ معنى السبب الإفضاء إلى الشيء ومعنى المسبّب ليس كذلك وكذا معنى العلّة الإيجاب ومعنى المعلول ليس كذلك فلا يمكن إثبات المناسبة بينهما معنى بوجه، فكان هذا الاتصال من قبيل اتّصال المطر بالسحاب والغيث بالمطر من المحسوسات والاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي. ونظير الأولى استعارة الشراء للملك وألفاظ العتق لإزالة ملك المنفعة فإنّها جائزة للاتصال الصوري كما في المطر والسحاب لا بالمعنوي إذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة، وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المنفعة. ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فإنّ معنى الحوالة نقل الدين من ذمّة إلى ذمّة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرّف من ذمّة إلى ذمّة، ومثل الميراث والوصية بينهما اتّصال معنوي من حيث أنّ كل واحد منها يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ من حاجة الميت فتجوز استعارة أحدهما للآخر (مل، مرق١، ٤٣٢، ١٩)

- اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي أي في جواز أن يكون ما جعل علمًا على الحكم الشرعي حكمًا شرعيًّا، فذهب جمهور الأصوليين إلى جوازه ومنعه بعضهم

مستدلّين بوجهين: أحدهما أنّ الحكم الذي فرض علّة إن كان متقدّمًا على الذي فرض معلولًا لزم تخلّف العلّة عن المعلول وذا لا يجوز وإن كان متأخّرًا عنه لزم تأخّر العلّة عن المعلول وذا لا يجوز أيضًا وإن كان مقارنًا معه، فليس أحدهما أولى من الآخر بأن يكون علّة نعم لو دلّ دليل خارجي على كون أحدهما علّة للآخر لجاز ذلك ولكن العبرة في الشرع للغالب (مل، مرق٢، ٣٠٥، ١٠)

- العلّة إمارة على الحكم في الفرع دون الأصل (مل، مرق٢، ٣٠٨، ٢٤)

- التخصيص يخرج العلة عن كونه علامة على الحكم (مل، مرق٢، ٣٤٧، ٩)

- العلّة تدلّ على المعلول فكذا المعلول يدلّ على العلّة على طريقة البرهان الإني واللمي فلا يبطل الاستدلال بالقلب، إذ غاية القلب أن يصير المعلول دليلًا وهو غير مضرّ بخلاف العلّة والمعلول، لأنّ العلّة لا بدّ أن تتقدّم على المعلول بالذات وبالقلب يصير واجب التأخير لأنّها حينئذٍ تكون معلولًا وذلك باطل لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه وهو محال وإنّما يتمّ الاستدلال على وجه يتخلّص به عن ورود القلب إذا ثبتت المساواة بين الحكمين بأن كانا نظيرين ليدلّ كل واحد منهما على الآخر (مل، مرق٢، ٣٦١، ١١)

- نفاة القياس قالوا العلّة إمّا موجبة أو باعثة للشارع وداعية له على شرع الحكم كالعلّة الغائية، والأول باطل لأنّ العلل الشرعية لو كانت موجبة لامتنع اجتماع علل متعدّدة على حكم، واللازم باطل. وكذا الثاني لامتناع الغرض في فعله وإلّا لزم استكماله به، وأيضًا الحكم قديم عندكم لأنّه خطاب الله فيمتنع تعليله بشيء من العلل، فاختار المصنّف دفعًا لما ذكروا أنّ العلّة بمعنى المعرّف للحكم لا الموجب والمؤثّر ولا الباعث والداعي وفيه بحث، أمّا في الأول فلما عرفت في عدم كون أفعاله معلّلة. وأمّا في الثاني فلأنّ كل قديم لا يلزم أن يكون واجبًا لذاته، وحينئذٍ يجوز تعليله بالعلّة الفاعلية (بد، بدخ٣، ٥٠، ١٩)

- كون الجامع علّة وهي تسعة: النص، والإيماء، والإجماع، والمناسبة، والسنّة، والدوران، والتقسيم، والطرد، وتنقيح المناط (بد، بدخ٣، ٥٢، ١٣)

- العلّة ... تنقسم تارة باعتبار وجودها وعدمها في ذاتها إلى وجودية وعدمية. والأولى إلى شرعية وعقلية، والشرعية إلى حقيقية وإضافية، والحقيقية إلى الظاهرة المنضبطة، وتسمّى المظنّة، وإلى غيرها كالمصلحة التي لا تكون ظاهرة ومنضبطة، وتسمّى الحكمة (بد، بدخ٣، ٢٤٦، ٣)

- العلّة ويعبّر عنها بالوصف الجامع بين الأصل والفرع وفي معناها شرعًا أقوال ينبني عليها مسائل (الأصحّ أنها) أي العلّة (المعرّف) للحكم، فمعنى كون الإسكار مثلًا علّة أنّه معرف أي علامة على حرمة المسكر. وقالت المعتزلة هي المؤثّر بذاته في الحكم بناء على قاعدتهم من أنّه يتبع المصلحة أو المفسدة، وقيل هي المؤثّر فيه بجعله تعالى لا بالذات، وقيل هي الباعث عليه وردّ بأنه تعالى لا يبعثه شيء ومن عبّر من الفقهاء عنها بالباعث أراد كما قال السبكي أنّها باعثة للمكلّف على الامتثال (و)الأصحّ (أنّ حكم الأصل) على القول بأنّها المعرّف (ثابت بها) لا بالنص. وقالت الحنفية ثابت بالنص لأنّه المفيد للحكم

قلنا لم يفده بقيد كون محلّه أصلًا يقاس به الذي الكلام فيه والمفيد له العلّة لأنّها منشأ التعدية المحقّقة للقياس فالمراد بثبوت الحكم بها معرفته لأنّها معرفة له. (وقد تكون) العلّة (دافعة للحكم) أي لتعلّقه كالعدّة فإنّها تدفع حلّ النكاح من غير صاحبها ولا ترفعه كأن كانت عن شبهة (أو رافعة) له كالطلاق فإنّه يرفع حلّ التمتّع ولا يدفعه لجواز النكاح بعده (أو فاعلة لهما) أي الدفع والرفع كإرضاع فإنه يدفع حلّ النكاح ويرفعه وتكون العلّة (وصفًا حقيقيًّا) وهو ما يتعقّل في نفسه من غير توقّف على عرف أو غيره (ظاهرًا منضبطًا) لا خفيًّا أو مضطربًا كالطعم في الربوي (أو) وصفًا (عرفيًّا مطّردًا)، أي لا يختلف باختلاف الأوقات كالشرف والخسّة في الكفاءة. (وكذا) تكون (في الأصحّ) وصفًا (لغويًّا) كتعليل حرمة النبيذ بتسمية خمرًا بناءً على ثبوت اللغة بالقياس، وقيل لا يعلّل الحكم الشرعي بالأمر اللغوي (أو حكمًا شرعيًّا) سواء أكان المعلول كذلك كتعليل جوازهن المشاع بجواز بيعه أم أمرًا حقيقيًّا كتعليل حياة الشعر بحرمته بالطلاق وحلّه بالنكاح كاليد، وقيل لا تكون حكمًا لأن شأن الحكم أن يكون معلولًا لا علّة وردّ بأنّ العلّة بمعنى المعرف ولا يمتنع أن يعرف حكم حكمًا أو غيره وقيل لا تكون حكمًا شرعيًّا إن كان المعلول أمرًا حقيقيًّا (أو) وصفًا (مركّبًا) كتعليل وجود القود بالقتل العمد العدوان لمكافئ، وقيل لا يكون علّة لأنّ التعليل بالمركّب يؤدّي إلى محال إذ بانتفاء جزء منه ينتفي عليّته فبانتفاء آخر يلزم تحصيل الحاصل لأنّ انتفاء الجزء علّة لعدم العلية. قلنا إنّما يؤدّي إلى ذلك في العلل العقلية لا المعرفات وكل من الانتفاآت هنا معرف لعدم العلية ولا استحالة في اجتماع معرفات على شيء واحد وقيل يكون علّة ما لم يزد على خمسة أجزاء، (وشرط للإلحاق) بحكم الأصل (بها) أي بسبب العلّة (أن تشتمل على حكمة) أي مصلحة مقصودة من شرع الحكم (تبعث) أي تحمل المكلّف حيث يطلع عليها (على الامتثال وتصلح شاهدًا لإناطة الحكم) بالعلّة كحفظ النفوس (نص، لب، ١١٤، ١٣)

- شرط (للإلحاق) بالعلّة (أن لا يكون ثبوتها متأخّرًا عن ثبوت حكم الأصل في الأصحّ) سواء أفسرت بالباعث أم بالمعرف لأنّ الباعث على الشيء أو المعرف له لا يتأخّر عنه وقيل يجوز تأخّر ثبوتها بناءً على تفسيرها بالمعرف، كما يقال عرق الكلب نجس كلعابه لأنّه مستقذر لأنّ استقذاره إنما يثبت بعد ثبوت نجاسته (نص، لب، ١١٦، ٢٦)

- شرط للإلحاق بالعلّة (أن لا تكون) العلّة (المستنبطة معارضة بمناف) لمقتضاها (موجود في الأصل)، إذ لا عمل لها مع وجوده إلّا بمرجّح ومثل له بقول الحنفي في نفي وجوب التبييت في صوم رمضان صوم عين فيتأدّى بالنيّة قبل الزوال كالنفل فيعارضه الشافعي بأنّه صوم فرض فيحتاط فيه بخلاف النفل وهو مثال للمعارض في الجملة وليس منافيًا ولا موجودًا في الأصل، وخرج بالأصل الفرع فلا يشترط انتفاء وجود ذلك فيه لصحّة العلّة وقيل يشترط أيضًا (نص، لب، ١١٧، ٦)

- (من مسالك العلّة) الإجماع كالإجماع على أنّ العلّة في خبر الصحيحين "لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان" تشويش الغضب للفكر فيقاس بالغضب غيره مما يشوّش الفكر نحو

جوع وشبع مفرطين، وكالإجماع على أنّ العلّة في تقديم الأخ الشقيق في الإرث على الأخ للأب اختلاط النسبين فيه فيقاس به تقديمه عليه في ولاية النكاح وصلاة الجنازة ونحوهما (نص، لب، ١١٩، ٢١)

- مسالك العلّة (النص الصريح) بأن لا يحتمل غير العلّة، (كلعلّة كذا فلسبب) كذا، (فمن أجل) كذا، (فنحو كي) التعليلية، (وإذن) (نص، لب، ١١٩، ٢٥)

- مسالك العلّة (الإيماء وهو) لغة الإشارة الخفية واصطلاحًا (اقتران وصف ملفوظ بحكم ولو) كان الحكم (مستنبطًا) كما يكون ملفوظًا (لو لم يكن للتعليل هو) أي الوصف (أو نظيره) لنظير الحكم، حيث يشار بالوصف والحكم إلى نظيرهما أي لو لم يكن ذلك من حيث اقترانه بالحكم لتعليل الحكم به (كان) ذلك الاقتران (بعيدًا) من الشارع لا يليق بفصاحته وإتيانه بالألفاظ في محالها، والإيماء (كحكمه) أي الشارع (بعد سماع وصف) (نص، لب، ١٢٠، ٦)

- مسالك العلّة (السبر) وهو لغة الاختبار (والتقسيم)، وهو إظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة، (وهو) أي ما ذكر من السبر والتقسيم اصطلاحًا (حصر أوصاف الأصل) المقيس عليه (وإبطال ما لا يصلح) منها للعلية (فيتعيّن الباقي) لها كأن يحصر أوصاف البرّ في قياس الذرة عليه في الطعم وغيره ويبطل ما عدا الطعم بطريقة فيتعيّن الطعم للعلية. (ويكفي) في دفع منع المعترض حصر الأوصاف التي ذكرها المستدلّ (قول المستدلّ) في المناظرة في حصرها (بحثت فلم أجد) غيرها لعدالته مع أهلية النظر، (والأصل عدم غيرها) فيندفع عنه بذلك منع الحصر وتعبيري بأو كما في مختصر ابن الحاجب وبعض نسخ الأصل أولى من تعبيره في أكثرها بالواو. (والناظر) لنفسه (يرجع) في حصر الأوصاف (إلى ظنّه) فيأخذ به ولا يكابر نفسه (نص، لب، ١٢١، ١٥)

- مسالك العلّة (الشبه وهو مشابهة وصف للمناسب والطردي)، وهذا التفسير من زيادتي (ويسمّى الوصف بالشبه أيضًا وهو منزلة)، أي ذو منزلة (بين منزلتيهما)، أي منزلتي المناسب والطردي في الأصحّ لأنّه يشبه الطردي من حيث إنّه غير مناسب بالذات ويشبه المناسب بالذات من حيث التفات الشرع إليه في الجملة كالذكورة والأنوثة في القضاء والشهادة، وقيل هو المناسب بالتبع كالطهارة لاشتراط النيّة فإنّها إنّما تناسبه بواسطة أنّها عبادة بخلاف المناسب بالذات كالإسكار لحرمة الخمر (ولا يصار إليه) بأن يصار إلى قياسه (إن أمكن قياس العلّة) المشتمل على المناسب بالذات، (وإلّا) بأن تعذّرت العلّة يتعذّر المناسب بالذات بأن لم يوجد غير قياس الشبه (فهو حجّة في غير) الشبه (الصوري في الأصحّ) نظرًا لشبهه بالمناسب (نص، لب، ١٢٥، ٢٠)

- مسالك العلّة (الدوران بأن يوجد الحكم) أي تعلّقه (عند وجود وصف ويعدم) هو أولى من قوله وينعدم (عند عدمه)، والوصف يسمّى مدارًا والحكم دائرًا (وهو) أي الدوران (يفيد) العلية (ظنًّا في الأصحّ)، وقيل لا يفيدها لجواز أن يكون الوصف ملازمًا لها لا نفسها كرائحة المسكر المخصوصة فإنّها دائرة مع الإسكار وجودًا وعدمًا بأن يصير المسكر خلًّا وليست علّة، وقيل يفيدها قطعًا وكأنّ قائل ذلك قاله

عند مناسبة الوصف كالإسكار لحرمة الخمر (ولا يلزم المستدلّ به بيان انتفاء ما هو أولى منه) بإفادة العلية بل يصحّ الاستدلال به مع إمكان الاستدلال بما هو أولى منه (نص، لب، ١٢٦، ٣)

- مسالك العلّة (الطرد بأن يقارن الحكم الوصف بلا مناسبة) لا بالذات ولا بالتبع كقول بعضهم في الخلّ مائع لا تبني القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن أي بخلاف الماء فبناء القنطرة وعدمه لا مناسبة فيهما للحكم وإن كان مطرد لا نقض عليه، وقولي بلا مناسبة من زيادتي وخرج به بقية المسالك (وردّه الأكثر) من العلماء لانتفاء المناسبة عنه (نص، لب، ١٢٦، ١٥)

- مسالك العلّة (تنقيح المناط بأن يدلّ نص ظاهر على التعليل) لحكم (بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط) الحكم (بالأعم) (نص، لب، ١٢٦، ٢١)

- مسالك العلّة (إلغاء الفارق) بأن يبيّن عدم تأثيره في الفرق بين الأصل والفرع فيثبت الحكم لما اشتركا فيه سواء أكان الإلغاء قطعيًّا كإلحاق صبّ البول في الماء الراكد بالبول فيه في الكراهة الثابتة بخبر "لا يبولنّ أحدكم في الماء الراكد" أم ظنيًّا (كإلحاق الأمة بالعبد في السراية) الثابتة بخبر من أعتق شركًا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوّم عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد، وإلّا فقد عتق عليه ما عتق. فالفارق في الأول الصبّ من غير فرج وفي الثاني الأنوثة ولا تأثير لهما في منع الكراهة والسراية فتثبتان لما يشارك فيه الأصل والفرع (نص، لب، ١٢٦، ٣٣)

- ترجّح العلّة (المتّفق على تعليل أصلها) المأخوذة منه لضعف مقابلها بالخلاف فيه، (و)العلّة (الموافقة لأصول) شرعية (على الموافقة لواحد) لأنّ الأولى أقوى بكثرة ما يشهد لها. (وكذا) ترجّح العلّة (الموافقة لعلّة أخرى) في الأصحّ وقيل لا كالخلاف في الترجيح بكثرة الأدلّة والترجيح من زيادتي (نص، لب، ١٤٦، ١٣)

- تنقسم العلّة (بحسب المقاصد، و)بحسب (الإفضاء إليها) أي إلى المقاصد (و)بحسب (اعتبار الشارع) لها علّة (با، يسر٣، ٣٠٦، ٢)

- هي (العلّة) التي شرّع الحكم لأجلها (أوّلًا أو بواسطة مظنّة أخرى فلزمت المناسبة) بينها وبين الحكم الذي هو معلولها (وعدم الطرد) أي مجرّد وجود الحكم لأجلها الذي هو معلولها عند وجودها (با، يسر٤، ٢، ٣)

- جواز التعدّد في المنصوصة (العلّة) دون المستنبطة (إذا نصّ على استقلال كلّ) أي كل واحد (من متعدّد) بالعلية (في محلّ و) الحال أنّه (لا مانع منه) إذ لا مانع من أن يعيّن الله سبحانه للحكم أمارتين، (ارتفع احتمال التركيب) أي كون العلّة مجموع ذلك المتعدّد (و)كون كل واحد منه جزءًا منها (ما لم ينصّ مع الصلاحية بأحد الأمرين من الجزئية والاستقلال) أي وما دام لم ينصّ في المتعدّد بأحد الأمرين وهما: جزئية كل واحد منه واستقلاله في العلية مع صلاحية كل واحد للعلية (با، يسر٤، ٢٦، ٢٥)

- وجود الحكم دونها أي العلّة (وهو العكس) أي المسمّى بالعكس اصطلاحًا (فعامّ الانتفاء) عن المؤثّرة والطردية عند شارطي انعكاس العلّة (با، يسر٤، ١١٧، ٢٠)

- (العلّة) في اللغة إسم لما يتغيّر الشيء بحصوله أخذًا من العلّة التي هي المرض لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلّة في ذات المريض، يقال اعتلّ فلان إذا حال عن الصحّة إلى السقم. وقيل إنها مأخوذة من العلل بعد النهل وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر مرة بعد مرة. وأما في الاصطلاح فاختلفوا فيها على أقوال. (الأول) إنها المعرّفة للحكم بأن جعلت علمًا على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم قاله الصيرفي وأبو زيد من الحنفية وحكاه سليم الرازي في التقريب عن بعض الفقهاء، واختاره صاحب المحصول وصاحب المنهاج. (الثاني) إنها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله وهو قول المعتزلة بناءً على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين والعلّة وصف ذاتي لا يتوقّف على جعل جاعل. (الثالث) إنها الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها وبه قال الغزالي وسليم الرازي، قال الصفي الهندي وهو قريب لا بأس به. (الرابع) إنها الموجبة بالعادة واختاره الفخر الرازي. (الخامس) إنها الباعث على التشريع بمعنى أنه لا بدّ أن يكون الوصف مشتملًا على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم. (السادس) إنها التي يعلم الله صلاح المتعبّدين بالحكم لأجلها وهو اختيار الرازي وابن الحاجب. (السابع) إنها المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها. وللعلّة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات فيقال لها السبب والأمارة والداعي والمستدعي والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضى والموجب والمؤثّر (شو، فح، ١٩٢، ٢٠)

- أن تكون مؤثّرة في الحكم فإن لم تؤثّر فيه لم يجز أن تكون علّة. هكذا قال جماعة من أهل الأصول ومرادهم بالتأثير المناسبة قال القاضي في التقريب معنى كون العلّة مؤثّرة في الحكم هو أن يغلب على ظنّ المجتهد أنّ الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها. وقيل معناه أنها جالبة للحكم ومقتضية له (شو، فح، ١٩٣، ٦)

- أن تكون (العلّة) وصفًا ضابطًا بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع لا حكمة مجرّدة لخفائها فلا يظهر إلحاق غيرها بها. وهل يجوز كونها نفس الحكم وهي الحاجة إلى جلب مصلحة أو دفع مفسدة قال الرازي في المحصول يجوز وقال غيره يمتنع (شو، فح، ١٩٣، ٩)

- أن تكون (العلّة) ظاهرة جلية وإلا لم يمكن إثبات الحكم بها في الفرع على تقدير أن تكون أخفى منه أو مساوية له في الخفاء (شو، فح، ١٩٣، ١٤)

- أن تكون (العلّة) مطّردة أي كلما وجدت وجد الحكم لتسلم من النقض والكسر فإن عارضها نقض أو كسر بطلت (شو، فح، ١٩٣، ١٩)

- (مسالك العلّة) عشرة النص والإيماء والإجماع والمناسبة والدوران والسبر والتقسيم والشبه والطرد وتنقيح المناط قال وأمور أخر اعتبرها قوم وهي عندنا ضعيفة انتهى (شو، فح، ١٩٥، ٢٢)

- النص على العلّة قال في المحصول ونعني بالنص ما يكون دلالته على العلّة ظاهرة سواء كانت قاطعة أو محتملة. أما القاطع فما يكون صريحًا وهو قولنا العلّة كذا. أو لسبب كذا أو لمؤثّر كذا. أو لموجب كذا. أو لأجل كذا

كقوله تعالى ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ (المائدة: ٣٢). وأما الذي لا يكون قاطعًا فثلاثة اللام وإن والباء. أما اللام فكقولنا ثبت لكذا كقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦). وأما إن فكقوله "إنها من الطوافين" (مسند أحمد، ٥/٣٠٣). وأما الباء فكقوله ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ (الأنفال: ١٣؛ الحشر: ٤) هذا حاصل كلامه (شو، فح، ١٩٦، ٧)

- الترجيح بحسب الدليل الدالّ على علية الوصف للحكم فهو على أقسام: (القسم الأول) أنها ترجّح العلّة التي ثبت علّيتها بالدليل القاطع على العلّة التي لم يثبت علّيتها بدليل قاطع وخالف في ذلك صاحب المحصول ولا وجه لخلافه. (القسم الثاني) أنها ترجّح العلّة التي ثبت علّيتها بدليل ظاهر على العلّة التي ثبت علّيتها بغيره من الأدلّة التي ليست بنص ولا ظاهر. (القسم الثالث) أنها ترجّح العلّة التي ثبت علّيتها بالمناسبة على العلّة التي ثبت علّيتها بالشبه والدوران لقوة المناسبة واستقلالها بإثبات العلّية وقيل بالعكس ولا وجه له. (القسم الرابع) أنها ترجّح العلّة الثابتة علّيتها بالمناسبة على العلّة الثابتة علّيتها بالسبر وقيل بالعكس، قيل وليس هذا الخلاف في السبر المقطوع فإن العمل به متعيّن لوجوب تقديم المقطوع على المظنون بل الخلاف في السبر المظنون. (القسم الخامس) أنه ترجّح ما كان من المناسبة ثابتًا بالضرورة الدينية على الضرورة الدنيوية. (القسم السابع) أنه يقدّم ما كان من المناسبة معتبرًا نوعه في نوع الحكم على ما كان منها معتبرًا نوعه في جنس الحكم وعلى ما كان منها معتبرًا جنسه في نوع الحكم وعلى ما كان منها معتبرًا جنسه في جنس الحكم، ثم يقدّم المعتبر نوعه في جنس الحكم والمعتبر جنسه في نوع الحكم على المعتبر جنسه في جنس الحكم. قال الهندي الأظهر تقديم المعتبر نوعه في جنس الحكم على علّته، (القسم الثامن) أنها تقدّم العلّة الثابتة علّيتها بالدوران على الثابتة علّيتها بالسبر وما بعده وقيل بالعكس. (القسم التاسع) أنها تقدّم العلّة الثابتة علّيتها بالشبه على العلّة الثابتة علّيتها بالضرورة (شو، فح، ٢٦٢، ١٥)

- ما تضاف إليه الأحكام ليس أسبابًا فقط لما قال في التوضيح، واعلم أن ما ترتّب عليه الحكم إن كان شيئًا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلّف، كالوقت للصلاة يخصّ باسم السبب، وإن كان بصنعه فإن كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علّة ويطلق عليه اسم السبب مجازًا وإن لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فإن العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلّف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو السبب وإن أدرك العقل تأثيره ... يخصّ باسم العلّة (عا، نسم، ١٢٠، ١٣)

- الحكم يضاف إلى العلّة وجودًا بها وإلى الشرط وجودًا عنده (عا، نسم، ١٦٦، ٢١)

- العلّة هي الخارج المؤثّر إلا أن لفظ العلّة لما كان يطلق على معانٍ أخر بحسب الاشتراك أو المجاز على ما اختاره فخر الإسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلّة إلى أقسامه، كتقسيم العين إلى الجارية والباصرة وغيرهما أو الأسد إلى السبع والشجاع، وحاصل الأمر أنهم اعتبروا في حقيقة العلّة

ثلاثة أمور: هي إضافة الحكم إليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسمّوها بالاعتبار، الأول العلّة إسمًا وبالثاني العلّة معنى وبالثالث العلّة حكمًا، فباعتبار الأمور الثلاثة كلها وبعضها تصير الأقسام سبعة لأنه إن اجتمع الكل فواحد وإلا فإن اجتمع إثنان فثلاثة لأنهما إما الإسم والحكم وإما المعنى والحكم وإلا فثلاثة أيضًا لأن الحاصل إما الإسم أو المعنى أو الحكم (عا، نسم، ١٦٨، ٥)

- العلّة موجبة للحكم لكن بواسطة مضافة إليها فصار الحاصل أن ما يفضي إلى الحكم إن لم يكن بينهما واسطة فهو علّة محضة وإلا فإن كانت الواسطة علّة حقيقة مستقلّة فهو سبب محض وإلا فهو علّة تشبه الأسباب، وذلك بأن تكون الواسطة أمرًا مستقلًّا غير علّة حقيقة أو تكون علّة حقيقية غير مستقلّة بل حاصلة بالأول كالمضي في الهوى الحاصل بالرمي (عا، نسم، ١٦٨، ٢٠)

- لا نزاع في تقدّم العلّة على المعلول بمعنى احتياجه إليها ويسمّى التقدّم بالعلّية وبالذات ولا في مقارنة العلّة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلّف، وأما في العلل الشرعية فالجمهور على أنه يجب المقارنة بالزمان إذ لو جاز التخلّف لما صحّ الاستدلال بثبوت العلّة على ثبوت الحكم وحينئذٍ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للأحكام. وفرّق بعض المشايخ بين الشرعية والعقلية فجوّز في الشرعية تأخّر الحكم عنها ووجه الفرق على ما نقل عن أبي اليسر أن العلّة لا توجب الحكم إلا بعد وجودها، فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدّم العلّة بزمان وإذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فإنها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علّة وخلوّ العلّة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لأنها في نفسها بمنزلة الأعيان بدليل قبولها الفسخ بعد أزمنة متطاولة (عا، نسم، ١٦٩، ٣١)

- الشرط المحض يتأخّر عن صورة العلّة والسبب يتقدّمها لأنه طريق إلى الحكم ومفضٍ إليه بأن تتوسّط العلّة بينهما فيكون متقدّمًا لا محالة (عا، نسم، ١٧١، ٧)

- الأصل يُطلق على أمور منها الذي يقع عليه القياس، وهو المراد هنا وقد وقع الخلاف فيه قال الفقهاء هو الحكم المشبّه به، قال ابن السمعاني وهذا هو الصحيح. وقيل غير ذلك. وعلى الجملة الفقهاء يسمّون محل الوفاق أصلًا ومحل الخلاف فرعًا ولا مشاحة في الاصطلاحات، ولا يتعلّق بتطويل البحث في هذا كثير فائدة. فالأصل هو المشبّه به ولا يكون ذلك إلا لمحل الحكم لا لنفس الحكم ولا لدليله والفرع هو المشبّه لا لحكمه والعلّة هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع والحكم هو ثمرة القياس والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته لأصله (صد، أمل، ١٦١، ٩)

- (العلّة) في اللغة اسم لما يتغيّر الشيء بحصوله، وفي الاصطلاح اختلفوا فيها على أقوال سبعة حكاها في الإرشاد، منها أنها المعرّفة للحكم بأن جعلت علمًا على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم قاله الصيرفي وأبو زيد من الحنفية وحكاه سليم الرازي في التقريب عن بعض الفقهاء واختاره صاحب المحصول وصاحب المنهاج، وقيل إنها الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة لذاتها وبه قال الغزالي وسليم الرازي، ثم للعلّة أسماء تختلف

باختلاف الاصطلاحات فيقال لها السبب والأمارة والداعي والمستدعي والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضى والموجب والمؤثّر (صد، أمل، ١٦٢، ١٩)

- شروط (العلّة) أربعة وعشرون: الأول أن تكون مؤثّرة في الحكم بأن يغلب على ظنّ المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها. الثاني أن يكون وصفًا ضابطًا بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع لا حكمة مجرّدة لخفائها فلا يظهر إلحاق غيرها بها. الثالث أن تكون ظاهرة جليّة لا أخفى منه ولا مساوية له. الرابع أن تكون سالمة بحيث لا يردّها نص ولا إجماع. الخامس أن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها. السادس أن تكون مطّردة أي كلما وجدت وجد الحكم لتسلم من النقض والكسر فإن عارضها نقض أو كسر بطلت. السابع أن لا تكون عدمًا في الحكم الثبوتي أي لا يعلّل الحكم الوجودي بالوصف العدمي قاله جماعة وذهب الأكثرون إلى جوازه. الثامن أن لا تكون العلّة المتعدّية هي المحل أو جزء منه لأن ذلك يمنع من تعديتها. التاسع أن ينتفي الحكم بانتفاء العلّة والمراد انتفاء العلم أو الظنّ به إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول. العاشر أن تكون أوصافها مسلّمة أو مدلولًا عليها. الحادي عشر أن يكون الأصل المقيس عليه معلّلًا بالعلّة التي يعلّق عليها الحكم في الفرع بنص أو إجماع. الثاني عشر أن لا تكون موجبة للفرع حكمًا وللأصل حكمًا آخر غيره. الثالث عشر أن لا توجب ضدّين. الرابع عشر أن لا يتأخّر ثبوتها عن ثبوت حكم الأصل خلافًا لقوم. الخامس عشر أن يكون الوصف معيّنًا. السادس عشر أن يكون طريق إثباتها شرعيًّا. السابع عشر أن لا يكون وصفًا مقدّرًا، قال الهندي ذهب الأكثرون إلى أنه لا يجوز التعليل بالصفات المقدّرة خلافًا للأقلّين من المتأخّرين. الثامن عشر إن كانت مستنبطة فالشرط أن لا ترجع على الأصل بإبطاله أو إبطال بعضه لئلّا يفضي إلى ترك الراجح إلى المرجوح. التاسع عشر إن كانت مستنبطة فالشرط أن لا يعارض بمعارض منافٍ موجود في الأصل. العشرون إن كانت مستنبطة فالشرط أن لا يتضمّن زيادة على النص أي حكمًا غير ما أثبته النص. الحادي والعشرون أن لا تكون معارضة لعلّة أخرى تقتضي نقيض حكمها. الثاني والعشرون إذا كان الأصل فيه شرط فلا يجوز أن تكون العلّة موجبة لإزالة ذلك الشرط. الثالث والعشرون أن لا يكون الدليل الدالّ عليها ولا يحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه للاستغناء حينئذٍ عن القياس. الرابع والعشرون أن لا تكون مؤيِّدة لقياس أصل منصوص عليه بالإثبات على أصل منصوص عليه بالنفي (صد، أمل، ١٦٣، ٧)

- الإيماء والتنبيه وهو أنواع: الأول تعليق الحكم على العلّة بالفاء. الثاني أن يذكر الشارع مع الحكم وصفًا لو لم يكن علّة لعري عن الفائدة. الثالث أن يفرّق بين حكمين لوصف نحو للراجل سهم وللفارس سهمان. الرابع أن يذكر عقب الكلام أو في سياقه شيئًا لو لم يعلّل به الحكم المذكور لم ينتظم الكلام نحو: وذروا البيع، لأن البيع لا يمنع منه مطلقًا. الخامس ربط الحكم باسم مشتق فإن تعليق الحكم به مشعر بالعلّية نحو أكرم زيدًا العالم. السادس ترتّب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء نحو: ومن يتّق الله يجعل له مخرجًا،

أي لأجل تقواه. السابع تعليل عدم الحكم بوجود المانع منه نحو قوله تعالى ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْاْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (الشورى: ٢٧). الثامن إنكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لفائدة ولا لحكمة بقوله ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾ (المؤمنون: ١١٥) ... التاسع إنكاره سبحانه أن يسوّي بين المختلفين ويفرّق بين المتماثلين فالأول كقوله ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ﴾ (القلم: ٣٥) والثاني كقوله ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١). وقد اختلف في اشتراط مناسبة الوصف المومى إليه للحكم في الأنواع السابقة فاشترطه الجويني والغزالي وذهب الأكثرون إلى عدم اشتراطه، وذهب قوم إلى التفصيل فقالوا إن فهم التعليل من المناسبة كما في قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان اشترط وأما غيره فلا يشترط (صد، أمل، ١٦٦، ١٢)

- العلّة: هي المعرف، أي العلامة، كالإسكار علامة على حرمة المسكر عند أهل الحق. وقالت المعتزلة: هي المؤثر بذاته، بناءً على أنه يتبع المصلحة أو المفسدة (سو، حصل، ٢٤١، ١٠)

- العلّة وهي الوصف الذي بني عليه حكم الأصل وبناءً على وجوده في الفرع يسوى بالأصل في حكمه (خل، خلص، ٦٠، ١٢)

- العلّة: هي وصف في الأصل بني عليه حكمه ويعرف به وجود هذا الحكم في الفرع، فالإسكار وصف في الخمر بني عليه تحريمه، ويعرف به وجود التحريم في كل نبيذ مسكر، والاعتداء وصف في ابتياع الإنسان على ابتياع أخيه بني عليه تحريمه، ويعرف به وجود التحريم في استئجار الإنسان على استئجار أخيه. وهذا هو مراد الأصوليين بقولهم: العلّة هي المعرّف للحكم وتسمّى العلّة: مناط الحكم، وسببه وأمارته (خل، خلص، ٦٣، ٢٠)

- كلٌّ من العلّة والسبب علامة على الحكم. وكل منهما بني الحكم عليه وربط به وجودًا وعدمًا، وكل منهما للشارع حكمة في ربط الحكم به وبنائه عليه. ولكن إذا كانت المناسبة في هذا الربط مما تدركه عقولنا سمّي الوصف: العلّة، وسمّي أيضًا: السبب، وإن كانت ممّا لا تدركه عقولنا سمّي السبب فقط ولا يسمّى العلّة (خل، خلص، ٦٧، ٢٢)

- أن تكون وصفًا ظاهرًا (العلّة). ومعنى ظهوره أن يكون حسًّا يدرك بحاسّة من الحواس الظاهرة، لأن العلّة هي المعرّف للحكم في الفرع فلا بدّ أن تكون أمرًا ظاهرًا، يدرك بالحسّ في الأصل ويدرك بالحسّ وجوده في الفرع، كالإسكار الذي يدرك بالحسّ في الخمر ويتحقّق بالحسّ من وجوده في نبيذ آخر مسكر (خل، خلص، ٦٨، ١٥)

- أساس القياس هو العلّة المشتركة بين الأصل والفرع التي أوجبت التساوي في الحكم، وهذه العلّة المشتركة لا بدّ من دليل عليها، فإن كان الدليل هو النص فلا قياس، لأن الحكم حينئذٍ يكون مأخوذًا من النص، وإن كانت العلّة غير منصوص عليها فمن أي طريق تعرف، ولم يوجد من الشارع نص يبيّن طريق تعرفها (زه، زهص، ٢٢٥، ١١)

- الفرق بين العلّة والحكمة أو الوصف المناسب. إن الحكمة هي النفع الظاهر أو دفع الفساد الذي قصد إليه الشارع عندما أمر أو

نهى، والعلّة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي تتحقّق فيه الحكمة في أكثر الأحوال لا في كل الأحوال، فالاشتراك في العقار مثلًا هو العلّة في ثبوت الشفعة في العقار إذ تكون ملكيّته طويلة الأمد عادة، لأنه ليس مالًا سائلًا ينتقل من الأيدي بكثرة، والحكمة من الشفعة هو دفع الأذى الذي يتوقّع من دخول رجل أجنبي لم يكن بين الشركاء، وتوقّع النزاع المستمر، فشرّع الشارع الشفعة دفعًا لهذا الأذى المتوقّع، وقد يقع وربما لا يقع، ولذلك لا يناط الحكم بهذا الأمر، إنما يناط بأمر آخر، وهو الاشتراك (زه، زهص، ٢٣٨، ١)

- إذا كانت العلّة أمرًا باطنًا نفسيًّا أقام الشارع أمرًا ظاهرًا يدلّ عليه، فالعقود كلها أساس الالتزام فيها التراضي (زه، زهص، ٢٣٨، ٢١)

- العلّة هي الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم (برد، برص، ١٠٣، ١٩)

- السبب . . . يشمل ما إذا كان بين الوصف وبين الحكم مناسبة ظاهرة وبين ما إذا لم يكن بين الوصف وبين الحكم مناسبة ظاهرة، فالعلّة هي النوع الأول للسبب فكل علّة سبب ولا عكس، فالنسبة بين السبب والعلّة بناءً على هذا العموم والخصوص المطلق يجتمعان في مادة وينفرد الأعمّ الذي هو السبب في مادة أخرى، يجتمع السبب والعلّة في السفر بالنسبة لإفطار رمضان فالسفر سبب وعلّة وينفرد الأعمّ وهو السبب في شهود شهر رمضان بالنسبة لوجوب الصوم، فشهود هذا الشهر سبب لا علّة حيث لا مناسبة ظاهرة بين شهود الشهر وبين وجوب الصوم. والعلّة لا بدّ فيها من المناسبة الظاهرة بينها وبين الحكم. أما السبب فهو شامل لما إذا وجدت هذه المناسبة أو لم توجد (برد، برص، ١٠٤، ٢)

- الوصف الجامع بين الأصل والفرع وهو المسمّى بالعلّة، وذلك كالإسكار فإنه علّة مشتركة بين الأصل الذي هو الخمر وبين الفرع الذي هو الويسكي إذا قسنا الويسكي على الخمر (برد، برص، ٢٣٥، ١٥)

- تطلق العلّة على الأثر الناجم من تشريع الحكم فتحريم القتل العدوان ووجوب القصاص من القاتل عمدًا ينتج عنه حفظ نفوس البشر، فحفظ نفوس البشر يطلق عليه أنه علّة عند الأصوليين (برد، برص، ٢٥٨، ٦)

- تطلق العلّة على الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم وذلك كالسفر بالنسبة لإباحة الفطر في رمضان، فإن السفر وصف ظاهر لا يختلف باختلاف الأفراد والأحوال وهو مناسب للحكم وذلك لاشتماله على المشقّة التي يناسبها التخفيف وإباحة الفطر للمسافر تخفيفًا عنه (برد، برص، ٢٥٨، ١١)

- العلّة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي بني الحكم عليه وربط به وجودًا وعدمًا فيوجد الحكم بوجوده وينعدم بعدمه (برد، برص، ٢٦٦، ٢)

- تشتمل العلّة على المعنى الذي يناسب الحكم بمعنى أنه لا بدّ وأن يترتّب على بناء الحكم على العلّة مصلحة للعبد أو دفع مفسدة عنه كالقتل العمد بالنسبة لإيجاب القصاص، فإن في إيجاب القصاص بناءً على القتل العمد مصلحة للعبد وهي حفظ الحياة (برد، برص، ٢٨٩، ٧)

- لا قياس في العلّة فإذا جعل الشارع وصفًا ما علّة لحكم من الأحكام لا يقاس عليه وصف آخر فيجعل علّة (برد، برص، ٢٩٧، ١٣)

- إذا كانت العلّة غير مقطوع بها في المنصوص عليه، بأن كان المعنى الذي اعتبر علّة للحكم غير مقطوع بعلّيته، كان تحقّق العلّة في الواقعة غير المنصوص عليها ثابتًا على سبيل الظن. - فدلالة النص حينئذٍ تكون ظنّيّة (دري، نهج، ٣٣٢، ١٠)

- القياس، فدلالته على الحكم التزامية أيضًا، إذ "العلّة" - وهي مبنى القياس - تستلزم الحكم عقلًا حيثما وجدت، كدلالة النص، غير أن الفارق بينهما، أن "العلّة" في دلالة النص بيّنة مفهومة لغةً، فكانت قطعية عاملةً عمل النص. - وأما "العلّة" في القياس، فليست بيّنة لغةً، وإنما هي خفيّة، تفتقر إلى إعمال الفكر، والاجتهاد بالرأي؛ لاستنباطها بمسالك معروفة في منهج القياس، فكانت، لذلك، ظنّية اجتهادية (دري، نهج، ٣٨٣، ٩)

- اللازم الدلالي ثابت بنفس النصّ، ولكن بواسطة العلّة البيّنة المفهومة لغةً، فيكون تحقّق هذه "العلّة" في الوقائع غير المذكورة، شرطًا لشمول النص نفسه إيّاها، لاشتراكها من حيث الأثر في تلك العلّة اللغوية (دري، نهج، ٣٨٤، ١)

- اللازم في الدلالة القياسية، فإن تحقّق العلّة في الفرع المقيس - بما هي اجتهادية طريق استنباطها عقليٌّ محض لا لغوي - شرط لثبوت الحكم في ذلك الفرع، إذ لا يُتصوّر أن يكون شرطًا لشمول النص إيّاه عن طريق العلّة، لأنها عقلية لا لغوية (دري، نهج، ٣٨٤، ٥)

- العلّة هي السبب الموجب للحكم، والباعث على تشريعه ابتداءً. - وترتيب الحكم على العلّة، من شأنه أن يحقّق المصلحة التي شرع من أجلها، سواء أكانت مصلحة اجتماعية أم اقتصادية، أم سياسية أم خلقية، والمصلحة غاية الحكم وثمرته (دري، نهج، ٤٢٣، ٣)

- القياس اجتهاد فكري تحليلي يعتمد أصلًا منصوصًا عليه يتناول واقعة معيّنة بحكمه، يحلّله إلى عناصره المادية أو المعنوية، ليستخلص منه مَعْقُولَهُ، أو معنى معناه، وهو ما يطلق عليه "العلّة" أو "روح النص". - حتى إذا تبيّنت هذه "العلّة" التي هي السبب الموجب للحكم في غالب ظن المجتهد، ألحق واقعة أخرى غير منصوص عليها، بتلك الواقعة المنصوصة، إذا تبيّن له اشتراكهما في تلك العلّة (دري، نهج، ٦٠٢، ٩)

- الحكم يدور مع علّته وجودًا وعدمًا، أي طَرْدًا وعكسًا. - وهذا معنى كون العلّة "مؤثّرة" في إظهار الحكم. - وهذا "الدوران" الذي هو قانون التلازم في الوقوع والانتفاء، قانون عقلي، لا شكّ في ذلك (دري، نهج، ٦٠٥، ٧)

- العلّة التي هي سبيل قياس الفرع على الأصل: - إنها يجب أن تكون وصفًا ظاهرًا أي مدركًا بالحسّ، - وأن تكون وصفًا منضبطًا أي لها حقيقة معيّنة محدّدة يمكن التحقّق من وجودها في الفرع بحدّها أو بتفاوت يسير - وأن تكون وصفًا مناسبًا أي مظنّة لتحقيق حكمة الحكم وأن لا تكون وصفًا قاصرًا على الأصل (دوا، دخل، ٣٦٩، ٧)

- جعل العلماء القياس قائمًا على أربعة أركان: أولًا - الأصل، وهو الثابت من الأحكام مما يراد القياس عليه. ثانيًا - الفرع، وهو المسألة التي يراد قياسها على الأصل. ثالثًا - العلّة، وهي كل ما اتّخذ سببًا موجبًا للحكم في الأصل، رابعًا - الحكم، أي حكم الأصل

الذي يراد تعديته إلى الفرع (دوا، دخل، ٤١٨، ٨)

- (العلّة)، وهي الجهة المشتركة بين الأصل والفرع التي اقتضت ثبوت الحكم. وتسمّى "جامعًا" (مظ، مصف٢، ١٦٤، ٥)

- (منصوص العلّة)، فإن فهم من النص على العلّة أن العلّة عامة على وجه لا اختصاص لها بالمعلّل (الذي هو كالأصل في القياس) - فلا شكّ أن الحكم يكون عامًّا شاملًا للفرع، مثل ما لو قال: حرّم الخمر لأنه مسكر، فيفهم منه حرمة النبيذ لأنه مسكر أيضًا. وأما إذا لم يفهم منه ذلك، فلا وجه لتعدية الحكم إلى الفرع إلا بنوع من القياس الباطل (مظ، مصف٢، ١٧٦، ٢٠)

- (منصوص العلّة)، فإن فهم من النص على العلّة أن العلّة عامة على وجه لا اختصاص لها بالمعلّل (الذي هو كالأصل في القياس) - فلا شكّ أن الحكم يكون عامًّا شاملًا للفرع، مثل ما لو قال: حرّم الخمر لأنه مسكر، فيفهم منه حرمة النبيذ لأنه مسكر أيضًا. وأما إذا لم يفهم منه ذلك، فلا وجه لتعدية الحكم إلى الفرع إلا بنوع من القياس الباطل (مظ، مصف٢، ١٧٦، ٢٠)

- إن كانت العلّة تفهم لغة ولا تحتاج إلى اجتهاد يكون الإلحاق بدلالة النص سواء كان أولويًّا أو مساويًا، وإن كانت تفهم بالاجتهاد كان القياس سواء كان أولويًّا أو مساويًا (شل، شلص، ٢٠٩، ١)

- العلّة في اللغة اسم لما يتغيّر الشيء بحصوله مأخوذ من العلّة التي هي المرض لأن ذات المريض تتأثّر به، وقيل مأخوذ من العلل بعد النهل. وهو معاودة الماء للشرب مرة بعد أخرى. وقيل من الداعي من قولهم علّة إكرام فلان لفلان علمه وخلقه. سمّي المعنى الذي شرع الحكم له بالعلّة إما لأنه يؤثّر في الحكم فينقله من الأصل إلى الفرع الذي يوجد فيه، وإما لأن المجتهد يعاود في إخراجها النظر بعد النظر وتكرّر الحكم يتكرّر وجوده، أو لأنه يدعو إلى شرع الحكم. ولها في الاصطلاح أسماء فتسمّى مناط الحكم لأن الشارع ربط الحكم وعلّقه عليها فسمّيت مناطًا على وجه التشبيه. كما تسمّى بالسبب لأن الحكم يوجد بوجودها، وبالمؤثر أو المقتضى والأمارة والباعث والداعي (شل، شلص، ٢٢٠، ١٠)

- العلّة: بأنها الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتّب على شرع الحكم عنده تحقيق مصلحة من جلب نفع للعباد أو دفع ضرر عنهم (شل، شلص، ٢٣١، ١٨)

- (العلّة) تكون وصفًا ظاهرًا وهو متّفق عليه بين الأصوليين، ومعنى ظهوره أن يكون جليًا مدركًا بإحدى الحواس الظاهرة ليتحقّق الغرض المقصود وهو تعريفها للحكم (شل، شلص، ٢٣٣، ١)

- (العلّة) تكون وصفًا منضبطًا. بأن يكون له حقيقة واحدة معيّنة لا تختلف باختلاف محالها ونستطيع التحقّق من وجودها في الفرع. وهو من الشروط المتّفق عليها، لأن القياس يقوم على التساوي بين الأصل والفرع في علّة الحكم، فإذا لم تكن العلّة منضبطة لا نستطيع الحكم بالتساوي بينهما (شل، شلص، ٢٣٤، ٣)

- (العلّة) تكون وصفًا مناسبًا للحكم، ومعنى كونه مناسبًا أن يترتّب على شرعية الحكم عنده مصلحة يُظنّ أنها مقصودة للشارع (شل،

شلص، ٢٣٤، ١٩)

- تكون العلّة ثابتة بدليل شرعي، لأنها إذا لم تكن ثابتة بدليل شرعي كانت مجرّد دعوى ثابتة بالرأي المجرّد عن الدليل، وهذا مردود بالاتفاق لذلك عُني الأصوليون ببيان الأدلّة التي تثبت بها العلّة وسمّوها مسالك العلّة (شل، شلص، ٢٣٦، ١٤)

- العلّة منصوصة وهي أقوى أنواع العلل. لكن دلالة النص على العلّة قد تكون صريحة وقد تكون غير صريحة بواسطة قرينة من القرائن (شل، شلص، ٢٣٧، ٩)

- الحنفية فقد جاء في كتبهم أن المناسبة لا تثبت العلّة بناءً على أنهم اشترطوا لصحّة العلّة أن تكون مؤثّرة بمعنى أن يكون الشارع اعتبرها بنوع من أنواع الاعتبار ومجرّد المناسبة لا يثبت اعتبار الشارع لها، وهذا عند التحقيق ليس هو مذهب الحنفية، بل هو رأي قلّة منهم كصدر الشريعة ومن تبعهم من المتأخرين، أما الذي ذهب إليه المتقدّمون منهم فهو أن التأثير ليس شرطًا في صحّة العلّة ولا في جواز العمل بها إنما هو شرط لإلزام الخصم فقط لأنهم يعملون بالوصف الملائم ولا فرق بينه وبين المناسب (شل، شلص، ٢٤٦، ١)

- طرق معرفة العلّة فهي تعرف إما بالنص عليها صراحة أو إشارة أو بالاستنباط بطريق السبر والتقسيم أو بالمناسبة أو بغيرها من الطرق التي ذكرها الأصوليون ويسمّى استنباط العلّة تخريج المناط وهو نوع من أنواع الاجتهاد في العلّة (شل، شلص، ٢٤٧، ٢٢)

- العلّة: هي الركن الرابع في أركان القياس. وهي كل ما اتّخذ سببًا للحكم في الأصل، واعتبرها البعض وصفًا ظاهرًا مناسبًا للحكم كالإسكار بالنسبة للخمر. وانقسمت العلّة إلى ثلاثة أنواع: - العلل الثابتة بأدلّة نقلية من كتاب وسنّة. - العلل الثابتة بالإجماع. - العلل الثابتة بالاستنباط. وهناك فرق بين العلّة والحكمة أو الوصف المناسب. فالحكمة هي النفع الظاهر أو دفع الفساد الذي قصد إليه الشارع. علمًا أن العلّة منضبطة لا تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان والبيئات، وهي مرتبطة بالمعنى النصي. بينما الحكمة غير منضبطة، كالمشقّة في السفر والضرر في الشفعة. وهذا لا ينفي أن الشارع أناط النص بالعلّة لحكمة وأمارة ابتغاها، ولا يجوز أن تقوم العلّة إذا قام دليل عليها، بأن ينفيها نص ديني آخر (عج، أصل، ٢٥١، ١٢)

- العلّة من عَلَلَ لغة، والعلل الشربة الثانية، وقيل الشرب بعد الشرب تباعًا. وقيل عَلَّ الرجل يعلّ من المرض. وشُرِحَ اللفظ بأنه اسم لعارض يتغيّر به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار، ولذلك سمّي المرض علّة. قال الكفوي: "العلّة ما يتوقّف عليه الشيء... الله أوجب الحكم لأجل هذا المعنى، والشارع على ذكره قد أثبت الحكم بسبب... يضاف الحكم إلى الله تعالى إيجابًا وإلى العلّة تسبّبًا، كما يضاف الشبع إلى الله تخليقًا وإلى الطعام تسبيبًا" (عج، أصل، ٢٧٢، ٤)

- تطلق العلّة على معنى مناط الحكم. والمناط في الأصل اسم مكان (النوط) أي التعليق، من نَاطَه به إذ عَلَّقه عليه وربطه به. والمناط هو العلّة. لأن الشارع ناطَ الحكم بها وعَلَّقَه عليها (عج، أصل، ٢٧٣، ١)

- المعتزلة... يُعرّفون العلّة تارة بالمؤثّر وطورًا بالموجب. وربما كان ذلك تحت تأثير فكرة

الحسن والقبح (عج، أصل، ٢٧٣، ٩)

- الأشاعرة ... يجعلون العلّة موجبة للحكم بأثر من الشارع، أي ما يحصل عنده الشيء لا به، ويُنادي مذهب هؤلاء بتأثير الله المستمرّ في الخلق وبشمول قدرته. والعلّة عندهم رابطة منطقية صورية لها وزنها المستقلّ في الأحكام، علاوة على كونها رابطة منطقية أو متتالية قياسية، والتعليل برأيهم مباح، ولا سيما أن العلّة تعتبر بمثابة الباعث على فعل المكلّف (عج، أصل، ٢٧٣، ١١)

- أهل الظاهر، والمتمسّكون بالنص، (يعتبرون) أن القول بالعلّة يؤدّي إلى إيجاب فعاليات من غير ذات الله ممّا يتعارض مع الدين. فالقول بالعلّة يجرّ إلى شناعات، وهي طريق المتفلسفة والملاحدة. "وعلى التحقيق هي أصل لقول الدهرية الذين جعلوها برهانهم في إبطال الخالق. وهي أصل لمن قال إن العالم لم يزل وخالقه تعالى لم يزل... وهي أصل لمن قال بأن العالم له خالقان من المنانية والديصانية - وهي أيضًا أصل لمن قال بالتناسخ... إن أول ضلالة هذه المسألة قياسهم الله تعالى على أنفسهم في قولهم: إن الحكيم بيننا لا يفعل شيئًا إلا لعلّة فوجب أن يكون الحكيم عزّ وجلّ كذلك" (عج، أصل، ٢٧٩، ٧)

- لعلّ العلّة في هذا المجال تشكّل ثابتًا صوريًّا مهمًّا، نجرّده نحن بعد استخراجه من الأمثلة والأقوال الفقهية. وتعمل الرابطة العلية في الشرع عمل الضابطة الصورية، التي تربط العلّة بالمعلول. وقد تمثّل ذلك في طرح العلل اقترانًا مع غياب الحكم وانتفائه، أو بقاء العلل مع بقاء الحكم. مما يعني أن معرفة العلّة الحقيقية تثبت بثبات الحكم والعكس صحيح. ولم يجرّد الأصوليون هذه الرابطة تمامًا، إنما بقيت مرتبطة بالمعاني الفقهية وشروحها (عج، أصل، ٢٨٢، ١٢)

- العلّة والمعلول اصطلاح، اتّفق عليه. وهو صورة عقلية لعملية اللزوم وليس لعملية البرهان. إذ هناك فرق بين اللزوم تتابعًا لأحداث متصادفة ومقترنة وبين تتابع السبب والمسبب، وما يصدر عنهما من وجود حال لاحق ومتقدّم (عج، أصل، ٢٨٧، ٦)

- شروط العلّة، وهي: ١- أن تكون وصفًا منضبطًا، واشترط ضابط الحكمة أن يكون جامعًا. والضابط يمنع الحكمة أن تكون مجرّدة حتى لا يؤدّي ذلك إلى إلحاق عدّة علل بالعلّة المراد بها التعليل. وكل ذلك يمنع إلحاق علّة بغيرها ويحدّدها. مما يؤدّي إلى ظهور العلّة جليّة في الأصل، ويفسح في المجال أمام تعدّيها من الأصل إلى الفرع وإتمام القياس بواسطتها. ٢- أن تكون العلّة مؤثّرة بالحكم. ومعنى ذلك أن نعلّق الحكم على وصف نعلّل بموجبه الحكم ونحقّق مناطه. وهذا يُخلّصنا من مسألة جواز العلّة أمارة مجرّدة. ... ٣- أن تكون العلّة مطردة الوقوع. أي كلما ظهر الحكم وجدت العلّة. واختلف في هذا من جهة كون العلّة فاعلة أو أمارة معرّفة، لأننا إذا سلمنا بالعلّة الفاعلة أدّى هذا إلى انتفاء الحكم حين تنعدم العلّة. فأقرّ بالعلّة الفاعلة الباعثة بعض المعتزلة وأيّدهم الآمدي ... ٤- أن تكون العلّة منعكسة الوقوع، أي أن يحصل انتفاء الحكم عند انتفاء العلّة. ... ٥- أن تلعب العلّة دور الدليل في القياس. لأن "مثارات الاحتمال في كل قياس. إذ لا حاجة إلى الدليل إلا في محل الاحتمال". وتنقسم الأدلّة

بمواضع الاحتمال إلى ظنيّة وقطعية. وفيها تتحدّد مواطن العلّة الظاهرة والخفية والموجودة والمعدومة (عج، أصل، ٢٨٩، ١٨)

- أجاز البعض أن تأتي العلّة الواحدة في حكمين شرعيين ونفاه آخرون. والمختار: "أن العلّة إما بمعنى الأمارة أو الباعث. فإن كانت بمعنى الأمارة فغير ممتنع لا عقلًا ولا شرعًا نصب أمارة واحدة على حكمين مختلفين.. (عج، أصل، ٢٩٤، ٤)

- تَثْبُت العلّة إذا انتفى وجود علّة تعارضها، وسلامتها عند نقيض حكمها. وهذا الإثبات سلبي لأنه لا يكفي لقيام العلّة خلوّها عن النقيض، بل لا بدّ من دليل قائم يؤكّد صحّة العلّة (عج، أصل، ٣٠١، ١٨)

- تَثْبُت العلّة بالاطّراد، ويستدلّ على صحّتها كقولنا زيد عالم لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم ويعارضه بأنه جاهل (عج، أصل، ٣٠١، ٢١)

- ما عُرف منه مناط الحكم، ثم اجتمع مناطان متعارضان في موضع واحد، فيجب ترجيح أحد المناطين ضرورة. والترجيح يرجع إلى قوة العلّة وصحّة الطريق الذي سلكته في تحقّقها. وذلك بأن يكون مُجْمَعًا عليها من دون الأخرى، أو تكون منصوصًا عليها أو معلومة أو مفهومة من النص، بينما الأخرى عُرفت من الاستنباط (عج، أصل، ٣٠٤، ٢)

- ليس العلّةُ كالشّرطِ، لأنَّ العلّةَ مُؤثِّرةٌ في المَعلولِ وموجِبةٌ له، فَلا بدَّ مِن تَكَرُّرِه بِتَكَرُّرِها، والشّرطُ ليسَ بِموجِبٍ ولا مُؤثِّرٍ، وإن وُقِفَ الحكمُ عليه، فلا يَجِبُ أن يَتَكَرَّرَ المَشروطُ بَتَكَرُّرِه، اللّهم إلّا أن يَصيرَ الشّرطُ مَعَ كونِه شرطًا علّةً، فَيَتَكَرَّرُ مِن حيثُ كانَ علّةً لا مِن حيثُ كانَ شرطًا، ولِذلكَ تَكَرَّرَ وجوبُ الغُسلِ بِتَكرُّرِ الجَنابةِ، لأنّها علّةٌ فيه وموجِبةٌ له (م، ذر١، ١١٢، ٢)

- العِلّةُ في القياسِ العقليّ لا تكونُ إلّا مَعلومةً، وفي السَّمعيّ تَكونُ مَظنونةً، وَمَتَى عَلِمْتَ في العقلِ تَعَلُّقَ الحكمِ بِها لَم يُحْتَجْ في تَعليقِه عَلَيها إلى دَليلٍ مُسْتَأْنَفٍ، وَلَيسَ كَذلكَ عِلّةُ السّمعيّ، فإنّها عندَ أكثرِهم وَمُحَقِّقيهِم لا يَكفي في تَعليقِ الحكمِ بها في كلِّ مَوضِعٍ وُجِدَتْ فيه أَن تُعْلَمَ (م، ذر٢، ٦٧١، ٣)

علة إسم

- العلّة هي الخارج المؤثّر إلا أن لفظ العلّة لما كان يطلق على معانٍ أخر بحسب الاشتراك أو المجاز على ما اختاره فخر الإسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلّة إلى أقسامه، كتقسيم العين إلى الجارية والباصرة وغيرهما أو الأسد إلى السبع والشجاع، وحاصل الأمر أنهم اعتبروا في حقيقة العلّة ثلاثة أمور: هي إضافة الحكم إليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسمّوها بالاعتبار الأول العلّة إسمًا وبالثاني العلّة معنى وبالثالث العلّة حكمًا، فباعتبار الأمور الثلاثة كلها وبعضها تصير الأقسام سبعة لأنه إن اجتمع الكل فواحد وإلا فإن اجتمع إثنان فثلاثة لأنهما إما الإسم والحكم وإما المعنى والحكم وإلا فثلاثة أيضًا لأن الحاصل إما الإسم أو المعنى أو الحكم (عا، نسم، ١٦٨، ٨)

- علة إسمًا لأنه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم إليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطليق السابق وليس علّة حكمًا إذ الحكم يتأخّر عنه إلى وجود الشرط ولا معنى إذ لا تأثير له قبل وجود الشرط (عا، نسم، ١٦٨، ١٥)

علة إسمًا

- حقيقة العلّة ثلاثة أمور: هي إضافة الحكم إليها، وتأثيرها فيه، وحصوله معها في الزمان. وسمّوها باعتبار الأول العلّة إسمًا وبالثاني العلّة معنى وبالثالث العلّة حكمًا (تف، وضح٢، ١٣١، ٢٧)

- العلّة إسمًا بما تكون موضوعة في الشرع لأجل الحكم ومشروعة له إنّما يصحّ في العلل الشرعية (تف، وضح٢، ١٣١، ٢٨)

- علّة اسمًا وهي ما أضيف الحكم إليها دون أن يقترن بها ودون أن تؤثّر فيه، وذلك كاليمين قبل الحنث فإذا حلف الرجل لا يدخل هذه الدار فهذه اليمين قبل أن يدخل الدار المحلوف عليها تسمّى علّة إسمًا لأن الحكم وهو الكفارة يضاف إلى اليمين (برد، برص، ٢٧٢، ٦)

علة إسمًا وحكمًا لا معنى

- علّة اسمًا وحكمًا لا معنًى وهي التي يقترن الحكم بها ويضاف إليها ولا تؤثّر فيه، وذلك كالسفر فإنه علّة في قصر الصلاة وهي علّة اسمًا لأن قصر الصلاة الذي هو الحكم يضاف إلى السفر وهي علّة حكمًا لأن قصر الصلاة يقترن بالسفر فبمجرّد تجاوز الرجل بيوت المصر يصبح مسافرًا ويقصر الصلاة. وليست علّة معنى لأن المؤثّر في قصر الصلاة المشقّة لا السفر وأضيف الحكم إلى السفر لأنه سبب المشقّة فأقيم السبب مقام المسبّب (برد، برص، ٢٧٣، ٢١)

علة إسمًا ومعنى لا حكمًا

- علّة اسمًا ومعنًى لا حكمًا وهي ما أضيف الحكم إليها وأثّرت فيه ولم تقترن به وذلك كبيع الفضولي الذي يتوقّف على إجازة المالك، فهذا البيع الصادر من الفضولي علّة اسمًا لأن الحكم وهو الملك يضاف إليه وعلّة معنى لأن المؤثّر في الملك هو ذلك البيع فهو بيع صادر من أهله مضاف إلى محلّه فيثبت الملك للمشتري موقوفًا على إجازة المالك (برد، برص، ٢٧٢، ١٤)

علة إسمًا ومعنى وحكمًا

- علّة اسمًا ومعنًى وحكمًا وهي التي أضيف الحكم إليها وأثّرت فيه واقترنت به وذلك كالبيع المطلق فهو علّة اسمًا لأن الحكم وهو الملك يضاف إلى البيع، وعلّة معنى لأن البيع المطلق مؤثّر في الحكم وهو الملك، وعلّة حكمًا لأن الحكم وهو الملك متّصل بالبيع ومقترن به (برد، برص، ٢٧٣، ٦)

علة الأصل

- الدليل على صحة علة الأصل سلامتها عن علة تعارضها تقتضي نقيض حكمها وسلامتها عن المعارضة دليل صحتها وهذا فاسد (غز، مس٢، ٣٠٦، ٦)

- الاستدلال على صحتها (علة الأصل) باطرادها وجريانها في حكمها، وهذا لا معنى له إلا سلامتها عن مفسد واحد وهو النقض فهو كقول القائل زيد عالم لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم ويعارضه أنه جاهل لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل والحق أنه لا يعلم كونه عالمًا بانتفاء دليل الجهل ولا كونه جاهلًا بانتفاء دليل العلم بل يتوقف فيه إلى ظهور الدليل، فكذلك الصحة والفساد. فإن قيل ثبوت حكمها معها واقترانه بها دليل على كونها علة، قلنا غلطتم

في قولكم ثبوت حكمها لأن هذه إضافة للحكم لا تثبت إلا بعد قيام الدليل على كونها علة (غز، مس٢، ٣٠٧، ١)

- الطرد والعكس وقد قال قوم الوصف إذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدلّ على أنه علة (الأصل) وهو فاسد، لأن الرائحة المخصوصة مقرونة بالشدة في الخمر ويزول التحريم عند زوالها ويتجدّد عند تجدّدها وليس بعلة بل هو مقترن بالعلة. وهذا لأن الوجود عند الوجود طرد محض فزيادة العكس لا تؤثّر لأن العكس ليس بشرط في العلل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه، ولأن زواله عند زواله يحتمل أن يكون لملازمته للعلة، كالرائحة أو لكونه جزء من أجزاء العلة أو شرطًا من شروطها والحكم ينتفي بانتفاء بعض شروط العلة وبعض أجزائها فإذا تعارضت الاحتمالات فلا معنى للتحكم (غز، مس٢، ٣٠٧، ٩)

- ذهب الأكثرون إلى أنَّ شرطَ علَّةِ الأصلِ أنْ لا يكونَ محلَّ حكمِ الأصلِ ولا جزأً من محلِّهِ. وذهب آخرون إلى جوازِهِ والمختارُ إنَّما هو التفصيلُ، وهو امتناعُ ذلك في المحلّ دون الجزءِ؛ وذلك لأنَّ الكلامَ إنَّما هو واقعٌ في علَّةِ أصلِ القياسِ فلو كانت العلةُ فيهِ هي محلّ حكم الأصلِ بخصوصهِ، لكانت العلَّةُ قاصرةً لاستحالةِ كونِ محلِّ حكمِ الأصلِ بخصوصهِ متحقّقًا في الفرعِ؛ وإلا كانَ الأصلُ والفرعُ متحدًا، وهو مُحالٌ. نعم إنَّما يُمكنُ ذلك فيما إذا لم تكنْ علَّةُ حكمِ الأصلِ متعدّيةً، لأنَّهُ لا يبعدُ في استلزامِ محلِّ الحكمِ لحكمةٍ داعيةٍ إلى ذلك الحكمِ، كاستلزامِ الأوصافِ العامَّةِ لمحلِّ الأصلِ والفَرعِ. وأمَّا الجزءُ، فلا يمتنعُ التعليلُ بهِ، لاحتمالِ عمومِ الأصلِ والفرعِ (أمد، حكم٣، ٢٨٨، ١١)

- من شروط علة الأصل أن تكون بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم، لأنها إذا كانت مجرّد آمارة وهي مستنبطة من حكم الأصل كان دورًا (حا، تلو٢، ٢١٣، ٢١)

علة باعثة

- العلّة الباعثة وهي منحصرة في صفة الفعل لا العلّة الموجبة للحكم (سب، عطر١، ٨، ٥)

علة تشبه الأسباب

- العلّة موجبة للحكم لكن بواسطة مضافة إليها فصار الحاصل أن ما يفضي إلى الحكم إن لم يكن بينهما واسطة فهو علّة محضة وإلا فإن كانت الواسطة علّة حقيقة مستقلّة فهو سبب محض وإلا فهو علّة تشبه الأسباب، وذلك بأن تكون الواسطة أمرًا مستقلًّا غير علّة حقيقة أو تكون علّة حقيقية غير مستقلّة بل حاصلة بالأول كالمضي في الهوى الحاصل بالرمي (عا، نسم، ١٦٨، ٢٢)

علة جامعة

- إذا كانتِ العلَّةُ الجامعةُ في القياسِ ثابتةً بالتأثيرِ، أي بنصٍّ أو إجماعٍ، جاز تخصيصُ العموم بهِ، وإلَّا فلا (أمد، حكم٢، ٤٩١، ١٤)

علة الحكم

- قد يكون علة الحكم وصفين من أوصاف الأصل وأكثر، وقد يكون وصفًا واحدًا. وغير جائز أن يكون جميع أوصافه علة للحكم. فإذا

كانت العلة ذات أوصاف فجميع تلك الأوصاف علة واحدة (جص، فص٤، ١٣٧، ١٦)

- علة الحكم سبيلها أن تكون بعض أوصاف الأصل المعلول وأنه غير جائز أن تكون جميع أوصافه، لأنها لو كانت جميع أوصافه كانت هي المسألة بعينها، وكان يكون حكمها معلولًا من غير جهة القياس، واقتضاب العلل، فإذا ثبتَ هذا احتجنا عند الحاجة إلى القياس إلى طلب الوصف الذي هو علة الحكم، وتبيّن ممّا ليس بعلة له، إذ غير جائز أن يكون كل وصف من أوصافه على حياله علة، لأن ذلك ينتقض (جص، فص٤، ١٥٥، ٣)

- قد تكون علة الحكم وصفًا لازمًا للأصل المقيس عليه، كقولنا: إن علة تحريم النِّساء وجود الجنس. وقد يكون وصفًا غير لازم للأصل، لكنه يتبع عادة الناس في التعامل به كقولنا: إن كونه مكيلًا علة لتحريم النِّساء أيضًا، وكونه مكيلًا ليس هو وصفًا لازمًا له، وإنما يصير كذلك بجريان العادة بالتعامل كيلًا (جص، فص٤، ١٨٣، ٣)

- القياس هو في اللغة التقدير والمساواة يُقال قست النعل بالنعل أي قدّرتها بها وفلان لا يقاس بفلان أي لا يساوي، وقد تعدّى بعلى بتضمين معنى الإبتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة الفرع للأصل في علّة حكمه، وذلك أنّه من أدلّة الأحكام فلا بدّ من حكم مطلوب به وله محل ضرورة، والمقصود إثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعًا وذلك أصلًا لاحتياجه إليه وابتنائه عليه. ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل إذا كان بينهما أمر مشترك يوجب الإشتراك في الحكم ويسمّى علّة الحكم، ولا بدّ من ثبوت مثلها في الفرع إذ ثبوت عينها فيه محال لأنّ المعنى الشخصي لا يقوم بمحلّين، وبذلك يحصل الظنّ مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب. وقد وقع في عبارة القوم أنّه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلّة متّحدة واعترض عليه بأنّه منقوض بدلالة النص بأنّه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الإنتقال على الأوصاف، ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الأصل لانتقاله عنه، ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الأصل بل مثله ضرورة تعدّد الأوصاف بتعدّد المحال (تف، وضح٢، ٥٢، ١٨)

- علّة الحكم فهي الأمر الظاهر المنضبط الذي بني الحكم عليه وربط به وجودًا وعدمًا، لأن الشأن في بنائه عليه وربطه به أن يحقّق حكمة تشريع الحكم (خل، خلص، ٦٥، ١٠)

- الأثر إذن هو علّة الحكم، أو السبب الموجب له، وهو ما يسمّى بروح النص أو معقوله، أو معنى معناه (دري، نهج، ٣١٠، ٨)

- العلّة هي الخارج المؤثّر إلا أن لفظ العلّة لما كان يطلق على معانٍ أخر بحسب الاشتراك أو المجاز على ما اختاره فخر الإسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلّة إلى أقسامه، كتقسيم العين إلى الجارية والباصرة وغيرهما أو الأسد إلى السبع والشجاع، وحاصل الأمر أنهم اعتبروا في حقيقة العلّة ثلاثة أمور: هي إضافة الحكم إليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسمّوها بالاعتبار، الأول العلّة إسمًا وبالثاني العلّة معنى وبالثالث العلّة حكمًا، فباعتبار الأمور الثلاثة كلها وبعضها تصير الأقسام سبعة لأنه إن اجتمع

الكل فواحد وإلا فإن اجتمع إثنان فثلاثة لأنهما إما الإسم والحكم وإما المعنى والحكم وإلا فثلاثة أيضًا لأن الحاصل إما الإسم أو المعنى أو الحكم (عا، نسم، ١٦٨، ٩)

- علة إسمًا لأنه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم إليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطليق السابق وليس علّة حكمًا إذ الحكم يتأخّر عنه إلى وجود الشرط ولا معنى إذ لا تأثير له قبل وجود الشرط (عا، نسم، ١٦٨، ١٦)

علة حكمًا

- حقيقة العلّة ثلاثة أمور: هي إضافة الحكم إليها، وتأثيرها فيه، وحصوله معها في الزمان. وسمّوها باعتبار الأول العلّة إسمًا وبالثاني العلّة معنى وبالثالث العلّة حكمًا (تف، وضح٢، ١٣١، ٢٧)

علة حكم الأصل

- من شروط علّة حكم الأصل (أن لا تتأخّر) العلّة (عن حكم الأصل) ثبوتًا، (وإلّا) أي وإن لم يشترط عدم تأخّرها ويجوز ثبوتها بعده (ثبت) حكم الأصل (بلا باعث، وأيضًا يثبت بذلك) التأخّر (أنّه لم يشرع) الحكم (لها) أي لأجل تلك العلّة المتأخّرة (با، يسر٤، ٣٠، ٨)

علة حكمًا لا إسمًا ولا معنى

- علّة حكمًا لا اسمًا ولا معنى - وهي التي يقترن الحكم بها ولا تؤثّر فيه ولا يضاف إليها، وذلك كما إذا قال الرجل لامرأته إن كان ما تتحلّين به ذهبًا خالصًا فأنت طالق فشهد اثنان من بائعي الجواهر عند القاضي أنه ذهب خالص وقع الطلاق. فالشهادة علّة حكمًا لأن وقوع الطلاق قد اقترن بها فبمجرّد شهادة الشهود عند القاضي وقع الطلاق. وليست الشهادة علّة اسمًا لأن وقوع الطلاق لا يضاف إليها وإنما يضاف إلى قول الزوج إن كان ما تتحلّين به ذهبًا خالصًا فأنت طالق. وليست الشهادة علّة معنى لأن الشهادة ليست مؤثّرة في الحكم وهو الطلاق (برد، برص، ٢٧٤، ١٤)

علة ذات وصفين

- إذا كانت العلّة ذات وصفين ووجدا على التعاقب، أو شرطٌ ذو وصفين، قال بعض أصحابنا: الحكم منسوب إلى آخر الوصفين، والمعتبر في الشرط آخرهما لاستوائهما في الأثر، ويرجّح الآخر باعتبار أنّه يعقب الحكم (زر، بحر٥، ١٧٢، ٦)

علة شرعية

- طريق العلة الشرعية هو كيفية ثبوت حكمها وتأثيرها فيه. نحو أن يثبت حكمها معها في الأصل، وينتفي بانتفائها. ومعلوم أن ذلك موقوف على الشرع لأن حكمها وكيفية ثبوتها بحسب العلة حاصلان بالشرع فقط (بص، مع٢، ٧٧٣، ١٢)

- العلة الشرعية قد يجوز كونها معلومة، فيكون طريقها نصًا من الله، أو من رسوله، أو من الأمة متواترًا؛ ويجوز أن يكون مظنونًا كونها علة. وأكثر العلل الشرعية مظنونة فيجب أن يكون طريقها أمارات مظنونة. ولا فرق بين أن يكون نصًا منقولًا بالآحاد، أو تنبيه نَص هذه سبيله، أو استنباطًا (بص، مع٢، ٧٧٤، ١٥)

- العلة الشرعية علامة وأمارة لا توجب الحكم

بذاتها إنما معنى كونها علة نصّب الشرع إيّاها علامة وذلك وضع من الشارع ولا فرق بين وضع الحكم وبين وضع العلامة ونصبها أمارة على الحكم (غز، مس٢، ٢٨٠، ٦)

- اختلفوا في تعليل الحكم بعلتين، والصحيح عندنا جوازه لأن العلة الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وإنما يمتنع هذا في العلل العقلية (غز، مس٢، ٣٤٢، ١٥)

- طريق العلة الشرعية فلا يكون إلا الشرع، لأن طريقها هو كيفية ثبوت حكمها، وتأثيرها فيه حتى تثبت بثبوتها، وتنتفي بنفيها، ومعلوم أن الحكم الشرعي موقوف على الشرع، لا يعرف بغيره، فكذلك كيفية ثبوته بحساب العلة لا يعرف إلا بالشرع (كلو، تم٤، ٨، ٨)

- العلة: ومعنى العلة الشرعية العلامة، ويجوز أن تكون حكمًا شرعيًا كقولنا يُحرَّم بيع الخمر فلا يصحّ بيعه كالميتة وتكون وصفًا عارضًا كالشدة في الخمر ولازمًا كالصغر والنقدية، أو من أفعال المكلّفين كالقتل والسرقة ووصفًا مجرّدًا أو مركّبًا من أوصاف كثيرة ولا ينحصر ذلك في خمسة أوصاف وتكون نفيًا وإثباتًا وتكون مناسبًا وغير مناسب، ويجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم كتحريم نكاح الأَمَة لعِلّة رقِّ الولد وتُفارق العلةُ الشرعية العقلية في هذه الأوصاف (قد، روض، ٢٨٧، ١٠)

- صلاح الوصف ملاءمته، ومعناها أن يكون موافقًا للعلل المنقولة عن رسول الله، وعن الصحابة غير ناب عن طريقهم في التعليل، لأن الكلام في العلة الشرعية والمقصود إثبات حكم شرعي بها، فلا بدّ من أن تكون موافقة لما نقل عن الأئمة الذين عرف أحكام الشرع ببيانهم (نس، كشف٢، ٢٥٤، ١٤)

- الواجب في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما أن الواجب في الاستطاعة والفعل اقترانهما عند جميع أهل السنة، فإذا تقدّمت أي العلة الشرعية على الحكم لم تسمَّ علة مطلقة أي تامة حقيقة بل تسمَّى علة مجازًا أو سببًا فيه معنى العلة (بخ، بزد٤، ٣١٥، ١٣)

- قال الأستاذ أبو منصور: أجمعوا على أنّ شرط الحدّ الاطّراد والانعكاس، وما اطّرد ولم ينعكس جرى مجرى الدليل العقلي أو العلّة الشرعية (زر، بحر١، ١٠٤، ١٥)

- العلّة الشرعية هي المعرّف للحكم، على أنّه قد وجد بعض الأحكام دائرًا مع البعض وجودًا وعدمًا، وهو آية العلية (بد، بدخ٣، ١٤٨، ٣)

علة شرعية حقيقية

- العلّة الشرعية الحقيقية تتمّ بأوصاف ثلاثة: أحدها أن تكون علّة اسمًا بأن تكون في الشرع موضوعة لها ويضاف ذلك الحكم إليها بلا واسطة. وثانيها أن تكون علّة معنى بأن تكون مؤثّرة في إثبات الحكم والمراد بالمعنى ههنا هو الأثر لا المعنى اللغوي ولا المعنى الاصطلاحي المشهور. وثالثها أن تكون علّة حكمًا بأن يثبت الحكم متّصلًا بها بلا تراخ فإذا لم يوجد فيها بعض هذه الأوصاف الثلاثة كان حقيقة قاصرة (مل، مرق٢، ٤٠٠، ٢٤)

علة العلة

- يطلق السبب في لسان حملة الشرع على أمور: أحدها: ما يقابل المباشرة، ومنه قول الفقهاء: إذا اجتمع السبب والمباشرة غلب المباشرة كحفر البئر مع التردية. الثاني: علّة العلّة كالرمي يسمّى سببًا للقتل، وهو أعني الرمي علّة

للإصابة، والإصابة علّة لزهوق الروح الذي هو القتل، فالرمي هو علّة العلّة، وقد سمّوه سببًا. الثالث: العلّة بدون شرطها كالنصاب بدون الحول يُسمّى سببًا لوجوب الزكاة. الرابع: العلّة الشرعية وهي المجموع المركّب من المقتضى والشرط وانتفاء المانع، ووجود الأهل والمحل يسمّى سببًا، ولا شكّ أنّ العلل العقلية موجبة لوجود معلولها كما عرف من الكسر للانكسار، وسائر الأفعال مع الانفعالات بخلاف الأسباب فإنّه لا يلزم من وجودها وجود مسبّباتها. قال الهندي: وإذا حكمنا على الوصف أو الحكمة بكونه سببًا فليس المراد منه أنّه كذلك في مورد النص بل المراد منه أنّه سبب في غيره، ومن هذا يعرف أنّ سببية السبب وإن كانت حكمًا شرعيًا فليست مستفادة من سبب آخر، لأنّه حينئذٍ يلزم إما الدور أو التسلسل، بل هي مستفادة من النص أو من المناسبة مع الاقتران (زر، بحرا، ٣٠٧، ٥)

علة عند المتكلمين

- العلّة عند المتكلّمين تطلق على الحقيقة والمجاز وتأخذ معاني عدّة، من ذلك: - تستعمل العلّة في الحقيقة بمعنى "كل ذات أوجبت حالًا لغيرها، كالحركة علّة موجبة، كون المتحرّك متحرّكًا". فهي علّة عقلية موجبة لا تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان وتصير بنفسها. - وتُطلق العلّة بمعنى المجاز: "كأن تكون العلّة مؤثّرة في الإسم، كقولنا السواد علّة في كون الأسود أسودًا". - وتؤثّر العلّة في المعنى نفيًا وإثباتًا: وإثباتها يحصل في الذات كتأثير السبب في المسبّب وفي الصفة الملازمة للذات (عج، أصل، ٢٧٤، ١١)

علة غائية

- معنى العلّة الغائية علّة العلل الثلاث في الأذهان، ومعلولة العلل الثلاث في الأعيان، أي في الخارج مثال تسمية الشيء باسم سببه القابلي. قولهم سال الوادي أي الماء الذي في الوادي فعبّر عن الماء السائل بالوادي لأنّ الوادي سبب قابل له، فأطلق السبب على المسبّب (اس، مهس١، ٣٦٣، ١٦)

علة في دلالة النص

- العلّة في دلالة النص أقوى اقتضاءً واستلزامًا للحكم من اقتضاء علّة القياس له، لأن إرادة الشارع في الأول مفسّرة (دري، نهج، ٣٨٤، ١٠)

علة في القياس

- العلّة في القياس: - إما أن تكون منصوصًا عليها في النصوص الشرعية. - وإما أن تكون غير منصوص عليها، أي أنها مستنبطة (دوا، دخل، ٢٧١، ٥)

علة قاصرة

- العلة القاصرة لا تفيد شيئًا، فالتعليل بالعلة القاصرة يكون عبثًا، وهذا لأن فائدته التوسّل به إلى معرفة الحكم، وهذه الفائدة معدومة هنا لأنه لا يتوسّل به إلى معرفة الحكم في المنصوص عليه، لأنه ثابت بالنص، والنص فوق التعليل، فلا يجوز قطع الحكم عن النص به، ولا يتوسّل به إلى معرفة الحكم في غير الأصل (نس، كشف٢، ٢٨٧، ١٠)
- العلّة القاصرة وهي التي لا تتعدّى محل النص (لكونها محل الحكم أو جزءه) الخاص لأن لا

توجد في غيره (أو وصفه الخاص) بأن لا يتّصف به غيره، فالأوّل كتعليل حرمة الربا في الذهب بكونه ذهبًا وفي الفضّة كذلك، والثاني كتعليل نقض الوضوء في الخارج من السبيلين بالخروج منهما، والثالث كتعليل حرمة الربا في النقدين بكونهما قيم الأشياء (نص، لب، ١١٥، ٢٧)

علة القياس

- إما أن يكونَ متنُ خبر الواحدِ قطعيًّا، أو ظنيًّا: فإنْ كان متنهُ قطعيًّا، فعلَّةُ القياسِ إمَّا أن تكونَ منصوصةً، أو مستنبطةً فإن كانت منصوصةٍ وقلنا إنَّ التنصيصَ على علَّةِ القياسِ لا يُخرجهُ عن القياس - فالنصُّ الدالُّ عليها إما أن يكونَ مساويًا في الدلالةِ لخبرِ الواحدِ، أو راجحًا عليهِ، أو مرجوحًا: فإن كان مُساويًا فخبرُ الواحدِ أولى لدلالتهِ على الحكمِ من غيرِ واسطةِ نصِّ العلةِ على حكمها بواسطةٍ. وإنْ كان مرجوحًا، فخبرُ الواحدِ أولى مع دلالتهِ على الحكم من غير واسطةٍ. وإن كان راجحًا على خبرِ الواحدِ، فوجودُ العلةِ في الفرع إمَّا أن يكونَ مقطوعًا بهِ أو مظنونًا: فإنْ كان مقطوعًا، فالمصيرُ إلى القياسِ أولى؛ وإن كان وجودُها فيهِ مظنونًا، فالظاهرُ الوقفُ؛ لأنَّ نصَّ العلةِ، وإن كان في دلالتهِ على العلَّة راجحًا، غير أنَّهُ إنَّما يدلُّ على الحكمِ بواسطةِ العلة، وخبرُ الواحدِ لا بواسطة، فاعتدلا. وأمَّا إن كانتِ العلَّةُ مستنبطةً، فالخبرُ مُقدَّمٌ على القياسُ مُطلَقًا. ودليلُهُ النصُّ، والإجماع، والمعقول (أمد، حكم٢، ١٧٠، ١٣)

علة قياس الشبه

- علّة قياس الشبه، ومفادها ليس اطرادها مع الحكم وحسب، بل لا بدّ من مناسبة وصف جامع أو مصلحة مناسبة تتضافان على الطرد. ... وإذا تمَّ ذلك بأن يشبّه الشيء بالشيء من أصل، ويشبّه من أصل غيره. وبمعنى أوضح إذا اشتبه معنى في خِصلتين والآخر في خِصلة، ألحقنا الشيء بالمعنى الذي أشبه في خصلتين (عج، أصل، ٣٠١، ٢)

علة لدى الأصوليين

- العلّة لدى الأصوليين حكمًا شرعيًا أناطها الشارع بالحكم من وجه من الوجوه (عج، أصل، ٢٧٤، ١٠)

علة لدى المعتزلة

- العلّة لدى المعتزلة موجبة بالعقل وفاعلة من خلاله جوهرًا عقليًّا مؤثّرًا في الظواهر والأفعال. بينما هي في فهم الأصوليين صفة واقترانًا وتعاقبًا شكليًّا بين المعاني وضعه الحاكم الشارع لحكمة وقصد إلهيين (عج، أصل، ٢٧٥، ٢)

علة للحسن والقبح

- ما هو (علّة) للحسن والقبح، ويسمّى الحسن والقبح فيه بـ (الذاتيين)؛ مثل العدل والظلم؛ والعلم والجهل. فإن العدل بما هو عدل لا يكون إلا حسنًا أبدًا أي أنه متى ما صدق عنوان العدل فإنه لا بدّ أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويعدّ عندهم محسنًا. وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلا قبيحًا، أي أنه متى ما صدق عنوان الظلم فإن فاعله مذموم عندهم ويعدّ مسيئًا (مظ، مصف١، ٢١٠، ٧)

علة مؤثّرة

- المؤثّر بذاته يختلف عن العلّة المؤثّرة في

الحكم. نُقل عن الباقلاني أن: "معنى كون العلّة مؤثّرة في الحكم هو الحكم، بأن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها، لأجلها دون شيء سواها" (عج، أصل، ٢٧٥، ١٣)

علة متعدّية

- العلّة المتعدّية: هي التي تعدّت الأصلَ إلى فرع (بج، حكف١، ٥٢، ١٠)

علة محضة

- العلّة موجبة للحكم لكن بواسطة مضافة إليها فصار الحاصل أن ما يفضي إلى الحكم إن لم يكن بينهما واسطة فهو علّة محضة وإلا فإن كانت الواسطة علّة حقيقة مستقلّة فهو سبب محض وإلا فهو علّة تشبه الأسباب، وذلك بأن تكون الواسطة أمرًا مستقلًّا غير علّة حقيقة أو تكون علّة حقيقية غير مستقلّة بل حاصلة بالأول كالمضي في الهوى الحاصل بالرمي (عا، نسم، ١٦٨، ٢١)

علة مركّبة

- هذا النوع من القياس هو الذي يُسمّى: العِلَّة المركّبة وذلك يقع على أوجه: منها - ما يكون تركيبُه في وصفه. ومنها - ما يكون تركيبه في أصله. ومنها - ما يكون تركيبه من أصل ناقَضَ به الخصم مذهبَه في نظائره التي خالفك فيها، وإن وافقك في هذا الأصل الذي ناقَضَ به فيجعله أصلَ اعتلالك، ويتعذّر عليه الكلام بالفرق أشدَّ مما يتعذّر في غيره من المركّبات (جون، جهك، ٣٣٤، ٥)

علة مستقلة بتعليل

- كون العلة مستقلّة بالتعليل ثبوت الحكم بها وحدها دون غيرها (بخ، بزد٤، ٧٨، ٣٠)

علة مستنبطة

- (من طرق العلة المستنبطة) أن يكون الوصف مؤثرًا في قبيل ذلك الحكم ونوعه في الأصول. فيكون أولى بأن يكون علة من وصف لا تؤثر في نوع ذلك الحكم، ولا تؤثر فيه بعينه. لأن العلة تؤثر في الحكم. فما لا يؤثر في الحكم لا يكون علة (بص، مع٢، ٧٨٤، ٣)
- (من طرق العلة المستنبطة) أن يوجد الحكم في الأصل عند حصول صفة، وينتفي عند انتفائها. وذلك يقتضي أن لذلك الوصف من التأثير في ذلك الحكم ما ليس لغيره (بص، مع٢، ٧٨٤، ٨)
- (من طرق العلة المستنبطة) أن يُجمع الأمّة، أو القائسون منها، على تعليل ويختلفوا في علته، فيبطل إلا علة واحدة، فيعلم صحتها (بص، مع٢، ٧٨٤، ١٨)
- العلة المستنبطة لا بُدَّ من دليلٍ يدلّ على صحّتها، وذلك الدليل هو كونها مؤثِّرةً في الحكم، وسلامتها على الأصُول من نَقْض أو مُعَارضة، ويجوز أن يجعل وَصْف العلة الدالُّ على الحكم وصفًا نافيًا، ويجوز أن يجعل وصفًا مُثْبِتًا، سواء في ذلك الأوصاف الذاتية والحكمية (تي، سود، ٣٨٦، ١٧)

علة معنى

- حقيقة العلّة ثلاثة أمور: هي إضافة الحكم إليها، وتأثيرها فيه، وحصوله معها في الزمان. وسمّوها باعتبار الأول العلّة إسمًا وبالثاني العلّة

معنى وبالثالث العلّة حكمًا (تف، وضح٢، ١٣١، ٢٧)

- إذا كانت العلّة ذات وصفين مؤثّرين مترتّبين في الوجود فالمتأخّر وجود علّة معنى وحكمًا لوجود التأثير والاتّصال لا إسمًا لعدم الإضافة إليه بدون واسطة، بل إنّما يضاف إلى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فإنّ لكل منهما نوع تأثير في العتق لأنّ لكل منهما أثرًا في إيجاب الصلات (تف، وضح٢، ١٣٥، ٢٣)
- العلّة هي الخارج المؤثّر إلا أن لفظ العلّة لما كان يطلق على معانٍ أخر بحسب الاشتراك أو المجاز على ما اختاره فخر الإسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلّة إلى أقسامه، كتقسيم العين إلى الجارية والباصرة وغيرهما أو الأسد إلى السبع والشجاع، وحاصل الأمر أنهم اعتبروا في حقيقة العلّة ثلاثة أمور: هي إضافة الحكم إليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسمّوها بالاعتبار، الأول العلّة إسمًا وبالثاني العلّة معنى وبالثالث العلّة حكمًا، فباعتبار الأمور الثلاثة كلها وبعضها تصير الأقسام سبعة لأنه إن اجتمع الكل فواحد وإلا فإن اجتمع إثنان فثلاثة لأنهما إما الإسم والحكم وإما المعنى والحكم وإلا فثلاثة أيضًا لأن الحاصل إما الإسم أو المعنى أو الحكم (عا، نسم، ١٦٨، ٩)

علة معنًى لا إسمًا ولا حكمًا

- علّة معنًى لا اسمًا ولا حكمًا وهي التي تؤثّر في الحكم ولا يضاف إليها ولا تقترن به، وذلك ... كالعلّة المركّبة من وصفين مؤثّرين في الحكم فالقرابة والملك علّة مركّبة من وصفين مؤثّرين في العتق الوصف الأول منهما علّة معنى لأنه يؤثّر في الحكم وليست علّة حكمًا لأن الحكم لا يقترن به فالعتق لا يترتّب على القرابة ويقترن بها بل يتراخى هذا الحكم وهو العتق إلى وجود الملك فحينئذٍ يقترن به. وليست علّة اسمًا لأن الحكم لا يضاف إلى القرابة بل يضاف إلى المجموع من القرابة والملك (برد، برص، ٢٧٤، ٦)

علة معنًى وحكمًا لا إسمًا

- علّة معنًى وحكمًا لا إسمًا وهي التي أثّرت في الحكم واقترنت به ولم يضف الحكم إليها، وذلك كالوصف الأخير وجودًا من العلّة المركّبة من وصفين مؤثّرين فالقرابة والملك علّة مركّبة من وصفين مؤثّرين في الحكم (برد، برص، ٢٧٣، ١٠)

علة مناسبة

- العلّةُ المناسبة مُقَدَّمة على غير المناسبة، والمُّردة مقدمة على المخصوصة إذا قبلت، وكذلك تُقَدّم المنعكسة على غير المنعكسة، هذا كلام إسماعيل ابن المنى (تي، سود، ٣٧٨، ٧)
- "إبداء مناسبة العلّة للحكم"، وذلك بالاكتفاء فقط بدراسة العلّة المناسبة للحكم، وإثبات صلاحها (دوا، دخل، ٤٢١، ٧)

علة موجبة

- العلة الموجبة لجواز النسخ في الأصل لا تفرّق بين نسخ الأخف بالأثقل وبين نسخ الأثقل بالأخف، لأن المعنى في الجميع ما يعلم الله تعالى من مصلحة المتعبد به (جص، فص٢، ٢٢٥، ١٠)
- العلّة الباعثة وهي منحصرة في صفة الفعل لا العلّة الموجبة للحكم (سب، عطر١، ٨، ٥)

علة واحدة

- العلّة الواحدة قد يعلّل بها معلول واحد ويعلّل بها معلولان متماثلان ومختلفان يجوز اجتماعهما ومعلولان هما ضدّان لا يجتمعان ولكن بشرطين متضادّين، على معنى أنّه إذا جعل مع العلّة شرط أحد الحكمين، لا يمكن أن يترتّب عليها الحكم الآخر (بد، بدخ٣، ١٥٧، ٤)

علة واقفة

- العلّة الواقفة: هي التي لم تتعدَّ الأصلَ إلى فرع (بج، حكف١، ٥٢، ١١)
- العلة الواقفة صحيحة. وقال أصحاب أبي حنيفة: هي باطلة، وهو قول بعض أصحابنا. لنا: هو أن القياس أمارة شرعية، فجاز أن تكون خاصة وعامة. دليله: النص. ولأن كل علة جاز أن تكون متعدّية، جاز أن تكون واقفة، كما لو نصّ عليها صاحب الشرع. ولأن العلل العقلية آكد من العلل الشرعية، بدليل أن العلل العقلية يعتبر فيها الطرد والعكس، ولا تعتبر في الشرعية، فإذا جاز أن تكون العقلية واقفة، فالشرعية بذلك أولَى (شي، تبص، ٤٥٢، ٢)

علتان

- لا يكون تعارض العلتين إلا على وجه منافاة كل واحدة منهما لحكم الأخرى، وهو كتعارض الأخبار، أن ذلك لا يكون فيها، إلا أن يكون كل واحد منهما موجبًا لضد حكم الآخر، ومتى لم يكن الخبران على هذا الوجه، لم يكونا متعارضين. وذلك لأن العلتين إذا أوجبتا حكمًا واحدًا فليس يمتنع أن يكونا جميعًا صحيحتين، فتجري كل واحدة منهما على حسب مقتضاها وموجبها. وإن كانت كل واحدة منهما جارية في فروع لا تجري الأخرى فيها (جص، فص٤، ٢٠٣، ٤)
- إن كانت إحداهما (العلتان) أعم من الأخرى، فليس يمتنع أن تكونا صحيحتين جميعًا، وتكون كل واحدة منهما موجبة لحكمها فيما يوجد فيه، وهي مثل الخبرين إذا كان أحدهما أعم من الآخر، وما يتعلّق بهما حكم واحد فيستعملان جميعًا، نحو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع الطعام قبل القبض ونهى عن بيع ما لم يقبض فهذا أعم من الأول في أعيان الحكم، وليسا معارضين لإيجابهما حكمًا واحدًا (جص، فص٤، ٢٠٣، ١٠)
- متى تعارضت علتان إحداهما: قد قامت دلالتها من جهة ما لها من التأثير في الأصول وتعلّق الأحكام بها. والأخرى: دلالتها وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها، فإن ما طريق إثباتها تعلق الأحكام بها وتأثيرها في الأصول أولى من الأخرى، لأن الأولى تشهد لها الأصول، وشهادة الأصول أولى بالاعتبار ممّا ذكر، إذ ليست في وزنها ومنزلتها (جص، فص٤، ٢٠٩، ٢)
- إذا كانت إحدى العلتين موجبة لرد الحكم إلى ما قرب منها وهو من جنسها، والأخرى توجب ردّها إلى ما يعدّ منها وما ليس من جنسها، فإن ما يوجب حمله على ما هو من جنسها وما قرب منها أولى من الأخرى . . . ويكون هذا ضربًا من الترجيح، نحو حملنا لمسح الرأس مرة واحدة على سائر الممسوحات، بعلة أنه مسح، وموضوعه التخفيف، فهذا أولى من ردّه إلى

الغسل، لأن المسح من باب المسح، ومن جنسه وما قرب منه (جص، فص٤، ٢٠٩، ٩)

- إذا تعارضت علتان إحداهما مثبتة، والأخرى نافية، فلا مزية للمثبتة منهما على الأخرى لأجل الإثبات، وإنما يحتاج أن يطلب وجه الترجيح من غير هذه الجهة، لأن نفيه الحكم هو حكم من النافي، وإثبات اعتقاد منه بصحة نفيه (جص، فص٤، ٢١٠، ١٥)

- إذا كانت إحدى العلتين تقتضي الحظر، والأخرى تقتضي الإباحة، فالتي تقتضي الحظر، أولى في قول بعض أصحابنا، وهو قول أبي الحسن الكرخي. ومن أصحابنا من قال: هما سواء. لنا: هو أن التعارض إذا حصل اشتبه الحكم عنده، ومتى اشتبه المباح بالمحظور غلب الحظر، كزكاة المجوسي والمسلم. والأخت والأجنبية. ويدلّ عليه: هو أن الحظر والإباحة إذا اجتمعا غلب الحظر على الإباحة (شي، تبص، ٤٨٤، ٢)

- إذا كانت إحدى العلتين توجب الحد، والأخرى تسقطه، فهما سواء ومن أصحابنا من قال: المسقط للحد أولى. لنا: هو أن الشبهة لا تؤثّر في إثبات الحد في الشرع. والدليل عليه: أنه يجوز إثباته بخبر الواحد والقياس مع وجود الشبهة. فإذا تعارض فيه علتان وجب أن يكونا سواء. كما نقول في سائر الأحكام (شي، تبص، ٤٨٥، ٢)

- إذا كانت إحدى العلتين أكثر فروعًا من الأخرى، كانت أكثرهما فروعًا أولى. ومن أصحابنا من قال: هما سواء، وهو قول أصحاب أبي حنيفة. لنا: هو أن أكثرهما فروعًا تفيد من الأحكام ما لا تفيد الأخرى. فكانت أولى. ولأن كثرة الفروع تجري مجرى شهادة الأصول. فيجب أن تكون أولى (شي، تبص، ٤٨٨، ٢)

- إذا كانت إحدى العلتين أقل أوصافًا من الأخرى، فالقليلة الأوصاف أولى. ومن أصحابنا من قال: هما سواء. لنا: هو ما قلّت أوصافها أجرى على الأصول. وأسلم من الفساد. فكانت أولى. ولأن ما قلّت أوصافها تشابه العقليات. فكانت أولى (شي، تبص، ٤٨٩، ٢)

- إذا كانت إحدى العلتين منتزعة من أصلين، والأخرى من أصل واحد، قدّمت من أصلين في قول بعض أصحابنا. ومنهم من قال: هما سواء. لنا: هو أنه إذا كثرت الأصول كثرت شواهد الصحة. فيجب أن يكون أولى. كما لو عاضد إحداهما ظاهر ولم يعاضد الأخرى (شي، تبص، ٤٩٠، ٢)

علل

- سائر العلل التي تقيس بها أحكام الحوادث، قد كانت موجودة غير موجبة لهذه الأحكام، إذ كانت هذه العلل هي بعض أوصاف الأصل المعلَّل، وهذه الأوصاف قد كانت موجودة قبل حدوث الحكم، غير موجبة له، وإنما هي سمات وأمارات الأحكام، يستدلّ بها عليها، كدلالة الأسماء على مسمّياتها في الأحكام المعلّقة بها، فلا تكون موجبة لها، لوجود هذه الأسماء غير موجبة لهذه الأحكام. وإنما هي سمة وعلامة، جُعِلَت أمارة للحكم، فجائز أن تجعل أمارة له في حال، ولا تجعل أمارة له في أخرى. كذلك علل الشرع التي يقع عليها القياس هذه سبيلها (جص، فص٤، ١٠، ١٧)

- العلل قسمان: طردية ومؤثّرة (بخ، بزد٤، ٧٥، ٢)

- إستنباط الجامع من الحكم يخصّ العلل المستنبطة لا المنصوصة (أم، قرر٣، ١٢٤، ٢٣)
- الاعتراضات الصحيحة على العلل خمسة: الأول الممانعة ثم فساد الوضع ثم المناقضة ثم القلب ثم المعارضة (أم، قرر٣، ٢٥٢، ٢)
- العلل الثابتة بأدلّة نقلية من كتاب أو سنّة، وهذه تقسّم تبعًا لقوتها إلى ثلاثة أضرب: "الصريح" وذلك أن يراد فيه لفظ التعليل نحو قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾؛ ثم "الإيماء" وذلك أن لا يرد فيه لفظ التعليل ولكن يومأ فيه إلى العلّة نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾، ففي الإخبار عن رجس هذه الأشياء إيماء إلى أن الرجس هو العلّة؛ ثم "التنبيه على الأسباب" بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط وبالفاء، "نحو من أحيا أرضًا ميّتة فهي له" (دوا، دخل، ٤١٩، ٢)

علل الأصول

- إثبات علل الأصول بمسالك الفقه. وهي أربعة. الشبه والإخالة والطرد والعكس، والسبر والتقسيم (غز، من، ٣٤٧، ١١)

علل الشرع

- علل الشرع التي يقع القياس عليها، لا يستحيل وجودها عارية من أحكامها (جص، فص٤، ١٠، ١٦)
- سائر العلل التي تقيس بها أحكام الحوادث، قد كانت موجودة غير موجبة لهذه الأحكام، إذ كانت هذه العلل هي بعض أوصاف الأصل المعلَّل، وهذه الأوصاف قد كانت موجودة قبل حدوث الحكم، غير موجبة له، وإنما هي سمات وأمارات الأحكام، يستدلّ بها عليها، كدلالة الأسماء على مسمّياتها في الأحكام المعلّقة بها، فلا تكون موجبة لها، لوجود هذه الأسماء غير موجبة لهذه الأحكام. وإنما هي سمة وعلامة، جُعِلَت أمارة للحكم، فجائز أن تجعل أمارة له في حال، ولا تجعل أمارة له في أخرى. كذلك علل الشرع التي يقع عليها القياس هذه سبيلها (جص، فص٤، ١١، ١)
- علل الشرع إذا كانت أمارات وأعلامًا على الأحكام الشرعية صارت كذلك بجعل الجاعل لها عللًا. وليس على صاحب الشريعة حَجْرٌ في نَصْب الأعْلَام والأدلّة؛ بل كل ما علّق به الحكم وجعله لذلك الحكم صار علّة له، كما لا حَجْر في نفس الشريعة، فأيّ شيء صحّ كونه شريعة كان له شرعها، كذلك عللُها (جون، جهك، ١٥١، ٩)
- علل الشرع أمارات موضوعة لإثبات الحكم الشرعي، فإذا قام الدليل على كون الإسم علة وجب الحكم بذلك (كلو، تم٤، ٤٢، ٤)

علل شرعية

- العلل الشرعية سبيلها أن تكون وصفًا للأصل المعلول. ولا فرق بين أن يكون ذلك الوصف لازمًا للأصل لا يُزايله، وبين أن لا يكون لازمًا، بل يكون موقوفًا على عادات الناس فيه (جص، فص٤، ١٣٧، ٣)
- العلل الشرعية أمارات للأحكام، وعلامات لها، لا على جهة إيجابها لها كإيجاب العلل العقلية لأحكامها ... فإنما تعلّق الأحكام بها حسب تعلّقها بالأسماء، فيكون الإسم علمًا لوجوب الحكم، لا على جهة إيجابه له (جص، فص٤، ١٣٨، ١٦)

- وجه استخراج العلل الشرعية والقياس بها، فإن الفقهاء مختلفون فيه. فمنهم من يعتبر تشابه الأصل والفرع في صورتهما وذواتيهما دون غيرهما، ما دام يجد له شبهًا من هذا الوجه. ومنهم من يعتبر اشتباههما من جهة الأحكام (جص، فص٤، ١٤٤، ١١)
- تخصيص أحكام العلل الشرعية جائز عند أصحابنا (الأحناف) (جص، فص٤، ٢٥٥، ٣)
- الأصل في ذلك أن العلل الشرعية ليست عللًا موجبة لأحكامها على الحقيقة، وإنما هي أمارات منصوبة لإيجاب أحكام الحوادث، وسُمّيت عللًا مجازًا، تشبيهًا لها بالعلل العقلية الموجبة لأحكامها (جص، فص٤، ٢٥٩، ٣)
- لمّا جاز تخصيص العموم من حيث صلحَ أن يكون اللفظ عبارة عن الباقي بعد التخصيص، جاز أيضًا تخصيص العلل الشرعية، من حيث صلح أن تكون أمارة للباقي بعد التخصيص (جص، فص٤، ٢٦٢، ١٥)
- لما كانت طرق العلل الشرعية الشرع، وكانت الطرق الشرعية إما لفظًا وإما استنباطًا، كانت طرق العلل الشرعية إما لفظًا وإما استنباطًا. والألفاظ الدالة على ذلك إما صريحة، وإما منبّهة. أما الصريحة فمنها أن يكون لفظها لفظ العلة؛ ومنها ما يقوم مقام لفظ العلة. فالأول كقول القائل لغيره: "أوجبتُ عليك كذا لعلة كذا". والثاني قول القائل لغيره: "أوجبتُ عليك كذا لأنه كذا"، أو ... لأجل كذا"، أو "... كيلا يكون كذا" (بص، مع٢، ٧٧٥، ٧)
- العلل العقليّة لا تكون إلّا معنى واحدًا، والعلل الشَّرعية تكون ذات أوصاف كثيرة، فثبت أنَّها غير جالبة للحكم بأنفسها؛ لأنَّ كُلَّ وصفٍ منها يوجد، ولا يجلب الحكم (بج، حكف٢، ٤٧٣، ٧)
- لا نزاع في تقدّم العلّة على المعلول بمعنى احتياجه إليها ويسمّى التقدّم بالعلّية وبالذات ولا في مقارنة العلّة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلّف، وأما في العلل الشرعية فالجمهور على أنه يجب المقارنة بالزمان إذ لو جاز التخلّف لما صحّ الاستدلال بثبوت العلّة على ثبوت الحكم وحينئذٍ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للأحكام. وفرّق بعض المشايخ بين الشرعية والعقلية فجوّز في الشرعية تأخّر الحكم عنها ووجه الفرق على ما نقل عن أبي اليسر أن العلّة لا توجب الحكم إلا بعد وجودها، فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدّم العلّة بزمان وإذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فإنها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علّة وخلوّ العلّة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لأنها في نفسها بمنزلة الأعيان بدليل قبولها الفسخ بعد أزمنة متطاولة (عا، نسم، ١٦٩، ٣٢)

علل عقلية

- العِلَلَ العقلية مؤثِّرَة في أحكامها بأنفسها، وأنّه يستحيل أن تُوجد غير موجبه لأحكامها (بج، حكف٢، ٤٧٢، ٩)
- العلل العقليّة لا تكون إلّا معنى واحدًا، والعلل الشَّرعية تكون ذات أوصاف كثيرة، فثبت أنَّها غير جالبة للحكم بأنفسها؛ لأنَّ كُلَّ وصفٍ منها يوجد، ولا يجلب الحكم (بج، حكف٢، ٤٧٣، ٧)
- العلل العقلية آكد من العلل الشرعية، ولهذا

توجب حكمها بوجودها وينتفي بعدمها، وليس من شرط العلة الشرعية العكس، ثم العقلية تصحّ واقفة ومتعدّية، فالشرعية أولى (كلو، تم٤، ٦٤، ١٢)

علل عقلية وشرعية

- تنقسم العلل العقلية والشرعية إلى ما يؤثِّر في معلولها، وإلى ما يؤثّر فيها معلولها، مثالُ الأول وجودُ علة الأصل في الفرع، فذلك مؤثّر في نقل حكمه أيضًا، ومثالُ الثاني الطَّرْد والعَكْسُ لوصف في الأصل فذلك مؤثّر في كونه علَّةَ حكم الأصل (تي، سود، ٣٨٩، ٥)

علل مؤثّرة

- العلل المؤثّرة تحتمل المعارضة بالاتفاق مع أن هذه الأدلة تحتمل حقيقة التعارض كما لا تحتمل حقيقة التناقض. وإذا كان كذلك وجب أن يصحّ الاعتراض عليها بالمناقضة كما يصحّ بالمعارضة (بخ، بزد٤، ٧٦، ٢٣)

علل المعاني

- "علل المعاني"، أي العلل المناسبة لكل حكم من الأحكام، وإن شئت فقل الأسباب الموجبة لكل حكم منها، فهي ليست "جميعها" في درجة واحدة من القوة عند اعتبارها "علّة مناسبة" للحكم وموجبة له: - إذ منها ما يكون منقولًا عن النص. - ومنها ما يكون مستنبطًا بالإجماع. - ومنها ما يكون مستنبطًا من غير إجماع (دوا، دخل، ١٢١، ٦)

علم

- في العلم وجهان: الإجماعُ والاختلافُ (شف، رس، ٤٠، ١٢)
- (العلم) المعرفةُ بِناسخِ كتابِ الله ومنسوخِه، والفَرْضِ في تنزيله، والأدبِ والإرشادِ والإباحةِ (شف، رس، ٤١، ١)
- (العلم) المعرفةُ بالموضع الذي وَضَعَ الله به نبيَّه: مِنَ الإبانة عنه، فيما أَحْكَمَ فَرْضَه في كتابه، وَبَيَّنَهُ على لسان نبيِّه (شف، رس، ٤١، ٣)
- (العلم) معرفةُ ما ضَرَب فيها من الأمثالِ الدوالِّ على طاعته، المبيِّنةِ لاجتناب معصيتِه (شف، رس، ٤١، ٧)
- العلم طبقاتٌ: منهم الجامعُ لأكثره، وإن ذَهَبَ عليه بعضُه. ومنهم الجامعُ لأَقَلَّ مما جَمَع غيرهُ (شف، رس، ٤٣، ٤)
- (العلم) علمُ عامَّةٍ لا يَسَعُ بالغًا غيرَ مغلوبٍ على عقلِه جَهْلُه. قال: ومِثْلُ ماذا؟ قلتُ: الصلواتِ الخمسِ، وأنَّ للهِ على الناس صومَ شهرِ رمضانَ، وحَجَّ البيتِ إذا استطاعوه، وزكاةً في أموالهم (شف، رس، ٣٥٧، ٤)
- (من العلم) ما يَنُوبُ العِبَادَ مِن فروعِ الفرائضِ، وما يُخَصُّ به من الأحكام وغيرِها، مما ليس فيه نَصُّ كتابٍ، ولا في أكثرِه نصُّ سنّةٍ، وإنْ كانتْ في شيء منه سنّةٌ فإنما هي من أخبار الخاصّة، لا أخبارِ العامّة، وما كانَ منه يحتملُ التأويلَ ويُسْتَدْرَكُ قياسًا (شف، رس، ٣٥٩، ٤)
- دَرَجَةٌ من العِلم ليس تَبْلُغُها العامَّةُ، ولم يُكَلَّفْها كلُّ الخاصَّةِ، ومَن احتملَ بلوغَها من الخاصّة فلا يَسَعُهُمْ كلَّهم كَافَّةً أن يُعَطِّلُوها، وإذا قام بها مِن خاصَّتِهِم مَن فيه الكفايةُ لم يَحْرَجْ غيرُه ممن تَرَكها، إن شاء الله، والفضلُ فيها لمن قام بها على مَنْ عَطّلَها (كالجهاد) (شف، رس، ٣٦٠، ٦)
- العلمُ من وجوهٍ: منه إحاطةٌ في الظاهرِ

والباطنِ. ومنه حقٌّ في الظاهرِ (شف، رس، ٤٧٨، ٦)

- الإحاطة منه (العلم) ما كان نصَّ حكم لله أو سنةٍ لرسولِ الله نقلَها العامّةُ عن العامة. فهذان السبيلانِ اللذانِ يَشْهدُ بهما فيما أُحِلَّ أنه حلالٌ، وفيما حُرِّمَ أنه حرامٌ. وهذا الذي لا يَسَعُ أحدًا عندنا جهلُه ولا الشكُّ فيه (شف، رس، ٤٧٨، ٨)

- (العلم) علمُ إجماعٍ. وعلمُ اجتهادٍ بقياسٍ، على طلبِ إصابةِ الحَقّ. فذلك حقٌّ في الظاهر عند قايِسِه، لا عندَ العامةِ من العلماء، ولا يعلمُ الغيبَ فيه إلا اللهُ (شف، رس، ٤٧٩، ٥)

- العلم يحيطُ أن مَن توجَّهَ تِلقاءَ المسجدِ الحرامِ ممن نأَتْ دارُه عنه -: على صَوابٍ بالاجتهادِ للتوجُّه إلى البيت بالدلائل عليه، لأن الذي كُلِّفَ التوجُّهُ إليه، وهو لا يَدْرِي أصابَ بتوجُّهه قصدَ المسجدِ الحرامِ أم أخطأه، وقد يَرَى دلائلَ يعرفُها فيتوجَّهُ بقدر ما يعرفُ، (ويعرِفُ غيرُه دلائلَ غيرَها فيتوجهُ بقدرِ ما يَعْرِفُ) وإن اختَلَف توجُّههما (شف، رس، ٤٨٨، ١)

- لم يجعل اللهُ لأحدٍ بعدَ رسول الله أن يقولَ إلّا مِنْ جهة علمٍ مَضَى قبلَه، وجهةُ العلم بَعدُ الكتابُ والسنّةُ والإجماعُ والآثارُ، وما وصفتُ من القياس عليها (شف، رس، ٥٠٨، ٧)

- لا يقيسُ إلّا من جَمَع الآلَةَ التي لَهُ القياسُ بها، وهي العلمُ بأحكام كتاب الله: فرضِه، وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعامِّه، وخاصِّه، وإرشادِه (شف، رس، ٥١٠، ١)

- العلم وضدّه الجهل (كل، كف١، ٢١، ١٦)

- طلب العلم فريضةٌ على كلّ مسلم، ألا إنَّ الله يحب بغاة العلم (كل، كف١، ٣٠، ٦)

- العلم ثلاثة: آيةٌ محكمة، أو فريضة عادة، أو سنَّة قائمة، وما خلاهنّ فهو فضل (كل، كف١، ٣٢، ٩)

- اطلبوا العلم وتزيّنوا معه بالحلم والوقار، وتواضعوا لمن تعلّمونه العلم، وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم، ولا تكونوا علماء جبّارين فيذهب باطلكم بحقّكم (كل، كف١، ٣٦، ٣)

- العلم كان قبل الجهل (كل، كف١، ٤١، ١٥)

- من أخذ العلم من أهله وعمِلَ بعلمه نجا، ومن أراد به الدُّنيا فهي حظّته (كل، كف١، ٤٦، ٦)

- طلبوا العلم بالمقائيس فلم تزدهم المقائيس من الحقّ إلّا بعدًا وإنَّ دين الله لا يصاب بالمقائيس (كل، كف١، ٥٦، ٦)

- العلم متقدّم على المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة (كل، كف١، ١٤٨، ٢٤)

- العلم يتوارث، ولن يهلك عالمٌ إلّا بقي من بعده من يعلَم علمه، أو ما شاء الله (كل، كف١، ٢٢١، ٢١)

- العلم الّذي يحدث يومًا بعد يوم وساعة بعد ساعة (كل، كف١، ٢٢٥، ٣)

- علامات الفقه الحلم والعلم والصمت (كل، كف٢، ١١٣، ٦)

- العلم فهو الاعتقاد المقتضي لسكون النفس إلى أن مُعتقدَه على ما اعتقده عليه (بص، مع١، ١٠، ٥)

- اختلف الناس في العلم الواقع عند التواتر. فقال شيخانا أبو علي وأبو هاشم: إنه ضروري، غير مكتسب. وقال أبو القاسم البلخي: إنه مكتسب (بص، مع٢، ٥٥٢، ٨)

- من جعل العلم الواقع بالتواتر مكتسبًا، يشرط في وقوع العلم به أن يكون المخبرون كثرة يمتنع معها اتفاق الكذب منهم والتواطؤ عليه، وأن يكونوا إنما أخبرو به مضطرين (بص،

مع٢، ٥٥٨، ١٣)

- العلم - هو تيقّن الشيء على ما هو عليه: إما عن برهان ضروري موصل إلى تيقّنه كذلك. إما أول بالحس أو ببديهة العقل: وإما حادث عن أول على ما بيّنا في كتاب التقريب من أخذ المقدمات الراجعة إلى أول العقل أو الحس إما من قرب وإما من بعد: وإما عن اتّباع لمن أمر الله تعالى باتّباعه فوافق فيه الحق وإن لم يكن عن ضرورة ولا عن استدلال، برهان ذلك أن جميع الناس مأمورون بقول الحق واعتقاده، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا الناس كلهم إلى الإيمان بالله تعالى وبما جاء به والنطق بذلك، ولم يشترط عليه السلام عليهم أن لا يكون ذلك منهم إلا عن استدلال (حز، حكا١، ٣٦، ١٥)

- لا طريق إلى العلم أصلًا إلا من وجهين: أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس: والثاني مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس (حز، حكا١، ٦٥، ١٩)

- العلم: معرفةُ المعلوم على ما هو به. والعلم المحدث ينقسم إلى قسمين: ضروريٌّ ونظريٌّ (بج، حكف١، ٤٥، ٧)

- العلم الذي يقع بالخبر المتواتر ضرورة وقال البلخي من المعتزلة: العلم الذي يقع به، اكتساب، وهو قول الدقّاق. لنا: هو أن ما يعلم الإنسان بذلك من أخبار البلاد النائية، والأمم السالفة، يعلمه علمًا لا يمكنه نفيه بالشك والشبهة، فصار بمنزلة العلم الواقع بالحواس (شي، تبص، ٢٩٣، ٢)

- العلم فهو معرفة المعلوم على ما هو عليه، وقالت المعتزلة: هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إليه، وهذا غير صحيح لأن هذا يَبطلُ باعتقاد العاصي فيما يعتقده فإن هذا المعنى موجود فيه وليس ذلك بعلم (شي، جا، ٢، ١٦)

- العلم ضربان قديم ومُحدَث فالقديم علم الله عز وجل وهو متعلّق بجميع المعلومات ولا يوصف ذلك بأنه ضروري ولا مكتسب والمُحْدَث علم الخلق وقد يكون ذلك ضروريًا وقد يكون مكتسبًا، فالضروري كل علم لزم المخلوق على وجهه لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك ولا شبهة، وذلك كالعلم الحاصل عن الحواس الخمس التي هي السمع والبصر والشم والذوق واللمس، والعلم بما تواترت به الأخبار من ذكر الأمم السالفة والبلاد النائية، وما يحصل في النفس من العلم بحال نفسه من الصحة والسقم والغم والفرح، وما يعلمه من غيره من النشاط والفرح والغم والترح وخجل الخجل ووجل الوجل وما أشبهه ممّا يضطر إلى معرفته. والمكتسب كل علم يقع عن نظر واستدلال كالعلم بحدوث العالم وإثبات الصانع وصدق الرسل ووجوب الصلاة وأعدادها ووجوب الزكاة ونصبها وغير ذلك مما يُعلم بالنظر والاستدلال (شي، جا، ٢، ١٩)

- حقيقة العلم: فهي ما يعلم به المعلوم. ولو قلتَ: ما يعلمُ به، كان كافيًا، والزيادةُ عليه؛ لزيادة البيان. فإنّ قولك: ما يُعْلم به تضمّن ذكر المعلوم. وأيضًا، فإنّه لا يعلم ما ليس بمعلوم؛ ولاستحالة علمٍ لا معلومَ له عندنا. وهذا حدٌّ للعلم صحيح، به يفارق ما ليس بعلم؛ ولهذا قلنا: لا عالمَ يَعلمُ إلّا بالعلم (جون، جهك، ٢٥، ١٤)

- (العلم) عن الفقه: العلم بأحكام الشريعة.

وعن الفهم: سرعة معرفة معنى الكلام. وعن الفطنة: معرفة لطائف الحقائق. وعن الطب: المعرفة بمقتضيات العلل والأمراض، وخصائص الأدوية (جون، جهك، ٢٧، ١)

- حدّ الفقه في تخصيص العرف: هو العلم بأحكام أفعال أهل التكليف. وقد قيل: هو العلم بما يحلُّ ويحرّم ويجب ويُندب إليه. وقد قيل: هو العلم بالمعنى الجامع في الحكم مع اختلاف الصور والفرق في الحكم مع اتّفاق الصور؛ ولهذا يقال لِمن كثر جمعه وفرّقه في أحكام الشريعة: إنّه فقيه سبق، أي ذلل الأُصول والفروع، حتى قال بعض الفقهاء: العلم بأُصول الدين، الفقهُ الأكبر (جون، جهك، ٢٧، ٥)

- لو سألني سائل عن العلم فأقول: هو المعرفة، ولو سأل عن المعرفة فأقول: هو العلم. وهذا غير سديد، لأنهما عبارتان عن معبّر واحد. ولو سئل عن المعرفة والعلم فماذا يقول؟ ثم المعرفة خلاف العلم في اللغة، فإنها لا تتعدّى إلا إلى مفعول واحد والعلم يتعدّى إلى مفعولين. (غز، من، ٣٨، ١٢)

- العلم لا حد له، إذ العلم صريح في وصفه، مفصح عن معناه، ولا عبارة أبين منه، وعجزُنا عن التحديد لا يدلّ على جهلنا بنفس العلم (غز، من، ٤٠، ١)

- العلم ينقسم إلى قديم وإلى حادث. فالقديم: علم الباري سبحانه الذي لا أول له، وهو محيط بجملة المعلومات، فلا يتعدّد بتعدّدها، ولا يوصف بكونه كسبيًا ولا ضروريًا. وأما الحادث فينقسم إلى الهجمي والنظري. فالهجمي: ما يضطر إلى علمه بأول العقل، كالعلم بوجود الذات، والآلام، والملذات. والنظري: ما يفضي إليه النظر الصحيح، مع انتفاء الآفات على وجه التضمن، لا على وجه التولّد (غز، من، ٤٢، ٤)

- اختلف الناس في العلم الواقع عند التواتر فقال شيخنا هو علم ضروري غير مكتسب، وهو قول الجبائي وابنه، وأكثر الشافعية. وقال أبو القاسم البلخي وأبو الحسين البصري: إنه مكتسب، وهو قول الدقّاق من أصحاب الشافعي (كلو، تم٣، ٢٢، ٩)

- الاستدلال هو ترتيب علوم يتوصّل بها إلى علم آخر فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم فهو مستدلّ عليه، والعلم الواقع بالتواتر هذه سبيله (كلو، تم٣، ٢٤، ٤)

- المطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد، والمطلوب من العلم لا يقتنص إلا بالبرهان، فلذلك قلنا مدارك العقول تنحصر فيهما (قد، روض، ١٤، ١٩)

- الفقه: ففي اللغة عبارة عن الفهم، ومنهُ قولهُ تعالى ﴿مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ (هود: ٩١): أي لا نفهم، وقولهُ تعالى ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (الإسراء: ٤٤): أي لا تفهمون، وتقول العرب: فقهت كلامك، أي فهمتهُ. وقيل: هو العلم، والأشبه أن الفهم مغاير للعلم، إذ الفهم عبارة عن جودة الذهن، من جهة تهيئهِ لاقتناص كلّ ما يرد عليهِ من المطالب، وإن لم يكن المتّصِف بهِ عالمًا، كالعامي الفطن (أمد، حكم١، ٧، ٥)

- العلم احتراز عن الظن بالأحكام الشرعية، فإنهُ وإن تجوّز بإطلاق إسم الفقه عليه، في العرف العاميّ، فليس فقهًا في العرف اللغويّ والأصولي، بل الفقه العلم بها أو العلم بالعمل بها بناء على الإدراك القطعيّ، وإن

كانت ظنّية في نفسها. وقولنا "بجملة من الأحكام الشرعية" إحتراز عن العلم بالحكم الواحد، أو الإثنين لا غير، فإنهُ لا يسمّى في عرفهم فقهًا وإنما لم نقل بالأحكام، لأن ذلك يشعر بكون الفقه هو العلم بجملة الأحكام. ويلزم منهُ أن لا يكون العلم بما دون ذلك فقهًا، وليس كذلك. وقولنا "الشرعية" احتراز عمّا ليس بشرعيّ، كالأمور العقلية، والحسية. وقولنا "الفروعية" احتراز عن العلم بكون أنواع الأدلة حججًا، فإنه ليس فقهًا في العرف الأصوليّ، وإن كان المعلوم حكمًا شرعيًّا نظريًّا، لكونه غير فروعي. قولنا "بالنظر والاستدلال" احتراز عن علم الله تعالى بذلك، وعلم جبريل والنبي عليه السلام فيما علمهُ بالوحي، فإن علمهم بذلك لا يكون فقهًا في العرف الأصوليّ، إذ ليس طريق العلم في حقهم بذلك النظر والاستدلال (أمد، حكم١، ٧، ١٢)

- العلمُ عبارةٌ عن صفةٍ يحصل بها لنفس المُتّصِف بها التميُّز بين حقائقِ المعاني الكلية حصولًا لا يتطرّقُ إليهِ احتمالُ نقيضه فقولنا "صفة" كالجنس له ولغيره من الصفات. وقولنا "يحصل بها التميُّز" احتراز عن الحياة، وسائر الصفات المشروطة بالحياة. وقولنا "بين حقائقِ الكليّات" احتراز عن الإدراكات الجزئية، فإنها إنما تُميّز بين المحسوسات الجزئية، دون الأمور الكلية (أمد، حكم١، ١٥، ٢)

- العلم قيل لا يحدّ فقال الإمام لعسره وقيل لأنه ضروري من وجهين: أحدهما أن غير العلم لا يعلم إلا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورًا، وأجيب بأن توقّف تصوّر غير العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوّره فلا دور. وثانيهما أن كل أحد يعلم وجوده ضرورة وأجيب بأنه لا يلزم من حصول أمر تصوّره أو تقدّم تصوّره (حا، تلو١، ٤٦، ١٠)

- العلم ضربان: علم بمفرد ويسمّى تصوّرًا ومعرفة، وعلم بنسبة ويسمّى تصديقًا وعلمًا (حا، تلو١، ٦٢، ٢٨)

- العلم إما تصوّر أو تصديق، والتصديق مسبوق بالتصوّر، فكان التصورّ وضعه أن يكون قبل التصديق، والتصوّر إنما يكتسب بالحد كما أن التصديق لا يكتسب إلا بالبرهان، فكان الحد متقدّمًا على التصوّر المتقدّم على التصديق، فالحد قبل الكل طبعًا، فوجب أن يقدّم وضعًا (قر، نقح، ٤، ٧)

- العلم تبع للمعلوم (قر، نقح، ٥، ٦)

- "الشعور" العلم. وأصله: من المشاعر. وهي الحواس. فكأنه يستند إلى الحواس (دق، عمد٢، ٩١، ١٢)

- العلم ينقسم إلى قديم ومُحْدَث، فالقديم علم الله، والـمُـحْـدَثُ ما وَرَاءه (تي، سود، ٥٦١، ١٧)

- العِلم نوعان: عِلْم التَّوحيد والصِّفات، وعلم الشرائع، والأحكام (بخ، بزد١، ٢٩، ٥)

- قال مالك عن نافع عنه: العلم ثلاث: كتاب الله الناطق، وسنّة ماضية، ولا أدري (جو، علم١، ٥٩، ١٧)

- المُفْردُ إمّا أنْ لا يَستقِلّ بمَعْناهُ وهوَ الحَرفُ. أوْ يَستقِل، وهُو فعْلُ إنْ دلَّ بهيئَتهِ على أحدِ الأزْمنةِ الثَّلاثةِ، وإلّا فاسمٌ كلّيٌّ إنْ اشترَكَ معْناه، مُتواطئ إن اسْتوى، ومشكّك إن تفاوَت، وجنْس إنْ دلّ على ذات غيْرِ معيَّنة كالْفَرسِ، ومُشتقّ إنْ دلَّ على ذِي صِفة معيَّنةِ كالفارِس،

وجُزْئِيٌّ إنْ لمْ يَشترِكْ، وعَلَم إنْ استقلَّ، ومضمرٌ إنْ لَم يَستقلّ (اس، مهس١، ٢٤٦، ١)

- العلم محبوب على الجملة، ومطلوب على الإطلاق، وقد جاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق، فتنتظم صيغُه كلّ علم؛ ومن جملة العلوم ما يتعلّق به عمل، وما لا يتعلّق به عمل (شط، وفق١، ٥١، ١١)

- العلم الذي هو العلم المعتبر شرعًا - أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق - هو العلم الباعث على العمل الذي لا يُخليّ صاحبَه جاريًا مع هواه كيفما كان، بل هو المقيِّد لصاحبه بمقتضاه، الحاملُ له على قوانينه طوعًا أو كرهًا (شط، وفق١، ٦٩، ٢)

- من العلم ما هو من صُلْب العلم؛ ومنه ما هو مُلَح العلم، لا من صلبه؛ ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه. فهذه ثلاثة أقسام: القسم الأول هو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، إليه تنتهي مقاصد الراسخين؛ وذلك ما كان قطعيًا أو راجعًا إلى أصل قطعي (شط، وفق١، ٧٧، ٧)

- كون العلم حاكمًا لا محكومًا عليه، بمعنى كونه مفيدًا لعمل يترتّب عليه مما يليق به. فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل، أو يصوّب نحوه؛ لا زائد على ذلك (شط، وفق١، ٧٩، ٦)

- عدم الإطّراد يقوي جانب الإطراح، ويُضعف جانب الإعتبار؛ إذ النقض فيه يدلّ على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم، ويقرّبه من الأمور الإتّفاقية الواقعة عن غير قصد؛ فلا يوثق به ولا يُبنى عليه (شط، وفق١، ٧٩، ١٩)

- (تخلّف خاصة) الثبوت، فيأباه صلب العلم وقواعده؛ فإنّه إذا حكم في قضية، ثم خالف حكمه الواقع في القضية في بعض المواضع أو بعض الأحوال، كان حكمه خطأ وباطلًا، من حيث أطلق الحكم فيما ليس بمطلق، أو عمّ فيما هو خاص؛ فعَدِمَ الناظرُ الوثوقَ بحكمه. وذلك معنى خروجه عن صلب العلم (شط، وفق١، ٧٩، ٢١)

- يطلب العلم شرعًا لأجل العمل (شط، وفق٢، ٤٠٤، ٤)

- العلم معرفة الإختلاف (شط، وفق٤، ١٦١، ٥)

- لا معنى لكون هذا علمًا وذاك علمًا آخر سوى أنّه يبحث هذا عن أحوال شيء وذاك عن أحوال شيء آخر ثم بتبعية ذلك يكون لهذا تعريف أو غاية أو خاصة ولذاك تعريف آخر أو غاية أو خاصة فحدّه الحقيقي ما يؤخذ من الموضوع بأن يقال هو علم يبحث عن أحوال كذا وكذا وهذا تصوّر لمفهوم العلم وحقيقته، وأمّا ذاته وهويّته فهو التصديق بالمسائل على التفصيل، ولا خفاء في أنّ جهة الوحدة لا يلزم أن تكون محمولة كالموضوع والغاية ولا خاصة لازمة بيّنة (تف، نهي١، ١٦، ٣)

- المراد بالعلم الإعتقاد الجازم المطابق أو الملكة التي هي مبدأ تفاصيل القواعد والقواعد هي القضايا الكلّية التي تنطبق على جزئياتها عند تعرّف أحكامها، والأحكام المستنبطة من القضايا النسب التامّة مثل قولنا الحجّ واجب، ومعنى انتسابها إلى الشرع ثبوتها به وإلى الفرع تعلّقها به (تف، نهي١، ١٩، ٣)

- المراد بالعلم بالأحكام ما يقابل الظنّ وبالأدلّة التفصيلية الإمارات التي تفيد الظنّ وإنّ العمل بموجب الظنّ واجب قطعًا على المجتهد دون

المقلّد لا بمعنى أنّ الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بل بمعنى أنّه يجب عليه الجزم بوجوب ما دلّت الإمارة على وجوبه وحرمة ما دلّت الإمارة على حرمته وهكذا (تف، نهي١، ٣٠، ١)

- العلم عبارة عن ملكة يقتدر بها على إدراكات جزئية وأنّ وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما صفتي إدراك وأنّ العلم صفة ينجلي بها المذكور (تف، نهي١، ٣٢، ٥)

- خير العلم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع علم الفقه، وأصول الفقه من هذا القبيل، فإنّه يأخذ من صفو العقل والشرع سواء السبيل، فلا هو تصرّف بمحض العقول بحيث لا يتلقّاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد، ولأجل شرف علم أصول الفقه ورفعته وفّر الله دواعي الخلق على طلبته، وكان العلماء به أرفع مكانًا، وأجلّهم شأنًا، وأكثرهم أتباعًا وأعوانًا (زر، بحر١، ١٢، ١٧)

- العلم قال أبو بكر النقاش: سُمِّي علمًا، لأنّه علامة يهتدي بها العالم إلى ما قد جهله الناس، وهو كالعَلَم المنصوب بالطريق. واختلفوا في العلم المنقسم إلى تصوّر خاص. أو تصديق خاص، وهما اللذان يوجبان لمن قام به تمييزًا لا يحتمل النقيض. هل يحدّ أم لا يحدّ؟ والقائلون بأنّه يحدّ ومنهم أبو الحسين البصري اختلفوا في توجيهه، فقيل: لأنّ المنطقيين اشترطوا في الحدّ الجنس الأقرب وإن لم يوجد ذلك في العلم. واشترطوا ذكر جميع الذاتيات كما يقال: عرضي لون سواد، والأول جنس أقرب، وفي العلم لا يقال: عرضي علم، فلهذا لا يحدّ. وقال الأصوليون: لأنّه لم يوجد له عبارة دالّة على حقيقته وماهيّته فلا يحدّ، وقال أبو الحسين بن اللبان: لأنّه أظهر الأشياء فلا معنى لحدّه بما هو أخفى منه حكاه بعض شراح "اللمع". وحكي عن ابن مجاهد الطائي أنّه منع إطلاق الحدّ في العلم؛ وإنّما يقال حقيقة العلم كذا، لأنّ الحقائق لا يختلف فيها القديم والحادث بخلاف العلم. قال: والذي ذكره أصحابنا إنّما هو مجاز، فأجروا الحدّ مجرى الإسم توسّعًا. وقال الرازي: ضروري إذ به يعرف الأشياء فلو عُرِّف العلم لوجب أن يعرف بغيره لاستحالة تعريف الشيء بنفسه، والغرض أنّ غيره متوقّف عليه فيلزم الدور؛ ثم قال في موضع آخر: هو حكم الذهن الجازم المطابق لموجب كما سبق في الضابط، فكأنّه قال بأنّه ضروري ويحدّ وهذا تناقض. فإن قيل: الذهني تعريفه تصديقي، والمدّعى معرفته تصوري فلا تناقض. قلنا: وإن كان كذلك لكن التعريف للنسبة في التصديق تعريف لتصوّر، لأنّ النسبة ليست تصديقًا بل مقرّرة. وقال غيره: ضروري ولا يحدّ. وهو قضية نقل ابن الحاجب عنه. والموجود في "المحصول" ما ذكرته أولًا. وقال إمام الحرمين والقشيري والغزالي: يعسر تعريفه بالحدّ الحقيقي، وإنّما يعرّف بالتقسيم والمثال، ثم يعرض في روم التوصّل إليه إلى انتفاء الفرق بينه وبين أضداده. واعترض عليهم الآمدي بأنّ القسمة المذكورة إن لم تكن مميّزة له عمّا سواه فليست معرفة، وإن كانت مميّزة فذلك رسم. وهذا إنّما يرد أنّ لو أحالا الرسم، وهو غير ظاهر من كلامهم. والمختار: أنّه يعرف بالحدّ الحقيقي كغيره، فقال القدماء هو معرفة المعلوم على ما هو به

(زر، بحرا، ٥٢، ١٤)

- العلم إما قديم فلا يوصف بنظر ولا ضرورة لتعالي الله عن الضرورة والاحتياج إلى النظر، وهو واحد متعلّق بالمعلومات على حقائقها تعلّقًا سابقًا له حكم الإحاطة بمعلوماته، لا يتعدّد بتعدّدها، إذ ليس يتوقّف على ارتسام صورها ولا يتجدّد بتجدّدها ولا يوصف بالكسب ولا بالضرورة، بل علم حضوري وواجبي ذاتي . . . وإما حادث، وينقسم إلى ضروري وإلى نظري، لأنّه إن كفى مجرّد تصوّر طرفي القضية في الجزم به فضروري، وإلّا فنظري ولا خلاف كما قاله في "شرح العنوان" في انقسام التصديق إليهما وإنّما اختلفوا في التصوّر (زر، بحرا، ٥٨، ٨)

- طرق العلم على المشهور منحصرة في ثلاثة: عقل وسمع حسّ، وعنوا بالحسّ علوم الإدراكات والعادات، واضطربوا في علوم الإلهام والتوسّم والمحادثة. قال الغزالي: لعلّهم عنوا بالإلهام أنّ العلوم كلها ضرورية مخترعة لله تعالى ابتداء. وقال القفّال الشاشي: ينحصر في الحسّ والاستدلال. قال: والسمع داخل في جملة علوم الحسّ، لأنّ المسموع محسوس، ثم معرفة حقيقة صوابه وخطئه تدرك بالاستدلال. ونقل عن بعض الأوائل حصرها في الحسّ (زر، بحرا، ٦١، ٩)

- هل يوجد علم لا معلوم له؟ لم يقل ذلك إلّا أبو هاشم فإنّه قال: العلم المتعلّق بالمستحيلات علم بلا معلوم، وهو ظاهر الفساد (زر، بحرا، ٦٩، ٤)

- الجهل والظنّ والشكّ أضداد العلم عندنا. وذهب أكثر المعتزلة إلى أنّ الجهل مماثل للعلم. وأجمعوا على أنّ اعتقاد المقلّد للشيء على ما هو عليه مثل العلم (زر، بحرا، ٨١، ١٨)

- فرّق بين العقل والعلم، ويظهر شرف العقل من حيث إنّه منبع العلم وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة (زر، بحرا، ٨٧، ١٢)

- العلم حقيقة في الإدراك مجاز في القواعد المدرَكة إطلاقًا للمصدر على المفعول ولم يجعل حقيقة فيها ترجيحًا للمجاز على الاشتراك، وكذا إطلاق العلم على الملكة مجازًا إطلاقًا لاسم المسبّب على السبب أو بالعكس (أم، قررا، ٣٠، ٦)

- العلم عبارة عن صفة حقيقية ذات تعلّق بالمعلوم (أم، قررا، ٤٥، ١٤)

- أصول الفقه عبارة عن مجموع القواعد المتعلّقة بالأدلّة السمعية والترجيح والاجتهاد والأحكام، فلو أريد به معناه الإضافي الذي هو عبارة عن بحث الأدلّة فقط لخرج مباحث الترجيح والاجتهاد والأحكام عنه مع أنّها داخلة فيه. جعلوه علمًا لهذا العلم رعاية لما عهد في اللغة من أنّ المركّب الإضافي إذا نقل عن معناه الإضافي ينبغي أن ينقل إلى المعنى العلمي ليبقى عهديته الّتي يدلّ عليها قبل النقل، وذلك لأنّ الأعلام محفوظة عن التصرّف فتبقى دلالته على ما كان قبله وقالوا إنّه علم جنسي لا شخصي لأنّ علم أصول الفقه كلّي يتناول أفرادًا متعدّدة إذ القائم بزيد منه غير ما قام منه بعمرو (مل، مرقا، ٢٢، ٤)

- العلم ينقسم إلى فرض عين وفرض كفاية . . . وفرض الكفاية هو أن يتعلّم ما يبلغ رتبة الاجتهاد ومحل الفتوى والقضاء، ويخرج من عداد المقلّدين، فعلى كافة الناس القيام

بتعلّمه، غير أنّه إذا قام من كل ناحية واحد أو اثنان سقط الفرض عن الباقين، فإذا قعد الكل عن تعلّمه عصواً جميعًا لما فيه من تعطيل أحكام الشرع (سي، رد، ٦٩، ٧)

- طلب العلم ينقسم قسمين: أحدهما مفروض على الأعيان. والثاني يثبت على سبيل الكفاية. فأمّا ما يتعيّن طلبه، فهو ما يبتلى المرء بإقامته في الدين الأوقات الناجزة، إلى أن قال: وأما ما يقع فرضًا على الكفاية فهو ما يزيد على المتعيّن إلى بلوغ رتبة الاجتهاد، فإنّ قوام الشرع بالمجتهدين (سي، رد، ٧١، ١٣)

- العلم على قسمين فرض عين وفرض كفاية، ففرض العين الواجب على كل أحد هو علمه بحالته التي هو فيها. وأمّا فرض الكفاية فهو: العلم الذي لا يتعلّق بحالة الإنسان، فيجب على الأمة أن تكون منهم طائفة يتفقهون في الدين ليكونوا قدوة للمسلمين حفظًا للشرع من الضياع، والذي يتعيّن لهذا من الناس من جاد حفظه وحسن إدراكه وطابت سجيته ومن لا فلا (سي، رد، ٨٠، ٨)

- يطلق العلم على ما هو المعنى الأعمّ وهو حصول صورة من الشيء عند العقل وعلى التهيّؤ المذكور بمعنى كون العقل بحيث يدرك الأحكام بالاجتهاد ظنًّا كان إدراكه أو علمًا (بد، بدخ١، ٣٢، ٣)

- (العلم) صفة يتجلّى بها المذكور لمن قامت هي به. قال المحقّق الشريف وهذا أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم لأن المذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد المركّب والكلّي والجزئي والتجلّي هو الانكشاف التامّ فالمعنى أنه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافًا تامًّا لا اشتباه فيه فيخرج عن الحدّ الظنّ والجهل المركّب واعتقاد المقلّد المصيب أيضًا لأنه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحلّ به العقدة (شو، فح، ٤، ١٦)

- (العلم) صفة ينكشف بها المطلوب انكشافًا تامًّا (شو، فح، ٤، ٢٤)

- موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء الخارج عنه وإنما يقال له العرض الذاتي لأنه يلحق الشيء لذاته كالإدراك للإنسان أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للإنسان بواسطة تعجبه أو بواسطة أمر أعمّ منه داخل فيه كالتحرّك للإنسان بواسطة كونه حيوانًا (شو، فح، ٥، ١٨)

- العلم فقد اختلفت الأنظار في ذلك اختلافًا كثيرًا حتى قال جماعة منهم الرازي بأن مطلق العلم ضروري فيتعذّر تعريفه واستدلّوا بما ليس فيه شيء من الدلالة ويكفي في دفع ما قالوه ما هو معلوم بالوجدان لكل عاقل أن العلم ينقسم إلى ضروري ومكتسب، وقال قوم منهم الجويني إنه نظري ولكنه يعسر تحديده ولا طريق إلى معرفته إلا القسمة والمثال، وأجيب عنه وقال الجمهور إنه نظري فلا يعسر تحديده ثم ذكروا له حدودًا يرد على كل واحد منها إيراد، والأولى أن يقال هو صفة ينكشف بها المطلوب انكشافًا تامًّا وهذا لا يرد عليه شيء (صد، أمل، ٤، ٢٠)

- العلم ينقسم إلى ضروري ونظري. فالضروري ما لا يحتاج في تحصيله إلى نظر، والنظري ما يحتاج إليه والنظر هو الفكر المطلوب به علم أو ظنّ، وكل واحد من الضروري والنظري ينقسم إلى تصوّر وتصديق (صد، أمل، ٥، ١١)

- المراد بالعلم مطلق الإدراك الشامل للظن واليقين، وليس المراد به التصديق اليقيني، لأن أكثر مسائل الفقه ظنّيّة (شل، شلص، ١٨، ١)
- استخدم الأصوليون كلمة العلم لليقيني من المعاني وهي القائمة في النصوص السمعية. واستبدلوا المعرفة بالتصوّر، فالمعرّف "ما يستلزم تصوّره اكتساب تصوّر الشيء بكنهه أو بامتيازه عن كل ما عداه (عج، أصل، ١٩٣، ١٤)
- حدّ العلم: إنّهُ اعْتِقادٌ لِلشَّيءِ على ما هو بِهِ مع سكونِ النّفسِ (م، ذر١، ٢١، ١)
- العلمُ ينقسمُ إلى قسمينِ: أَحدُهما: لا يَتمكَّنُ العالِمُ به من نفيهِ عن نفسهِ بِشبهةٍ إن انْفردَ، وإن شِئتَ قُلتَ لِأمرٍ يَرجِعُ إليه، وإن شئتَ قُلتَ على حالٍ منَ الحالاتِ. والقسمُ الآخَرُ: يَتمكَّنُ من نفيهِ عن نفسهِ على بعضِ الوجوهِ (م، ذر١، ٢١، ٧)

علم الأدب

- علم الأدب: هو علم نظم الكلام، ومعرفة مراتبه على مقتضى الحال (زر، بحر١، ٢٩، ٤)

علم الأصول

- غاية علم الأصول، فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية، التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية وأما مسائله فهي أحوال الأدلة المبحوث عنها فيهِ ممّا عرفناه وأما ما منهُ استمداده، فعلم الكلام، والعربية، والأحكام الشرعية (أمد، حكم١، ٩، ٤)
- المبادئ الغير البيّنة لعلم الأصول مثلًا المبيّنة في علم آخر وإن كان تسليمها كافيًا في الأصول لكن عند قصد الحقيقة والإحاطة بدلائله بحيث لا يبقى شيء من المقدّمات غير مبيّن عند المستدلّ يلزم الرجوع إلى العلم الآخر (تف، نهي١، ١٨، ١)
- نسبة الأصول إلى الفقه، فقيل: علم الأصول بمجرّده كالمَيْلَقِ الذي يختبر به جيّد الذهب من رديئه، والفقه كالذهب، فالفقيه الذي لا أصول عنده ككاسب مال لا يعرف حقيقته، ولا ما يدّخر منه ممّا لا يدّخر، والأصولي الذي لا فقه عنده كصاحب المَيْلق الذي لا ذهب عنده، فإنّه لا يجد ما يختبره على مَيْلقه (زر، بحر١، ١٣، ٩)
- علم الأصول ليس بحثًا لغويًّا صرفًا، وإلا لما كان ثمّة من فرق بين الدرس اللغويّ، والاجتهاد التشريعي (دري، نهج، ٣٨٨، ٣)
- علم الأصول هو العلم بالقواعد التي ترسم المناهج لاستنباط الأحكام العملية من أدلّتها التفصيلية. كما يُقرِّر علم الأصول أن الأمر يقتضي الوجوب، والنهي يقتضي التحريم. وعلم أصول الفقه بالنسبة للفقه مثل علم المنطق بالنسبة لسائر العلوم الفلسفية، فهو ميزان يضبط العقل ويمنعه من الخطأ في الفكر (عج، أصل، ١٤، ١٣)

علم أصول الفقه

- علم أصول الفقه كلّي يتناول أفراد متعدّدة إذ القائم منه بزيد غير ما قام بعمرو شخصًا وإن اتّحد مفهومًا لهما، ولما احتيج إلى نقل هذا اللفظ عن معناه الإضافي جعلوه علمًا للعلم المخصوص على ما عهد في اللغة لا إسم جنس (أم، قرر١، ١٦، ٢٠)
- علم أصول الفقه في الاصطلاح الشرعي. هو العلم بالقواعد والبحوث التي يتوصّل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلّتها

التفصيلية. أو هي مجموعة القواعد والبحوث التي يتوصّل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلّتها التفصيلية (خل، خلص، ١٢، ١٥)

- موضوع البحث في علم أصول الفقه فهو الدليل الشرعي الكلي من حيث ما يثبت به من الأحكام الكلية، فالأصولي يبحث في القياس وحجّيته. والعام ما يقيّده، والأمر وما يدلّ عليه وهكذا. وإيضاحًا لهذا أضرب المثل الآتي: القرآن هو الدليل الشرعي الأول على الأحكام. ونصوصه التشريعية لم ترد على حال واحدة بل منها ما ورد بصيغة الأمر، ومنها ما ورد بصيغة النهي، ومنها ما ورد بصيغة العموم أو بصيغة الإطلاق. فصيغة الأمر، وصيغة النهي، وصيغة العموم، وصيغة الإطلاق، أنواع كلية من أنواع الدليل الشرعي العام. وهو القرآن. فالأصولي يبحث في كل نوع من هذه الأنواع ليتوصّل إلى نوع الحكم الكلي الذي يدلّ عليه مستعينًا في بحثه باستقراء الأساليب العربية والاستعمالات الشرعية (خل، خلص، ١٢، ٢٣)

- الغاية المقصودة من علم أصول الفقه فهي تطبيق قواعده ونظرياته على الأدلّة التفصيلية للتوصّل إلى الأحكام الشرعية التي تدلّ عليها. فبقواعده وبحوثه تفهم النصوص الشرعية ويعرف ما تدلّ عليه من الأحكام ويعرف ما يزال به خفاء الخفي منها. وما يرجّح منها عند تعارض بعضها ببعض وبقواعده وبحوثه يستنبط الحكم بالقياس أو الاستحسان أو الاستصحاب أو غيرها في الواقعة التي لم يرد نص بحكمها، وبقواعده وبحوثه يفهم ما استنبطه الأئمة المجتهدون حق فهمه. ويوازن بين مذاهبهم المختلفة في حكم الواقعة الواحدة لأن فهم الحكم على وجهه والموازنة بين حكمين مختلفين لا يكون إلا بالوقوف على دليل الحكم ووجه استمداد الحكم من دليله، ولا يكون هذا إلا بعلم أصول الفقه فهو عماد الفقه المقارن (خل، خلص، ١٤، ٢١)

- يستمدّ علم أصول الفقه من علم الكلام وعلم العربية والأحكام الشرعية (برد، برص، ٣٤، ١٥)

- الغاية المقصودة من وضع علم أصول الفقه تطبيق قواعده وبحوثه على الأدلّة التفصيلية للتوصّل إلى الأحكام الشرعية العملية الدالّة عليها فإذا تحقّقت في الشخص أهلية الاجتهاد بتوفّر وسائله واستكمال شروطه من العلم بالقرآن والسنّة ووجوه القياس، استطاع بواسطة ذلك استخدام القواعد الأصولية وسهّل عليه أن يعرف الحكم الشرعي فيما لا نصّ فيه بالقياس على ما فيه نص. فبنظريات هذا العلم تفهم الأحكام التي تدلّ عليها النصوص التشريعية. وبقواعده يستنبط الحكم بالقياس أو الاستحسان أو الاستصحاب أو المصالح المرسلة أو غيرها في الوقائع التي لا نص فيها. وببحوث يستطاع المقارنة بين مذاهب الفقهاء في الواقعة الواحدة وترجيح أقوى الآراء وأصحّها (برد، برص، ٣٥، ٩)

- يختلف موضوع علم أصول الفقه عن موضوع علم الفقه. فموضوع الأول الأدلّة والأحكام وما يتعلّق بها كالاستحسان والاستصحاب وغيرهما مما يتعلّق بالأدلّة من الحاكم والمحكوم فيه مما يتعلّق بالحكم. وقبل موضوع أصول الفقه الأدلّة والتكلّم عن

الحكم ومتعلّقاته في هذا الفن إنما هو على سبيل التتبّع والاستطراد. ... أما موضوع الثاني وهو الفقه فهو فعل المكلّف من حيث ما يثبت له من الأحكام الشرعية (برد، برص، ٣٧، ٢)

- يختلف علم أصول الفقه عن علم الفقه في الاستمداد فأصول الفقه مستمدّ كما أسلفنا من علم الكلام وعلم العربية والأحكام الشرعية. أما الثاني وهو الفقه فهو مستمدّ من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس (برد، برص، ٣٨، ١٦)

- علم أصول الفقه هو "علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي" (مظ، مصف١، ٥، ٦)

- (علم أصول الفقه) يبحث عن موضوعات شتّى تشترك كلها في غرضنا المهم منه، وهو استنباط الحكم الشرعي. فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص (الأدلّة الأربعة) فقط، وهي الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، أو بإضافة الاستصحاب، أو بإضافة القياس والاستحسان، كما صنع المتقدّمون. ولا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لا بدّ له من موضوع يبحث عن عوارضه الذاتية في ذلك العلم، كما تسالمت عليه كلمة المنطقيين، فإن هذا لا ملزم له ولا دليل عليه (مظ، مصف١، ٦، ١٩)

- علم أصول الفقه: هو العلم بالقواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الفقه، أو هو نفس القواعد. شرح التعريف. القواعد جمع قاعدة. وهي قضية كلّية ينطبق حكمها على جزئيات كثيرة هي أفرادها مثل: الأمر المطلق للإيجاب فإنه قضية كلّية تفيد أن الإيجاب ثابت لكل فرد من أفراد الأمر المطلق الموجود في القرآن والسنّة. نحو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ (المائدة: ١) ... والتي يتوصّل بها إلى استنباط الفقه قد يخرج القواعد التي لا يتوصّل بها إلى ذلك كقواعد العلوم الأخرى ومنها علم الخلاف والجدل، فإن علم الخلاف وإن كان قريب الشبه بعلم أصول الفقه إلا أن قواعده يتوصّل بها إلى حفظ الأحكام المستنبطة المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها، وعلم الجدل قواعد يتوصّل بها إلى حفظ رأي أو هدمه سواء أكان حكمًا شرعيًّا مستنبطًا أو لا فهو أعمّ من علم الخلاف. ومعنى التوصّل بها إلى استنباط الفقه أي الأحكام إلخ. أن الفقيه الذي ينظر في الأدلّة التفصيلية لا يستطيع أن يأخذ الحكم من الدليل الجزئي قبل أن يعرف حكم الكلي الذي يندرج تحته هذا الجزئي (شل، شلص، ٢٠، ١٨)

علم أصول الفقيه

- علم أصول الفقيه ... مسائله عبارة عن قواعد كلّية أو قضايا كلّية موضوعاتها إما دليل كلّي أو نوع من ذلك الدليل أو عرض من أعراضه، ومحمولاتها أمور تعرض لهذه الموضوعات تثبتها القضايا أو تنفيها عنها. مثل: الدليل السمعي يفيد الحكم قطعًا أو ظنًّا، وخبر الواحد يفيد الحكم ظنًّا، والقياس المنصوص العلّة حجّة بالاتفاق، والإجماع الصريح يثبت الحكم قطعًا بالاتفاق متى ثبت، والإجماع السكوتي حجّة عند البعض، والأمر يفيد الوجوب والنهي يفيد التحريم، والعام يتناول جميع أفراده قطعًا أو ظنًّا على الخلاف، والمطلق يدلّ على الفرد الشائع بغير قيد،

والعام المخصوص يدلّ على ثبوت الحكم لأفراده ظنًّا. فيكون موضوع أصول الفقه هو الأدلّة الكلية الإجمالية من حيث إثباتها للأحكام الكّلية. لكن علم الأصول لا يقتصر على البحث في الأدلّة الكلّية، بل يبحث أيضًا في الأحكام الكلية كالإيجاب والتحريم والندب والكراهة والصحة والبطلان والفساد إلخ (شل، شلص، ٢٥، ٧)

علم الأنساب

- علم الفرائض يحتاج إلى ثلاثة علوم: علم الفتوى. وعلم الأنساب وعلم الحساب. أمّا الفتوى فلمعرفة الحكم في مقدار ميراث كل واحد، ومن يحجب، ومن لا يحجب، واختلاف العلماء في ذلك، وفي الوارثين. وأمّا الأنساب، فليعرف محل كل واحد ممن يسئل عنه في نسبه إلى الميت، كما في المامونية وغيرها. وأمّا الحساب فلتصحيح المسائل، وقسمة التركات (سي، رد، ١٨٠، ١٤)

علم بأحكام عن الأدلة

- العلم بالأحكام عن الأدلّة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال أو الاستنباط كعلم المجتهد، والأول لا يسمّى فقهًا اصطلاحًا فلا بدّ من زيادة قيد الاستدلال أو الإستنباط احترازًا عنه (تف، وضح١، ١٣، ١٣)

علم بالأصول

- العلمُ بالأصولِ مِنَ التَّوحيدِ والعدلِ وما أُلْحِقَ بِهِما يُمكِنُ أن يُعْلَمَ عَلَى جهَةِ الجُمْلَةِ مِن أخصَرِ الوُجوهِ وأَقْرَبِها، وإنَّما طَوَّلَ المُتَكَلِّمونَ في ذلكَ طَلَبًا لِلتَّفريعِ والتَّدقيقِ، وإلّا فالعلم عَلَى سَبيلِ الجُمْلَةِ قَرِيبٌ جدًّا، وإنَّما يُحتاجُ إلى الفكرِ الطَّويلِ عندَ دُخولِ الشُّبْهَةَ القادِحَةِ (م، ذر٢، ٧٩٨، ١١)

علم باللغة

- العلمُ باللغة: واجبٌ؛ لِوجوبِ معرفةِ الشرع المتوقِّف عليها (ح، مبا، ٦٥، ٥)

علم بالخبر الخاص

- العلم بالخبر الخاص لا يتوقّف على العلم بحقيقة مطلق الخبر بل على العلم بحصوله (تف، نهي٢، ٤٥، ٣٥)

علم بالضرورة

- العلم بالضرورة ينقسم إلى ضروري ونظري، فالضروري ما لا يحتاج في تحصيله إلى نظر، والنظري ما يحتاج إليه والنظر هو الفكر المطلوب به علم أو ظنّ وقيل هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول وقيل هو حركة النفس من المطالب التصوّرية أو التصديقية طالبة للمبادئ وهي المعلومات التصوّرية أو التصديقية باستعراض صورها صورة صورة. وكل واحد من الضروري والنظري ينقسم إلى قسمين تصوّر وتصديق (شو، فح، ٥، ٢)

علم البيان

- علم البيان هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليتحرّز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام تمام المراد. فسّروه بأنّ المراد هو أداء المعنى بكلام مطابق

لمقتضى الحال وتمام المراد إيراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحًا وخفاء (تف، وضح١، ٩٧، ٤)

علم التاريخ

- علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية. وفي القرآن من ذلك ما هو كثير، وكذلك في السنة، ولكن القرآن احتفل في ذلك. وأكثره من الأخبار بالغيوب التي لم يكن للعرب بها علم، لكنّها من جنس ما كانوا ينتحلون (شط، وفق٢، ٧٣، ١٦)

علم التفسير

- علم التفسير مطلوب فيما يتوقّف عليه فهم المراد من الخطاب فإذا كان المراد معلومًا فالزيادة على ذلك تكلّف (شط، وفق١، ٥٣، ١٣)

علم التوحيد

- أشرف العلوم على الإطلاق علم التوحيد، وأنفعها علم أحكام أفعال العبيد (جو، علم١، ٥، ١٣)

علم جائز

- العلم الجائز: فهو كل علم حادث، أو كل عِلْم له أول. أو كل علم متأخّر في الوجود، وهو بعكس العلم القديم الذي هو المتقدِّمُ في الوجود (جون، جهك، ٢٨، ٢٠)

علم الجدل

- علم الخلاف فإنّه علم يتوصّل به إلى حفظ الأحكام المستنبطة المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها لا إلى استنباطها ومنه علم الجدل، فإنّه علم بقواعد يتوصّل بها إلى حفظ رأي أو هدمه أعمّ من أن يكون في الأحكام الشرعية أو غيرها فنسبته إلى الفقه وغيره سواء، فإنّ الجدلي إمّا مجيب يحفظ وضعًا أو معترض يهدم وضعًا (أم، قرر١، ٢٦، ١٧)

علم الجنس

- الفرق بين علم الجنس وعلم الشخص: أنّ علم الشخص موضوع للحقيقة بقيد التشخّص الخارجي، وعلم الجنس موضوع للماهية بقيد التشخّص الذهني (زر، بحر٢، ٥٦، ١٢)
- اللفظ إن كان موضوعًا بإزاء الحقيقة فلا بدّ أن يتصوّر الحقيقة، ويحضر فرد من أفرادها في الذهن متشخّصًا، فالواضع تارة يضع للحقيقة لا بقيد التشخّص الخاص في ذهنه، فيكون ذلك اسم جنس كمن حضر في ذهنه حقيقة الأسد، وتشخّص في ذهنه فرد من أفراده، فوضع للحقيقة لا لذلك الفرد، وتارة يضع للتشخّص الخاص في ذهنه بقيد ذلك الشخص الذي هو حاصل في أفراد كثيرة خارجية، فهذا علم الجنس، وتارة يضع للشخص الخارجي، فهو علم الشخص، وسمّي هذا علمًا، لأنّ الوضع فيه للشخص، ليكون التشخيص للوضع الذهني والخارجي (زر، بحر٢، ٥٨، ١١)
- اللفظ موضوع للصورة الذهنية سواء كانت موجودة في الذهن والخارج أو في الذهن فقط، وقيل هو موضوع للموجود الخارجي وبه قال أبو إسحق، وقيل هو موضوع للأعم من الذهني والخارجي ورجّحه الأصفهاني، وقيل إن اللفظ في الأشخاص أي الأعلام الشخصية موضوع للموجود الخارجي ولا ينافي كونه للموجود الخارجي وجوب استحضار الصورة الذهنية، فالصورة الذهنيّة آلة لملاحظة الوجود الخارجي

لا أنها هي الموضوع لها، وأما فيما عدا الأعلام الشخصية فاللفظ موضوع لفرد غير معيّن وهو الفرد المنتشر فيما وضع لمفهوم كلي أفراده خارجية أو ذهنية فإن كانت خارجية فالموضوع له فرد ما من تلك الأفراد الخارجية وإن كانت ذهنية فالموضوع له فرد ما من الذهنية وإن كانت ذهنية وخارجية فالاعتبار بالخارجية. وقد ألحق علم الجنس بالأعلام الشخصية من يفرّق بينه وبين اسم الجنس فيجعل علم الجنس موضوعًا للحقيقة المتّحدة واسم الجنس لفرد منها غير معيّن (شو، فح، ١٤، ١٤)

علم حاصل عقب النظر

- اختلف في العلم الحاصل عقب النظر، فمن قال في الأولى بالتضمّن، أو الإيجاب الذاتي قال: إنّه ضروري، وهو المختار عند إمام الحرمين وإلكيا والغزالي في "المنخول" ومن قال: إنّه بالعادة فليس بضروري لجواز خرقها، فيخرج حينئذٍ عن كونه ضروريًا، إذ الضروري هو الذي يلزم النفس لزومًا لا يتأتّى منه الانفكاك عقلًا (زر، بحر١، ٤٧، ١٧)

علم الحديث

- علم الحديث يتطلّب خبرًا عن الراوي المتّصف بالعدل والضبط والبراءة من الجرح والغفلة. وتتطلّب رواية الحديث إسنادها إلى طبقات من الرواة متّصلة الخبر وصولًا للرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا ما يعرف بالسند المتّصل. وهناك المنقطع، إذ ينقل الراوي الخبر عن الآخر، ولم يلقه أو ربما انقطع الحديث ولم يتّصل بعهد الرسول (عج، أصل، ٢٠، ١)

علم الحساب

- علم الفرائض يحتاج إلى ثلاثة علوم: علم الفتوى. وعلم الأنساب وعلم الحساب. أمّا الفتوى فلمعرفة الحكم في مقدار ميراث كل واحد، ومن يحجب، ومن لا يحجب، واختلاف العلماء في ذلك، وفي الوارثين. وأمّا الأنساب، فليعرف محل كل واحد ممن يسئل عنه في نسبه إلى الميت، كما في المامونية وغيرها. وأمّا الحساب فلتصحيح المسائل، وقسمة التركات (سي، رد، ١٨٠، ١٥)

علم الخاصة

- عِلْمُ الخاصةِ سنةٌ من خبر الخاصةِ يعرفُها العلماء، ولم يُكَلَّفْها غيرُهم، وهي موجودةٌ فيهم أو في بعضهم، بصدقِ الخاصِّ المخبِرِ عن رسول الله بها. وهذا اللازمُ لأهل العلم أن يصيروا إليه، وهو الحقُّ في الظاهر، كما نَقْتُل بشاهدين. وذلك حقٌّ في الظاهر، وقد يمكنُ في الشاهدين الغلطُ (شف، رس، ٤٧٨، ١٢)

علم الخلاف

- علم الخلاف فإنّه علم يتوصّل به إلى حفظ الأحكام المستنبطة المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها لا إلى استنباطها ومنه علم الجدل، فإنّه علم بقواعد يتوصّل بها إلى حفظ رأي أو هدمه أعمّ من أن يكون في الأحكام الشرعية أو غيرها فنسبته إلى الفقه وغيره سواء، فإنّ الجدلي إمّا مجيب يحفظ وضعًا أو معترض يهدم وضعًا (أم، قور١، ٢٦، ١٦)

علم الشخص

- الفرق بين علم الجنس وعلم الشخص: أنّ علم

الشخص موضوع للحقيقة بقيد التشخّص الخارجي، وعلم الجنس موضوع للماهية بقيد التشخّص الذهني (زر، بحر٢، ٥٦، ١٢)

علم الشرائع

- علم الشرائع هو العلم بالمشروعات: من السبب والعلة والشرط والحلّ والحرمة، والجواز والفساد (بخ، بزد١ ، ٣٢، ٩)

علم شرعي

- كل علم شرعي فطلب الشارع له إنّما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبّد به لله تعالى، لا من جهة أخرى؛ فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى فبالتبع والقصد الثاني، لا بالقصد الأول (شط، وفق١ ، ٦٠، ١٠)

علم الصفات

- علم الصفات هو العلم بأن لله تعالى صفات ثبوتية قائمة بذاته قديمة غير مُحْدَثة مثل العلم والحياة والقدرة وغيرها من أوصاف الكمال، لا كما زعمت المعتزلة من نفي الصفات، ولا كما زعمت الكَرَّامية من حدوث بعض الصفات (بخ، بزد١ ، ٣٢، ٦)

علم ضروري

- العلم الضروري عند المتكلّمين: كلُّ علم حَدَثَ على وجه، لا يجد صاحبُه عنه فكاكًا. أو كل علم وقع، لا عن نَظَر. أو كل علم مقدور بقدرة واحدة (جون، جهك، ٢٩، ١٦)

علم الطمأنينة

- حكم السنّة المشهورة: هذا النوع من السنّة يفيد علمًا يقرب من اليقين الذي يفيده المتواتر عند الحنفية. وسمّوه علم الطمأنينة. ويجب العمل به ويرقى إلى مرتبة السنّة المتواترة من جهة حكمه على الكتاب فيخصّص عامّه ويقيّد مطلقه، بل ويجوز نسخ القرآن به، ولكنه يختلف عنه في أن منكره لا يكفر كمنكر المتواتر بل يضلّل أي يحكم بأنه ضال مخطئ لأنه لا يفيد القطع بنسبته إلى الرسول بل يفيد القطع بنسبته إلى من رواه من الصحابة، وأما المتواتر فيفيد القطع بنسبته إلى رسول الله فافترقا من هذه الناحية (شل، شلص، ١٣٢، ٥)

علم عام

- العِلْم العامّ الذي لا يُمكنُ فيه الغَلَطُ من الخبرِ، ولا التأويلُ، ولا يجوزُ فيه التّنازعُ (شف، رس، ٣٥٩، ١)

علم الفتوى

- علم الفرائض يحتاج إلى ثلاثة علوم: علم الفتوى. وعلم الأنساب وعلم الحساب. أمّا الفتوى فلمعرفة الحكم في مقدار ميراث كل واحد، ومن يحجب، ومن لا يحجب، واختلاف العلماء في ذلك، وفي الوارثين. وأمّا الأنساب، فليعرف محل كل واحد ممن يسئل عنه في نسبه إلى الميت، كما في المامونية وغيرها. وأمّا الحساب فلتصحيح المسائل، وقسمة التركات (سي، رد، ١٨٠، ١٣)

علم الفرائض

- علم الفرائض يحتاج إلى ثلاثة علوم: علم الفتوى. وعلم الأنساب وعلم الحساب. أمّا الفتوى فلمعرفة الحكم في مقدار ميراث كل

واحد، ومن يحجب، ومن لا يحجب، واختلاف العلماء في ذلك، وفي الوارثين. وأمّا الأنساب، فليعرف محل كل واحد ممن يسئل عنه في نسبه إلى الميت، كما في المامونية وغيرها. وأمّا الحساب فلتصحيح المسائل، وقسمة التركات (سي، رد، ١٨٠، ١٢)

علم الفروع

- علم الفروع وهو الفقه سمّي هذا النوع فرعًا لتوقف صحة الأدلة الكلية فيه مثل كون الكتاب حجة مثلًا على معرفة الله تعالى وصفاته وعلى صدق المبلِّغ وهو الرسول عليه السلام (بخ، بزد١، ٤٦، ٣)

علم الفقه

- علم الفقه في الاصطلاح الشرعي: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلّتها التفصيلية - أو هو مجموعة الأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلّتها التفصيلية (خل، خلص، ١١، ١٥)
- موضوع البحث في علم الفقه هو فعل المكلَّف من حيث ما يثبت له من الأحكام الشرعية (خل، خلص، ١٢، ١٩)
- الغاية المقصودة من علم الفقه هي تطبيق الأحكام الشرعية على أفعال الناس وأقوالهم. فالفقه هو مرجع القاضي في قضائه والمفتي في فتواه ومرجع كل مكلَّف لمعرفة الحكم الشرعي فيما يصدر عنه من أقوال وأفعال. وهذه هي الغاية المقصودة من كل القوانين في أية أمة، فإنها لا يقصد منها إلا تطبيق موادها وأحكامها على أفعال الناس وأقوالهم وتعريف كل مكلَّف بما يجب عليه وما يحرم عليه (خل، خلص، ١٤، ١٦)
- يختلف علم أصول الفقه عن علم الفقه في الاستمداد فأصول الفقه مستمدّ كما أسلفنا من علم الكلام وعلم العربية والأحكام الشرعية. أما الثاني وهو الفقه فهو مستمدّ من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس (برد، برص، ٣٨، ١٦)
- علم الفقه ... عبارة عن مسائل موضوعاتها أفعال المكلّفين من صلاة وصيام وحجّ وبيع ورهن وإجارة وتوكيل ووصية وغيرهما، ومحمولاتها أحكام شرعية من وجوب وندب وكراهة وتحريم وصحّة وبطلان إلخ... فيكون موضوعه الذي يبحث فيه عنه فعل المكلّف من حيث اتّصافه بالأحكام الشرعية، فالفقيه يبحث في أفعال المكلّفين ليستنبط لكل فعل حكمًا شرعيًّا من دليل جزئي ثم يثبته له مستعينًا في ذلك بقواعد الأصول (شل، شلص، ٢٥، ١)

علم القضاء

- الفرق بين علم القضاء وفقه القضاء، فرق ما بين الأخصّ والأعمّ. ففقه القضاء أعمّ لأنّه العلم بالأحكام الكلّية، وعلم القضاء الفقه بالأحكام الكلّية مع العلم بكيفية تنزيلها على النوازل الواقعة (نج، نظر، ٤٦٠، ١٩)

علم الكتاب

- لا يَعْلَمُ مِنْ إيضاحِ جُمَلِ عِلمِ الكتابِ أَحَدٌ جَهِلَ سَعَةَ لسانِ العربِ، وكثرةَ وجوهه، وجِمَاعَ معانيه وتَفَرُّقَها. ومَنْ عَلِمه انتفتْ عنه الشُّبَهُ التي دَخلتْ على مَنْ جَهِلَ لسانَها (شف، رس، ٥٠، ٢)

علم كسبي

- العلمُ الكسبيُّ كل علم مقدورٍ بقدرة حادثة، أو مقدور بقدرتين وهل يقع بغير نظر؟ منهم من قال: لا يجوز وقوعُ الكسبي بغير نظر ولا دليل. ومنهم من قال يجوز وقوعه عن غير نَظَر واستدلال؛ لأنّ كونه كسبًا لا يقتضي أكثرَ من قدرة حادثة، كالحركة الكسبية يقتضي كونها مقدورة بقدرة حادثة فقط (جون، جهك، ٣٠، ١)

علم الكلام

- عُرِّف علم الكلام بأنه "علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنَّة، وسرّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد" (عج، أصل، ١٥، ١٧)

علم اللغة

- علم اللغة: وهي تحقيق مدلولات الألفاظ العربية في ذواتها (زر، بحرا، ٢٩، ٣)

علم المشروع بنفسه

- علم المشروع بنفسه أي علم الأحكام مِثْل الحلال والحرام والصَّحِيح والفاسد والواجب والمنهي والمندوب والمكروه (بخ، بزدا، ٤٧، ٥)

علم المعاني والبيان

- علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلًا عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنّما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالإستفهام، لفظه واحد، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك؛ وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها. ولا يدلّ على معناها المراد إلّا الأمور الخارجة، وعمدتُها مقتضيات الأحوال: وليس كل حال يُنقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالّة فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمّات في فهم الكتاب بلا بدّ؛ ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال (شط، وفق٣، ٣٤٧، ٨)

علم مكتسب

- العلم المكتسب فهو: "ما حصل من طريق النظر والاستدلال"، وقد قيل: "ما جاز ورود الشك عليه" وهو على ضربين: علم من طريق العقل وعلم من طريق الشرع، فأما العلم الذي يحصل من طريق العقل فهو مثل علمه (بحدوث) العالم، وإثبات محدِثه وتصديق الرسل عند ثبوت المعجزة، فأما الذي يحصل من طريق الشرع فهو ما علمناه بالكتاب والسنة والإِجماع وقول واحد من الصحابة في إحدى الروايتين (كلو، تم١، ٤٣، ٣)

علم المنطق

- علم المنطق بالنسبة لسائر العلوم الفلسفية، فهو ميزان يضبط العقل، ويمنعه من الخطأ في الفكر (زه، زهص، ٨، ٣)

علم النجوم

- علم النجوم وما يختصّ بها من الإهتداء في البرّ

والبحر، واختلاف الأزمان باختلاف سيرها، وتعرف منازل سير النيّرين، وما يتعلّق بهذا المعنى (شط، وفق٢، ٧١، ١٤)

علم النحو

- علم النحو: وهو علم مجاري أواخر الكلم رفعًا ونصبًا وجرًا وجزمًا (زر، بحر١، ٢٩، ٢)
- علم النحو بالنسبة للنطق العربي والكتابة العربية، فهو ميزان يضبط القلم واللسان ويمنعهما من الخطأ (زه، زهص، ٨، ٥)

علم نظري

- العلم النظري: ما احتاجَ إلى تقدّم النظر والاستدلال ووقع عَقِيبَه بغير فصل (بج، حكف١، ٤٦، ٤)

علم واجب

- العلم الواجب: هو العلم الذي لم يتعلّق بقدرة قادر، ولا فعل فاعل. ولو قلتَ: هو العلم الأزليُّ، أو العلم القديم - صحّ: وهو علم الله سبحانه الذي وجب وصفُه سبحانه بأنّه عالم. وهو علم لا يتناهى في تعلّقه بالمعلومات، شاملٌ لكل ما صحّ تعلّقُ علمِ عالم به، أو يُتَوَهَّمُ كونه معلومًا لعالم. وليس بعَرَضٍ ولا جنس ولا حادث ولا مختصّ بوجود دون عدم ولا بحال دون حال - وهو في تعلّقه لم يزل بكل معلوم، لا على تقدّم وتأخّر وإن تقدّم وتأخّر المعلوم به (جون، جهك، ٢٨، ١٠)

علم واقع بالتواتر

- العلم الواقع بالتواتر: أن يكون المخبرون كثرة يمتنع معها اتفاق الكذب والتواطؤ عليه (كلو، تم٣، ٣١، ٥)

علم يقيني

- المشهور أنّ استعمال الظنّ بمعنى العلم اليقيني مجاز. ويتخلّص من كلام أهل اللغة والنحو فيه ثلاثة مذاهب: أحدها: أنّه حقيقة في الشكّ مجاز في اليقين. والثاني: أنّه حقيقة فيهما فيكون مشتركًا. وعلى هذين القولين ينشأ خلاف فيما إذا قلت: ظننت ظنًّا. هل يتعيّن لليقين بالتأكيد أو الاحتمال باق لأنّه حقيقة فيهما لا حقيقة ومجاز؟ والثالث: أنّه لا يستعمل إلّا في الشكّ، وهذا قول أبي بكر العَبْدِري. وقال: ولا يعوَّل على حكاية من حكى "ظنّ" بمعنى "يتّقن" بل الظنّ واليقين متنافيان (زر، بحر١، ٨٢، ١٨)

علماء

- النقل الشرعي في الحديث أنّ العلماءَ ورَثَةُ الأنبياء، وأنّ الأنبياءَ لم يُورثُوا دِينارًا ولا دِرهمًا وإنّما ورثُوا العلم (شط، وفق٤، ٢٤٤، ٧)

علمان متمّمان

- العِلمان المتمّمان: فأحدهما معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة ولا يُشترط أن يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتى فيها بآية وحديث فينبغي أن يعلم أن ذلك الحديث أو الآية ليس من جنس المنسوخ وهذا يعمّ الكتاب والسنة. والثاني وهو يختصّ بالسنّة معرفة الرواة وتمييز الصحيح من الفاسد والمقبول من المردود (بخ، بزد٤، ٢٩، ٣)

علمان مقدّمان

- العِلمان المقدمان: فأحدهما معرفة نصب

الأدلة وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلّة منتجة والحاجة إليه تعمّ المدارك الأربعة. والثاني معرفة اللغة والنحو ويختصّ فائدته بالكتاب والسنة ونعني به القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حدّ يميّز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وفحواه ومنظومه ومفهومه (بخ، بزد٤، ٢٨، ٢٤)

علوم

- العلوم تنقسم إلى الضرورية والنظرية (غز، من، ٥٢، ٥)

- ما لا يسوغ التقليد فيها (العلوم) وهو معرفة الله ووحدانيته ومعرفة صحة الرسالة، وبه قال عامة العلماء (كلو، تم٤، ٣٩٦، ٣)

- العلوم ثلاثة أصناف: الأول: عقلي محض، كالحساب والهندسة. والثاني لغوي، كعلم اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان والعروض. والثالث: الشرعي وهو القرآن والسنّة، ولا شكّ أنّه أشرف الأصناف، ثم أشرف العلوم بعد الاعتقاد الصحيح معرفة الأحكام العملية، ومعرفة ذلك بالتقليد ونقل الفروع المجرّدة يستفرغ جماع الذهن ولا ينشرح بها الصدر، لعدم أخذه بالدليل، وشتّان بين من يأتي بالعبادة تقليدًا لإمامه بمعقوله وبين من يأتي بها وقد ثلج صدره عن الله ورسوله، وهذا لا يحصل إلّا بالاجتهاد، والناس في حضيض عن ذلك، إلّا من تغلغل بأصول الفقه، وكرع من مناهله الصافية، وأدرع ملابسه الضافية، وسبح في بحره، وربح من مكنون درّه (زر، بحر١، ١٢، ٣)

- هل تتفاوت العلوم؟ فيه قولان: قال في "البرهان" وأئمتنا على التفاوت، وقرّره المازري، وقال الأرموي في "التحصيل": إنّه الحق. وقال ابن التِلْمِساني: المحقّقون على عدم تفاوتها، وإنّما التفاوت بحسب المعلّقات، واختاره إلْكِيا الطبري في كتاب "الترجيح" والإمام في "البرهان" والأنباري في شرحه، ونقل في "البرهان" في الترجيح عن الأئمة أنّ المعقولات لا ترجيح فيها. قلت: بناءً على أنّه لا يمكن تعارضها بخلاف تفاوتها في رتبتها فإنّه ممكن عند المحقّقين. واختار الإمام في تفسيره عدم التفاوت في نفس العلم، بل في طريقه بالنسبة إلى كثرة المقدّمات وقلّتها ووضوحها وخفائها (زر، بحر١، ٥٥، ٩)

- مراتب العلوم عشرة: الأولى: علم الإنسان بنفسه وصفاته وكلامه ولذّاته. الثانية: العلم الضروري باستحالة المستحيلات، وانحطّت هذه عن الأولى للحاجة فيها إلى الفكر في ذوات المتضادّات وتضادّها. الثالثة: العلم بالمحسّات وانحطّت عن الثانية، لتطرّق الآفات إلى الحواس. الرابعة: العلم الحاصل عقب خبر التواتر، وانحطّت عمّا قبلها لإمكان التواطؤ على المخبرين، وأيضًا لا بدّ من فكر. ولهذا قال الكعبي: إنّ العلم عقبه نظري. الخامسة: العلم بالحرف والصناعات، وانحطّت لما فيها من المعانات والمقاسات وتوقع الغلطات. السادسة: العلم المُسْتَنِدُ إلى قرائن الأحوال، كخجل الخجل، وكوجل الوجل، وغضب الغضبان، وانحطّت لتعارض الاحتمالات في محال الأحوال. السابعة: العلم الحاصل بالأدلّة العقلية وانحطّت، لأنّ النظري منحطّ عن الضروري. الثامنة: العلم

بجواز النبوات وجواز ورود الشرائع. والتاسعة: العلم بالمعجزات إذا وقعت. العاشرة: العلم بوقوع السمعيات ومستندها الكتاب والسنّة (زر، بحرا، ٦٤، ٣)

علوم الأنواء

- علوم الأنواء، وأوقات نزول الأمطار، وإنشاء السحاب، وهبوب الرياح المثيرة لها (شط، وفق٢، ٧٣، ١)

علوم الشريعة

- علوم الشريعة منها ما يجري مجرى الوسائل بالنسبة إلى السعادة الأُخروية، ومنها ما يجري مجرى المقاصد، والذي يجري مجرى المقاصد أعلى ممّا ليس كذلك (شط، عصم٢، ٥٠١، ١٦)

علوم القرآن

- كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء، لا ممّا يستفاد منه، ولا ممّا يستفاد به (شط، وفق٣، ٣٩١، ١٤)

علوم مضافة إلى القرآن

- العلوم المضافة إلى القرآن (منها): الأداة لفهمه واستخراج ما فيه من الفوائد، والمعيّن على معرفة مراد الله تعالى منه؛ كعلوم اللغة العربية التي لا بدّ منها وعلم القراآت، والناسخ والمنسوخ، وقواعد أصول الفقه، وما أشبه ذلك (شط، وفق٣، ٣٧٥، ١٣)
- (العلوم المضافة إلى القرآن منها ما) هو مأخوذ من جملته من حيث هو كلام، لا من حيث هو خطاب بأمر أو نهي أو غيرهما، بل من جهة ما هو هو، وذلك ما فيه من دلالة النبوّة، وهو كونه معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنّ هذا المعنى ليس مأخوذًا من تفاصيل القرآن، كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية، إذ لم تنصّ آياته وسوره على ذلك مثل نصّها على الأحكام بالأمر والنهي وغيرهما، وإنّما فيه التنبيه على التعجيز أن يأتوا بسورة مثله، وذلك لا يختصّ به شيء من القرآن دون شيء، ولا سورة دون سورة، ولا نمط دون آخر، بل ماهيّته هي المعجزة له (شط، وفق٣، ٣٧٦، ١١)
- (العلوم المضافة إلى القرآن منها ما) هو مأخوذ من عادة الله تعالى في إنزاله، وخطابِ الخلق به. ومعاملته لهم بالرفق والحسنى، من جعله عربيًا يدخل تحت نيل أفهامهم، مع أنّه المنزّه القديم، وكونِهِ تنزّل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم في نفس المعاملة به، قبل النظر إلى ما حواه من المعارف والخيرات (شط، وفق٣، ٣٧٧، ٥)

على

- على للإلزام وأصله: لإفادة معنى التفوّق والتعلّي، ولهذا لَوْ قال: لفلان عليّ ألف يحمل على الدَّين بخلاف ما لو قال: عندي أو معي أو قبلي. وعلى هذا قال في "السير الكبير": إذا قال رأس الحصن آمنوني على عشرة من أهل الحصن ففعلنا، فالعشرة سِوَاهُ وخيار التعيين له. ولو قال أمنوني وعشرةً أوْ فعشرةً أوْ ثم عشرةً ففعلنا فكذلك وخيار التعيين للأمن (شش، ششا، ٢٢٩، ٤)
- قد يكون على بمعنى (الباء) مجازًا حتى لو قال

بعتك هذا على ألف يكون (على) بمعنى (الباء) لقيام دلالة المعاوضة (شش، ششا، ٢٢٩، ١٢)

- قد يكون (على) بمعنى (الشرط) قال الله تعالى ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ (الممتحنة: ١٢) ولهذا قال أبو حنيفة: إذا قالت لزوجها طلّقني ثلاثًا على ألف فطلّقها واحدة لا يَجِبُ المال، لأن الكلمة ههنا تُفيد معنى الشرط، فيكون الثلاث شرطًا للزوم المال (شش، ششا، ٢٢٩، ١٤)

- (على) للإيجاب (شي، جا، ٣٥، ٣١)

- على فهو للإلزام باعتبار أصل الوضع لأن معنى حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء وارتفاعه فوقه وذلك قضية الوجوب واللزوم؛ ولهذا لو قال لفلان علي ألف درهم أن مطلقه محمول على الدين إلا أن يصل بكلامه وديعة لأن حقيقته اللزوم في الدين (سر، صوس١، ٢٢١، ٢٠)

- على: قد تقع فعلًا، كقولك: "علا، يعلو". وتقع اسمًا، كقولك: "أخذته من على الفرس". وحرفًا، كقولك: "لي عليك حق". وفيه شوائب الإسم، يعني: الحق ثابت له (غز، من، ٩٤، ٢)

- على وهي: للإيجاب، تقول له عليّ كذا وكذا، وله على فلان كذا وكذا (كلو، تم١، ١١٣، ٩)

- تنوب على عن حرفين: أحدهما: "من" كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ (المطففين: ٢) أي من الناس. والثاني: "عند"، كقوله تعالى في قصة موسى: ﴿وَلَهُمْ عَلَىَّ ذَنۢبٌ﴾ (الشعراء: ١٤) أي عندي ذنب (كلو، تم١، ١١٨، ٥)

- "على" فهي للاستعلاءِ، وهي إمّا حرفٌ، كقولك، على زيدٍ دَينٌ؛ وإمّا اسمٌ، كقول الشاعر: غَدَتْ مِنْ عليهِ بعدما تَمَّ ظِمْئُها تَصِلُّ وعن قَيْضٍ بَزَيْزاءَ مَجْهَلِ (أمد، حكم١، ٨٧، ١)

- على الأصحّ أنّها قد تكون، . . . ، إسمًا بمعنى فوق بأن تدخل عليها من نحو: غدوت من على السطح أو من فوقه، وتكون بكثرة حرفًا للإستعلاء حسيًّا نحو: كل من عليها فإنّ أو معنى نحو فضلنا بعضهم على بعض، والمصاحبة كمع وآتي المال على حبه أي مع حبه، والمجاوزة كعن نحو: رضيت عليه أي عنه، والتعليل نحو ولتكبروا الله على ما هداكم أي لهدايته إيّاكم، والظرفية كفي نحو: ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها أي وقت غفلتهم، والإستدراك كلكن نحو: فلان لا يدخل الجنّة لسوء صنيعه على أنّه لا ييأس من رحمة الله أي لكنّه، والزيادة نحو: حديث الصحيحين لا أحلف على يمين أي يمينًا. وقيل هي إسم أبدًا لدخول حرف الجر عليها. وقيل هي حرف أبدًا ولا مانع من دخول حرف جرّ على آخر، أمّا علا يعلو ففعل ومنه إنّ فرعون علا في الأرض فقد استكملت على في الأصحّ أقسام الكلمة (سب، عطر١، ٤٤٥، ١٣)

- على: للاستعلاء حسًّا نحو ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ (المؤمنون: ٢٢) أو معنى نحو ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ (آل عمران: ٩٧) ونحو لزيد عليّ الوجوب والدين يعلوه ويركّب في المعنى، ولهذا قالوا: إنّها لتستعمل للإيجاب (زر، بحر٢، ٣٠٥، ٢٤)

- تستعمل (على) للشرط نحو قوله تعالى: ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ (الممتحنة: ١٢). قيل: وهو في المعاوضات

المحضة بمعنى الباء إجماعًا مجاز لأنّ المعنى الحقيقي، وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات، لأنّها لا تقبل الشرط فإذا قلت: بعتك هذا العبد على ألف فالمعنى بألف، وكذا في الطلاق (زر، بحر٢، ٣٠٦، ٥)

- على، الأصحّ أنّها قد ترد بقلة (اسمًا بمعنى فوق) بأن تدخل عليها من نحو غدوت من على السطح أي من فوقه (و)ترد بكثرة (حرفًا للعلوّ) حسًّا نحو ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (الرحمن: ٢٦) أو معنى نحو ﴿فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (البقرة: ٢٥٣؛ الإسراء: ٢١) وأما على في نحو توكّلت على الله فجعلها الرضى من العلوّ المجازي. (وللمصاحبة) كمع نحو ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ (البقرة: ١٧٧) أي مع حبّه. (وللمجاوزة) كعن نحو رضيت عليه أي عنه. (وللتعليل) نحو ﴿وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٥) أي لهدايته إيّاكم. (وللظرفية) كفي نحو ﴿وَدَخَلَ ٱلْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا﴾ (القصص: ١٥) أي في وقت غفلتهم ونحو ﴿مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَـٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَـٰنَ﴾ (البقرة: ١٠٢) أي في زمن ملكه، ونحو اعتكفت على المسجد أي فيه. (وللاستدراك) كلا كن نحو فلان لا يدخل الجنّة لسوء فعله على أنّه لا ييأس من رحمة الله أي لكنّه. (وللتوكيد) كخبر لا أحلف على يمين أي يمينًا (وبمعنى الباء) نحو ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ﴾ (الأعراف: ١٠٥) (و)بمعنى (من) نحو ﴿إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ (المطففين: ٢) (نص، لب، ٥٦، ٦)

- على: للاستعلاء حسًّا كقوله تعالى ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ (المؤمنون: ٢٢) (ومعنى) كأوجبه عليه وعليه دين (فهي في الإيجاب والدين حقيقة فإنّه) أي المذكور من الإيجاب والدين (يعلو المكلّف) أما في الدين فظاهر، وأما في الإيجاب فلأنّه يقتضي شغل ذمّة المكلّف بحق مطالب كدَيْن العباد، ويحتمل إرجاع الضمير إلى الدَّيْن أعمّ من أن يكون دَيْن الحقّ أو العبد فيعلم به الاستعلاء في الإيجاب المستلزم دَين الحقّ (با، يسر٢، ١٠٦، ٢)

- على للاستعلاء حسًّا ومعنى كذا في التحريم، ثم قال فهي في الإيجاب والدين حقيقة فإنه يعلو المكلّف ويقال ركبه دين، وظاهر كلام المصنّف أنها في الاستعلاء المعنوي مجاز وهو المفهوم من شرحه حيث قال لأن حقيقة الكلمة من علا الشيء على الشيء تقول زيد على السطح ثم صار موضوعًا للإلزام لأن اللزوم والوجوب من قضيّته لأن ما يعلو الشيء يلازمه (عا، نسم، ٩٢، ٢٠)

- على تكون حرفًا واسمًا وزعم بعضهم أنها لا تكون إلّا إسمًا ونسبوه لسيبويه وعلى الحرفية لها تسعة معانٍ: أحدها التعليل كاللام كما في قوله سبحانه وتعالى ﴿لِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ (الحج: ٣٧) أي بهدايته إيّاكم. الثاني أن تكون للاستدراك والإضراب كقولك لا يدخل الجنّة فلان لسوء صنيعه على أنه لا يقنط من رحمة الله. الثالث الاستعلاء نحو وعليها وعلى الفلك تحملون، وقد يكون الاستعلاء معنويًّا نحو وفضّل الله المجاهدين على القاعدين درجة. الرابع مرادفة مع نحو وإن ربّك لذو مغفرة للناس على ظلمهم. الخامس أن تكون زائدة للتعويض كقوله: إن الكريم وأبيك يعتمل إن لم يجد يومًا على من يتّكل. والأصل إن لم يجد من يتّكل عليه. السادس مرادفة عن كقوله: إذا رضيت على بنو

قسير لعمر الله أعجبني رضاها. السابع مرادفة في نحو ودخل المدينة على حين غفلة. الثامن موافقة من نحو إذا اكتالوا على الناس يستوفون. التاسع موافقة الباء نحو حقيق على أن لا أقول في قراءة أبي بالباء، قال أبو البقاء وتُستعمل في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطًا لما قبلها (صد، أمل، ٢٣، ١)

- على معناها الاستعلاء حسًّا أو معنى، نحو: عليَّ دين، وبمعنى مع، نحو: ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ (البقرة: ١٧٧) وبمعنى عن، نحو: رضيت عليه، أي عنه، وللتعليل، نحو: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٥) أي لأجل هدايته إيّاكم. وللظرفية، نحو: ﴿وَدَخَلَ ٱلْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا﴾ (القصص: ١٥). وللاستدراك، نحو: فلان يفعل المنكر على أنه لا ييأس من روح الله. وللزيادة، نحو حديث الصحيحين: "إني لا أحلف على يمين" أي يمينًا (سو، حصل، ١٨٢، ١١)

عليّة

- إنْ كانتِ العليةُ صفةً وجوديةً فممنوع وبيانُهُ من وجهين: الأوّل أنها لو كانت صفةً وجوديةً، لكانتْ عَرَضًا؛ والصفاتُ المعلَّلُ بها أعراضٌ، والعَرضُ لا يقومُ بالعَرضِ كما بيَّناهُ في "أبكارِ الأفكار" وغيرِهِ. والثاني أنَّها صفةٌ إضافيةٌ وقد بيَّنا فيما تقدَّمَ أنَّ المفهومَ من الصفةِ الإضافيةِ غيرُ وجوديّ؛ وما ذكروهُ من المحالِ، إنَّما يلزمُ بتقديرِ كونها صفةً وجوديةً، وليس كذلك (أمد، حكم٣، ٣٠٩، ١٨)

- الطَّردُ والعكسُ لا يصلحُ دليلًا على العليةِ، فالاطرادُ بانفرادِهِ أولى أن لا يكونَ دليلًا، نظرًا إلى أنَّ الاطِرادَ عبارةٌ عنِ السَّلامةِ عن النَّقض المُفْسِدِ؛ والسَّلامةُ عن مفسدٍ واحدٍ غيرُ موجبة للتصحيح (أمد، حكم٣، ٤٣٤، ١٥)

- ترتيب الحكم على الوصف المناسب يقتضي العلّية على المعروف، أي كون الوصف علّة لذلك الحكم كقولك: اقطع يد السارق، واقتل هذا القاتل، فإن لم يكن مناسبًا فالمختار عند الآمدي، وابن الحاجب أنّه لا يفيدهما، واختار البيضاوي عكسه، واستدلّ عليه بأنّ قول القائل -: أهِن العالم، وأكرم الجاهل - مستقبح، على أنّ ذلك قد يحسن لمعنى آخر، فدلّ على أنّه لفهم التعليل. فإن كان الترتيب بالفاء؛ أفاد العلّية، سواء دخلت على الحكم، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾، وقول الراوي: "زنى ما عزّ فرجم" أو على الوصف كقوله: "لا تقربوه طيّبًا فإنّه يبعث يوم القيامة ملبّيًا" (اس، مهد، ٤٦٩، ١٢)

- الترجيح بحسب دليل العلية وهي الطرق الدالّة على علية الوصف في الأصل، وهي على ما أورده المصنّف إما نقلية أو عقلية. والنقلية إما نص. وإما إجماع، والنص إما قاطع وإما ظاهر، والعقلية خمسة: وهي المناسبة. والدوران. والسبر. والسنّة. والطرد. ولم يذكر الإجماع من النقلية. وتنقيح المناط من العقلية (بد، بدخ٣، ٢٥٠، ٢)

- لا نزاع في تقدّم العلّة على المعلول بمعنى احتياجه إليها ويسمّى التقدّم بالعلّية وبالذات ولا في مقارنة العلّة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلّف، وأما في العلل الشرعية فالجمهور على أنه يجب المقارنة بالزمان إذ لو جاز التخلّف لما صحّ الاستدلال بثبوت العلّة على ثبوت الحكم وحينئذٍ يبطل

غرض الشارع من وضع العلل للأحكام. وفرّق بعض المشايخ بين الشرعية والعقلية فجوّز في الشرعية تأخّر الحكم عنها ووجه الفرق على ما نقل عن أبي اليسر أن العلّة لا توجب الحكم إلا بعد وجودها، فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدّم العلّة بزمان وإذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فإنها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علّة وخلوّ العلّة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لأنها في نفسها بمنزلة الأعيان بدليل قبولها الفسخ بعد أزمنة متطاولة (عا، نسم، ١٦٩، ٣٢)

- الإيماء وَالتَنبيه وهو يدلّ على العِلّية بالالتزام، لأنّه يفهمها من جهة المعنى لا اللفظ، وإلّا لكان صريحًا، ووجه دلالته أنّ ذكره مع الحكم يمنع أن يكون لا لفائدة، لأنّه عبث، فتعيّن أن يكون لفائدة، وهي إما كونه علّة أو جزء علّة أو شرطًا، والأظهر كونه علّة لأنّه الأكثر في تصرّف الشارع (زر، بحره، ١٩٧، ٢٠)

عمد

- الإكراه الملجئ لما أفسد الاختيار فإذا عارضه اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم، وإنما يكون كذلك بشرط احتمال جعل الفاعل آلة للحامل. وإلا يبقى منسوبًا إلى الفاعل فاحتمال كونه آلة إنما هو شرط لنسبة الفعل إلى الحامل حتى كأنه هو الفاعل حقيقة. فإذا أكره غيره على قتل شخص فقتله فذلك الفعل منسوب إلى الحامل فإن كان عمدًا فعليه القصاص وإن كان خطأً فالدّية على عاقلته ولا شيء على الفاعل لأنه بمنزلة آلة الاختيار لها كالسيف في يد القاتل فتدبّر (عا، نسم، ١٨٦، ٣٤)

عُمرى

- "العُمْرَى" لفظ مشتقّ من العمر. وهي تمليك المنافع أو إباحتها مدة العمر (دق، عمد٢، ١٥٧، ٦)

عمل

- الإسلام هو التسليم والتسليم هو اليقين واليقين هو التّصديق والتّصديق هو الإقرار، والإقرار هو العمل، والعمل هو الأداء (كل، كف٢، ٤٦، ١)
- لا عمل إلّا بنيّة (كل، كف٢، ٨٤، ١٦)
- العمل فعل النفس بتحريك الجسد فهو شيء آخر غير الاعتقاد، وقد فرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما بقوله صلى الله عليه وسلم: "العمل بالنيّات". فجعل النيّة وهي الاعتقاد غير العمل (حز، حكا٤، ١٠٣، ١٠)
- كون العلم حاكمًا لا محكومًا عليه، بمعنى كونه مفيدًا لعمل يترتّب عليه مما يليق به. فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل، أو يصوّب نحوه؛ لا زائد على ذلك (شط، وفق١، ٧٩، ٧)
- العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية فإمّا على المقاصد الأصلية، أو المقاصد التابعة (شط، وفق٢، ١٩٦، ٢)
- المقاصد الأصلية إذا روعيت أقرب إلى إخلاص العمل وصيرورته عبادة، وأبعد عن مشاركة الحظوظ التي تغبّر في وجه محض العبودية (شط، وفق٢، ١٩٦، ٩)
- قصد الشارع من المكلّف أن يكون قصدُه في العمل موافقًا لقصده في التشريع. والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة؛ إذ قد... أنّها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوبُ من المكلّف أنْ يجري

على ذلك في أفعاله، وأن لا يَقصد خلافَ ما قصد الشارع (شط، وفق٢، ٣٣١، ٦)

عمل أهل المدينة وإجماعهم

- عمل أهل المدينة وإجماعهم نوعان. أحدهما: ما كان من طريق النقل والحكاية. والثاني: ما كان من طريق الإجتهاد والاستدلال؛ فالأول على ثلاثة أضرب. أحدها: نقل الشرع مبتدأ من جهة النبي صلى الله عليه وسلم، وهو أربعة أنواع. أحدها: نقل قوله. والثاني: نقل فعله. والثالث: نقل تقريره لهم على أمر شاهدهم عليه أو أخبرهم به. الرابع: نقلهم لترك شيء قام سبب وجوده ولم يفعله... الثاني: نقل العمل المتّصل زمنًا بعد زمن من عهده صلى الله عليه وسلم... والثالث: نقل لأماكن وأعيان ومقادير لم تتغيّر عن حالها (جو، علم٢، ٣٨٥، ٢٠)

عمل بالقياس

- العمل بالقياس، يستلزم الاختلاف، لاستناده إلى الامارات المختلفة، والاختلاف منهيٌّ عنه (ح، مبا، ٢١٧، ٦)

عموم

- العمومُ... ففي قول الله: ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ (الحجرات: ١٣): فكلُّ نفسٍ خُوطبتْ بهذا في زمان رسول الله وقَبْلَه وَبَعْدَهُ مخلوقةٌ من ذكر وأُنثى، وكلها شعوبٌ وقبائلُ (شف، رس، ٥٧، ١)
- أن يكون الإجمال في لفظ واحد مجهول فهذا لا يكون عمومًا ولا عبارة عنه نحو قوله تعالى ﴿وَفِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾ (الذاريات: ١٩)، (ونحو قول) القائل أعطِ زيدًا (حقّه) وهو ما أبيّنه لك بعد هذا، فهذا مجملٌ ليس فيه معنى العموم (جص، فص١، ٦٣، ١٣)
- الخصوص متيقّن فوَجَبَ الحكم به، والوقوفُ عنده حتى تقوم دلالة العموم (جص، فص١، ١٠٠، ٢)
- فرّقت طائفة بين الأخبار والأوامر (فوقفت في الأخبار وحكَمَتْ بالعموم في الأوامر)، وطائفةٌ وقفتْ في عموم الأوامر وقالت بالعموم في الأخبار (جص، فص١، ١٠٠، ٦)
- مذهب أصحابنا (الأحناف): القول بالعموم في الأخبار والأوامر جميعًا (جص، فص١، ١٠١، ١)
- بالقول بحموم اللفظ فيما لم تصحبه دلالة الخصوص في موضوع اللسان وأصل اللغة، هو مذهب السلف في الصدر الأول ومن بعدهم ممّن تابعهم متوارث ذلك عنهم بالفعل المستفيض. يبين ذلك محاجة الصحابة بعضهم بعضًا في الحوادث التي تنازعوا فيها بألفاظ عموم مجردة من دلالة غيرها (جص، فص١، ١٠٣، ١٦)
- إن ممّا يدلُّ على صحة القول بالعموم: أنه لا يخلو حكمُ اللفظ المطلق المشتمل على مسمّيات من أحد وجوه ثلاثة: إما أن يكون الحكمُ لكل ما استوفاه الإسم على ما قدّمنا أو الوقف فيه حتى يرد بيان مراد الكل، أو البعض على حسب ما قال القائلون بالوقف والحكم (فيه) بأقل ما يقع عليه الإسم حتى تقوم دلالة الكل (جص، فص١، ١١٠، ١٠)
- إن قال قائل: إنما العموم والخصوص يتعلّق بقصد المتكلم دون اللفظ، قيل له: لو جاز ذلك جاز أن يُقال في الأمر والخبر والاستخبار أن جميع ذلك إنما يتعلق حكمه بقصد المتكلم

(جص، فصل١، ١١٦، ١)

- ينبغي أن يكون للعموم حقيقة في اللغة حتى يُستعار منه المجاز (جص، فصل١، ١١٦، ٥)

- من سلّم (ورود) لفظ عموم يُراد به الخصوص فإنه يجعل إطلاق اللفظ في هذه الحال مجازًا لا حقيقة، والحقيقة استعماله للعموم وليس (في) أن اللفظ عدل به عن حقيقته واستعمل في غير موضعه في حال ما يمنع استعماله عند وروده مطلقًا على الحقيقة (جص، فصل١، ١٢٠، ٨)

- لفظ الكل والجميع إذا دخلا على العموم، فإنما يؤكدان به ما قد حصل واستقرّ من المعنى ولا يوجبان زيادة حكم على ما تضمنه العموم (العاري) من التأكيد، وإنما يؤكّد بلفظ الكل والجميع كما يؤكّد بالتكرار، وليس يفيد التكرار زيادة حكم على ما حصل بالعموم. كقول الله ﴿أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ، ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ﴾ (القيامة: ٣٤- ٣٥). والثاني تأكيد في تقرير المعنى الحاصل بدءًا (جص، فصل١، ١٢١، ١١)

- إنما يجب على العموم أو الخصوص غير محسوس لأنه إنما يعرف بالرجوع إلى مواضعات أهل اللغة واصطلاحهم على حكم اللفظ (جص، فصل١، ١٢٦، ١٧)

- قد يرد اللفظ العام والمراد العموم كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: ٧٥؛ المجادلة: ٧) وقوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ (يونس: ٤٤) وقوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٩) وهو كثير في القرآن (جص، فصل١، ١٣٥، ٤)

- قد يرد اللفظ الخاص والمراد (العموم)، وقد بيّنا قبل ذلك أن العموم يصحّ إطلاقه في الأحكام مع عدم اللفظ فيه (جص، فصل١، ١٣٦، ٦)

- ليس وجود اللفظ الذي يصلح للعموم بموجب أن يكون عمومًا بل هو (لفظ) خاص صورته غير صورة لفظ العموم (جص، فصل١، ١٣٨، ٦)

- اعتبار العموم آكد من القياس، وذلك لأن العموم لا بد من (أن) ينصّ لزوم استعماله إما في الجميع وإما في البعض، وليس استعمال القياس جائزًا في كل موضع لأن من الأصول ما لا يقاس عليه أصلًا، وليس شيء من العموم لا يتسعمل حكمه بحال فصار حكم العموم آكد من حكم القياس فغير جائز تركه به (جص، فصل١، ٢١٧، ٣)

- تخصيص العموم لا يمنع الاستدلال (به) فيما عدا المخصوص وعليه تدلّ أصولهم واحتجاجهم للمسائل (جص، فصل١، ٢٤٦، ٧)

- العموم متى أطلق والمراد الخصوص احتاج إلى دلالة في اعتبار عمومه في الباقي (جص، فصل١، ٢٥١، ١٢)

- يكون العموم متقدمًا ويرد الخصوص بعد استقرار حكمه والتمكين من فعله، فإن ذلك نسخ لبعض ما اقتضاه بقدر ما قابله منه، ولا يكون ذلك تخصيصًا لأن التخصيص بمنزلة الاستثناء يُبيّن أن ما خصّ منه لم يكن مرادًا بلفظ العموم، ولا يجوز أن يتأخر بيان ما كان هذا سبيله لأنه يوجب اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه (جص، فصل١، ٣٨٣، ٥)

- إذا تقدم لفظ الخصوص واستقر حكمه ثم ورد العموم بضد موجب حكم الخصوص فإن ذلك عندنا يوجب نسخ ما تضمّنه لفظ الخصوص من

الحكم متى لم تقم دلالة من غيره على أن العموم مرتّب على الخصوص (جص، فص١، ٣٨٥، ٤)

- من حيث كان ورود الخصوص بعد استقرار حكم العموم ناسخًا لما قابله منه وجبَ أن يكون العموم الوارد بعد استقرار الخصوص ناسخًا له (جص، فص١، ٣٨٦، ١٠)

- إن بناء العام على الخاص ينقل لفظ العموم عن حقيقته إلى المجاز ويجعل وقوع العلم بموجبه فيما عدا الخصوص من طريق الاجتهاد بعد أن كان موجبًا (للعلم بمقتضاه)، وما اشتمل عليه لفظه، وفي وجوب حمل لفظ العموم على الحقيقة وامتناع صرفه إلى المجاز ما يوجب أن يكون ناسخًا للخصوص المتقدّم (جص، فص١، ٣٨٩، ١٣)

- العموم فمنتظم لجميع ما اشتمل عليه من المسمّيات فلا احتمال فيه لغيره (جص، فص١، ٣٩٠، ٧)

- الخصوص غير محتمل لكونه مبنيًا على العموم (جص، فص١، ٣٩٠، ٩)

- إذا ورد لفظ العموم والخصوص في (خطاب) واحد فإنهما يستعملان جميعًا لأن لفظ التخصيص إذا ورد مع العام فهو بمنزلة الاستثناء مع الجملة، وهذا لا خلاف فيه (جص، فص١، ٤٠٦، ٤)

- بيان المجمل كتأخير بيان العموم إذا كان مراده الخصوص، لأن ورود لفظ العموم يلزمنا أحدهما: اعتقاد حكمه على ما انتظمه لفظه. والآخر: لزوم فعله في أول أحوال الإمكان، ولزوم هذين المعنيين مانع من تأخير بيان خصوصه، لأنه يوجب اعتقاد العموم فيما مراده الخصوص، ويوجب أيضًا اعتقاد لزومه على الفور (جص، فص٢، ٧٣، ١٠)

- المجمل لا يلزمنا فيه اعتقاد عموم ولا خصوص ولا يلزم به الفعل على الفور، بل عند ورود البيان، وأكثر ما يلزمنا فيه عند وروده إعلام حكم يبيّنه لنا في الثاني ويلزمنا ببيانه فعله وقبل بيانه توطين النفس عليه وتسهيله عليها، وينبّهنا على الفكر فيما حتّم فعله من الثواب وبتركه من العقاب فيصير حتمًا على المتمسك بما هو مفترض عليه، لأن توطين النفس على المأمور به يسهّل فعله (جص، فص٢، ٧٤، ٦)

- سائر الأسماء الموضوعة لمسمّياتها حقيقة في أصل اللغة متى وردت مطلقة لم يجز الوقوف فيها إلى أن يتعرّف إرادة القائل بإطلاقها ووجوب إمضائها على موضوعها في اللغة متى لم يَقْرنه بدلالة تزيله عن حقيقته، وكلفظ العموم لمّا كان في موضوع اللغة أنه للشمول والاستيعاب لم يحتج عند وروده مطلقًا إلى مساعدة الدلالة في حمله على العموم (جص، فص٢، ٩٣، ١٥)

- الفعل لا يمكن ادّعاء العموم على الوجوه التي يقع عليها (بص، مع١، ٢٠٥، ٥)

- القول، فمنه ما لفظه يفيد العموم، ومنه ما لفظه لا يفيد العموم. والذي يفيد لفظُه العمومَ، منه ما يفيده في اللغة ومنه ما يفيده في العرف. ويقسم ما يفيد لفظُه العمومَ من وجه آخر، فيقال: منه ما يفيد العموم من جهة اللفظ فقط، ومنه ما يفيده من جهة المعنى واللفظ. وأما ما لا يفيد لفظه العموم، فمنه ما يفيد عن جهة المعنى، ومنه ما لا يفيده لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى (بص، مع١، ٢٠٥، ١٢)

- الذي يفيد العموم من جهة المعنى، فهو أن يدلّ على العموم دليل يقترن باللفظ وذلك ضروب:

فمنها أن يكون اللفظ مفيدًا للحكم ومفيدًا لعلته، فيقتضي شياع الحكم في كل ما شاعت فيه العلة. ومنها أن يكون اللفظ، المفيد لعموم اللفظ، ما يرجع إلى سؤال سائل. ومنها دليل خطاب عام، على قول مَن جعَله حجة (بص، مع١، ٢٠٨، ١٠)

- ما لا يفيد العموم لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى مما ظنه قوم عامًّا، فنحو الجمع المذكر، ونحو جمع المذكر لا يدخل تحته المؤنث (بص، مع١، ٢٠٩، ٧)

- "إنّ العموم مخصوص" هو أن المتكلّم به استعمله في بعض ما تناوله. ولا معنى لذلك، إلّا أنّه قصدَ به بعضُ ما تناوله، أو ما يجري مجرى القصد (بص، مع١، ٢٥٦، ١٦)

- العموم إذا عَلّق حكمًا على أشياء، وورد لفظ يفيد تعليق ذلك الحكم على بعضها، فإنّه لا يجب انتفاء الحكم عمّا عدا ذلك البعض (بص، مع١، ٣١١، ١٣)

- تأخير البيان عن وقت الخطاب ذهب بعض الحنفية وبعض الشافعية إلى جواز تأخير بيان المجمَل والعموم عن وقت الخطاب. ومن الفقهاء من اختار تأخير بيان المجمل، دون بيان العموم. وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن رحمه الله. ومنهم من اختار تأخير بيان الأمر دون الخبر. ومنه شيخانا: أبو علي وأبو هاشم، وقاضي القضاة من تأخير بيان المجمل والعموم عن وقت الخطاب، أمرًا كان أو خبرًا؛ وأجازوا تأخير بيان النسخ (بص، مع١، ٣٤٢، ١٧)

- العموم - حملُ اللفظ على كل ما اقتضاه في اللغة وكل عموم ظاهر وليس كل ظاهر عمومًا، إذ قد يكون الظاهر خبرًا عن شخص واحد ولا يكون العموم إلا على أكثر من واحد (حز، حكا١، ٤٢، ٩)

- لو كان اللفظ يقتضي العموم ما حسن فيه الاستفهام، أخصوصًا أراد أم عمومًا؟ فلمّا حسن فيه الاستفهام، علمنا أنه لا يقتضي العموم بنص لفظه (حز، حكا٣، ١٠٧، ٩)

- الاستفهام يحسن في الواحد كحسنه في العموم (حز، حكا٣، ١٠٧، ١٨)

- قلنا بالعموم استدلالًا بضرورة العقل الحاكم بأن اللغة إنما هي إن رتِّبت لكل معنى في العالم، عبارة مبيِّنة عنه موجبة للتفاهم بين المخاطِب والمخاطب، ولأننا وجدنا الأجناس العامة للأنواع الكثيرة، ووجدنا الأنواع العامة للأشخاص الكثيرة - يُخبر عنها بأخبار، وترد فيها شرائع لوازم (حز، حكا٣، ١٠٨، ٢٠)

- لو كان الخطاب على الوقف أو الخصوص حتى يقوم الدليل على العموم، لكان ذلك الدليل لا ينفك ضرورة من أحد وجهين لا ثالث لهما. إما أن يكون لفظًا بخطاب، أو معنى مستخرجًا من خطاب. فإن كان خطابًا، فالخطاب الثاني كالأول ولا فرق، إن كان يدلّ بنفسه على العموم، فالأول مثله، وإن كان الأول لا يدلّ بنفسه على أنه على العموم، فالثاني لا يدلّ على أيضًا. وإن كان معنى مستخرجًا من خطاب، فلا يجوز أن يكون المعنى المستخرج من الخطاب أقوى من الخطاب الذي منه استُخرج، وهذا يقتضي وجود خطابات لا نهاية لها، وهذا ممتنع لا سبيل إليه، ويؤدّي أيضًا إلى إبطال فهم كل خطاب أصلًا (حز، حكا٣، ١١٥، ١٢)

- الكلام ينقسم ثلاثة أقسام: فمنه خصوص يُراد به الخصوص، كقولك: زيد وعمرو وما أشبه

ذلك. وعموم يُراد به العموم، ومعنى ذلك حمله على كل ما يقتضيه لفظه، فمنه ما يكون اسمًا لجنس يعمّ أنواعًا كثيرة، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (الأنبياء: ٣٠). فيقع تحت الحي المذكور الأنس وأنواع الطير كلها، وأنواع ذوات الأربع كلها ... والقسم الثالث: عموم دلّ نصُّ القرآن والسنة على أنه قد استثنى منه شيء، فخرج ذلك المستثنى مخصوصًا من الحكم الوارد بذلك اللفظ (حز، حكا٣، ١٢٧، ٢٢)

- من العموم أن يكون لفظه مشتركًا يقع على معان شتى، وقوعًا مستويًا في اللغة. ومعنى قولنا: مستوٍ، أي أنه وقوع حقيقي وتسمية صحيحة لا مجازية (حز، حكا٣، ١٢٩، ٥)

- العموم فسمان: منه مفسر، ومنه مُجمل (حز، حكا٣، ١٥٤، ١٤)

- العموم: استغراقُ الجنس (بج، حكف١، ٤٨، ٦)

- العموم ثمانية ألفاظ: لفظ الجمع: كالمسلمين، والمؤمنين، والأبرار، والفجار. ولفظ الجنس: كالحيوان، والإبل، والناس. والألفاظ الموضوعة للنفي، نحو قولك: ما جاءني من أحد. والألفاظ المبهمة: كـ "مَن" فيمَن يعقل، و"ما" في ما لا يعقل، و"أي" فيهما، و"أين" في المكان، و"متى" في الزمان، و"هذان"، و"هؤلاء". والأسماء الموضوعة للاستيعاب: كالكل، والجميع والعول، والشُّمول، والاستيعاب، والاستيفاء، وضمير التثنية. والجمع: نحو قولك: أنتما، وأنتم، وعليكما، وعليكم. وما جرى مجراه. والإسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، وهذا على حزبين: فإن علم أنه أريد به العهد حمل عليه، وإنْ لم ترد معه قرينة تدل على العهد فقد اختلف أصحابنا فيه (بج، حكف١، ١٢٩، ٧)

- العموم إذا خصّ، لم يصر مجازًا فيما بقي. وقالت المعتزلة: يصير مجازًا، سواء خُصّ بلفظ متصل، أو بلفظ منفصل، وهو قول عيسى بن أبان. وقال أبو الحسن الكرخي: إن خصّ بلفظ متصل، لم يصر مجازًا وإن خُصّ بلفظ منفصل، صار مجازًا. لنا: هو أن الأصل في الاستعمال الحقيقة. وقد وجد الاستثناء والشرط. والغاية في الاستعمال. أكثر من أن يعدّ ويحصى. فدل على أن ذلك حقيقة (شي، تبص، ١٢٢، ٢)

- يجوز تخصيص العموم بالقياس الخفي ومن أصحابنا من قال: لا يجوز ذلك، وهو قول أبي علي الجبائي. وقال أصحاب أبي حنيفة: إن خصّ بغيره، جاز التخصيص به. وإن لم يخصّ بغيره، لم يجز. لنا: هو أنه دليل ينافي بعض ما شمله العموم بصريحه. فوجب أن يخصّ به كاللفظ الخاص. ويدل عليه: هو أن العلة معنى النطق فإذا كان النطق الخاص يخصّ به العموم. فكذلك معناه (شي، تبص، ١٣٧، ٢)

- يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، في قول المزني، وأبي العباس، وعامة أصحابنا. وقال بعضهم: لا يجوز ذلك، وهو قول المعتزلة. وقال بعض شيوخنا: يجوز تأخير بيان المُجمل، ولا يجوز تأخير بيان العموم. وقال بعضهم: يجوز تأخير بيان العموم، ولا يجوز تأخير بيان المُجمل. ومن الناس من قال: يجوز ذلك في الأخبار دون الأمر والنهي. ومنهم من عكس ذلك: فأجاز في الأمر والنهي دون الأخبار (شي، تبص،

٢٠٧، ٦)

- العموم كل لفظ عمَّ شيئين فصاعدًا وقد يكون متناولًا لشيئين (شي، جا، ١٤، ١٠)

- العموم كل لفظ عمّ شيئين فصاعدًا (شي، جا، ٢٦، ١١)

- العُموم: فهو، في اللغة، الشمول. من قولهم: عَمَّهم القحط، أو الخصْب. وعمّهم المطر والبَرْد والحَرّ. وعمّهم الأمير بالعدل والجور، أو العَطِيَّة أو المنع. وحدُّه، في الشريعة بلفظة ما شمل شيئين، أو حالين فصاعدًا. وقيل في الألفاظ الموضوعة لما زاد على الاثنين على العدد: إنّه عموم وجمع اصطلاحًا من علماء الشريعة، لا من حيث اللغة. وقيل: حدُّه، ما صحّ تخصيصه؛ أو ما صحّ فيه الرفعُ والإبقاء. فكل عموم وجمع فهو ظاهرٌ، وإن كان من الظواهر ما لا يسمّى جمعًا وعمومًا (جون، جهك، ٥٠، ١)

- العموم لغة: الشمول، تقول العرب: عمّهم الصلاح والعدل: أي شملهم، وعمّ الخصب: أي شمل البلدان أو الأعيان، ومنه سُمِّيت النخلة الطويلة عميمة (سر، صوس١، ١٢٥، ٨)

- الرجل له وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان، أما وجوده في الأعيان فلا عموم له فيه، إذ ليس في الوجود رجل مطلق بل إما زيد وإما عمرو، وليس يشملهما شيء واحد هو الرجولية. وأما وجوده في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته في الدلالة إلى زيد وعمرو واحدة يُسمّى عامًا باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة وأما ما في الأذهان من معنى الرجل فيُسمّى كليًا من حيث أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل فإذا رأى عمر ألم يأخذ منه صورة أخرى. وكان ما أخذه من قبل نسبته إلى عمر، والذي حدث الآن كنسبته إلى زيد الذي عهده أوّلًا فهذا معنى كليته فإن سُمّي عامًا بهذا فلا بأس (غز، مس٢، ٣٣، ٥)

- العموم إذا خُصّ هل يصير مجازًا في الباقي وهل يبقى حجة . . . فقال قوم يبقى حقيقة لأنه كان متناولًا لما بقي حقيقة فخروج غيره عنه لا يؤثّر. وقال قوم يصير مجازًا لأنه وضع للعموم فإذا أريد به غير ما وضع له بالقرينة كان مجازًا، وإن لم يكن هذا مجازًا فلا يبقى للمجاز معنى ولا يكفي تناوله مع غيره لأنه لا خلاف أنه لو ردّ إلى ما دون أقل الجمع صار مجازًا، فإذا قال لا تكلّم الناس ثم قال أردت زيدًا خاصة كان مجازًا وإن كان هو داخلًا فيه. وقال قوم هو حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه وهذا ضعيف، فإنه لو ردّ إلى الواحد كان مجازًا مطلقًا لأنه تغيّر عن وضعه في الدلالة، فالسارق مهما صار عبارة عن سارق النصاب خاصة فقد تغير الوضع واستعمل لا على الوجه الذي وضعته العرب (غز، مس٢، ٥٤، ٤)

- الفعل المتعدّي إلى مفعول اختلفوا في أنه بالإضافة إلى مفعولاته هل يجري مجرى العموم فقال أصحاب أبي حنيفة لا عموم له (غز، مس٢، ٦٢، ٦)

- لا يمكن دعوى العموم في الفعل لأن الفعل لا يقع إلا على وجه معيّن فلا يجوز أن يحمل على كل وجه يمكن أن يقع عليه (غز، مس٢، ٦٣، ٦)

- خبر الواحد إذا ورَد مخصّصًا لعموم القرآن اتفقوا على جواز التعبّد به لتقديم أحدهما على الآخر، لكن اختلفوا في وقوعه على أربعة

مذاهب: فقال بتقديم العموم قوم، وبتقديم الخبر قوم وبتقابلهما والتوقف إلى ظهور دليل آخر قوم. وقال قوم إن كان العموم ممّا دخله التخصيص بدليل قاطع فقد ضعف وصار مجازًا فالخبر أولى منه، وإلا فالعموم أولى (غز، مس٢، ١١٤، ٤)

- العموم يُتلقى من أدوات الشرط ومن صيغ الجموع (غز، من، ١٤٠، ٤)

- لو ثبتَ أن ظاهر العموم الاستغراق وأن الاستثناء قد صيّره مجازًا لا يكون ذلك نقضًا، ألا ترى أن قولنا: "حمار" حقيقة في البيهمة، ثم إذا اقترن به قرينة دلّت على أن المراد به الرجل البليد لم يكن ذلك تناقضًا (كلو، تم٢، ٣٢، ١١)

- الإسمُ الذي يفيدُ العمومَ لأجلِ أنّهُ دخلَ عليهِ ما جعلَهُ كذلكَ - فهو: إمّا في الثبوتِ، أو في العدمِ. أمّا الثبوتُ - فضربان: "لامُ الجنسِ الداخلةُ على الجمعِ"، كقولِكَ: "الرجالُ" والإضافةُ كقولكَ: "ضربتُ عبيدِي". وأمّا العدمُ - "فكالنكرةِ في النفي" (رز، مح١، ٥١٨، ٥)

- الإسمُ الذي يُفيدُ العمومَ - على البدلِ - "فأسماء النكرات" على اختلافِ مراتبِها في العمومِ والخصوصِ (رز، مح١، ٥١٨، ١٠)

- اختلفَ الناسُ في صيغةِ "كلٍّ"، و"جميع"، و"أيٍّ"، و"ما"، و"مَنْ" في المجازاةِ، والاستفهام. فذهبت المعتزلةُ، وجماعةٌ من الفقهاءِ: إلَى أنَّها للعموم فقط؛ وهو المختار. وأنكرت الواقفيّةُ ذلكَ (رز، مح١، ٥٢٣، ٤)

- الواحدُ المعرَّفُ بلامِ الجنسِ لا يُفيد العمومَ: خلافًا للجبائيِّ، والفقهاءِ، والمبرِّدِ. لنا وجوه: الأوّل: أنَّ الرجلَ إذَا قالَ: "لبستُ الثوبَ، وشربتُ الماءَ" - لا يتبادرُ إلى الفهم الاستغراقُ. الثاني: لا يجوزُ تأكيدُهُ بما يُؤكَّدُ به الجمعُ - فلا يقالُ: "جاءني الرجلُ كلُّهم أجمعون". الثالث: لا يُنعتُ بنعوتِ الجمعِ - فلا يقالُ: "جاءني الرجلُ القصارُ"، و"تكلَّمَ الفقيهُ الفضلاءُ" . . . الرابع: البيعُ جزءٌ من مفهومِ "هذا البيعِ"، وإحلالُ هذا البيعِ يتضمّن إحلالَ البيعِ - فلو كانَ لفظُ البيعِ مقتضيًا للعمومِ - لزمَ من إحلالِ هذا البيعِ إحلالُ كلِّ بيعٍ؛ ومعلومٌ أنَّ ذلكَ باطلٌ (رز، مح١، ٥٩٩، ٢)

- فحيث لا يتبيّنُ التخصيصُ نعلمُ العمومَ (رز، مح١، ٦٤١، ١)

- العموم، أنَّهُ يكونُ مجازًا في المستبقي، واحدًا كان أو جماعةً، وسواءٌ كانَ المخصِّصُ متّصلًا أو منفصلًا، عقليًّا أو لفظيًّا، باستثناءٍ أو شرطٍ أو تقييدٍ بصفةٍ (أمد، حكم٢، ٣٣٢، ٥)

- أنَّ البعضَ، وإن كان من جنسِ الكلِّ، إلَّا أنَّ اللفظَ العامَّ حقيقة في استغراقِ الجنسِ من حيثُ هو كذلك، لا في الجنس مطلقًا؛ ولهذا، تعذَّر حملهُ على البعضِ، وإن كان من الجنسِ، إلَّا بقرينةٍ، باتفاق القائلين بالعموم؛ ومعنى الاستغراق غيرُ متحقِّقٍ في المستبقى، فلا يكون حقيقةً فيهِ (أمد، حكم٢، ٣٣٥، ٩)

- اختلف القائلون بالعموم في صحَّةِ الاحتجاجِ بهِ بعدَ التخصيص في ما بقي، فأثبتهُ الفقهاءِ مطلقًا؛ وأنكرهُ عيسى بنُ ابانٍ وأبو ثور مطلقًا؛ ومنهم من فصَّل (أمد، حكم٢، ٣٣٨، ٤)

- صحَّةُ الاحتجاجِ بهِ (العموم) فيما وراءَ صوَرِ التخصيص (أمد، حكم٢، ٣٣٩، ١٣)

- الفعلُ المتعدِّي إلى مفعولٍ كقوله "واللهِ لا آكلُ، أو إن أكلت فأنتِ طالقٌ" هل يجري

العموم بالنسبةِ إلى مفعولاتِهِ أم لا؟ اختلفوا فيهِ: فأثبتهُ أصحابُنا والقاضي أبو يوسف، ونفاهُ أبو حنيفة (أمد، حكم٢، ٣٦٦، ١٢)

- التخصيص على ما عُرف؛ صرفُ اللفظ عن جهةِ العمومِ إلى جهةِ الخصوص، وما لا عموم لهُ، لا يُتصوَّرُ فيهِ هذا الصرفُ (أمد، حكم٢، ٤٠٩، ١٧)

- اختلفَ القائلونَ بالعمومِ وتخصيصهِ، في الغايةِ التي يقعُ انتهاءُ التخصيصِ إليها: فمنهم من قال بجوازِ انتهاءِ التخصيصِ في جميعِ ألفاظِ العمومِ إلى الواحِدِ. ومنهم من أجاز ذلك في (مَنْ) خاصة دونَ ما عداها من أسماءِ الجموعِ، كالرجال والمسلمين، وجعل نهايةَ التخصيصِ فيها أن يبقى تحتها ثلاثة. وهذا هو مذهبُ القَفَّال من أصحابِ الشافعي. ومنهم من جعلَ نهايةَ التخصيصِ في جميعِ الألفاظِ العامَّةِ، جمعًا كثيرًا يُعرَفُ من مدلولِ اللفظِ، وإنْ لم يكنْ محدودًا، وهو مذهبُ أبي الحسين البصري، وإليهِ ميل إمامِ الحرَمين وأكثرِ أصحابنا (أمد، حكم٢، ٤١٢، ٤)

- يجوزُ تخصيصُ عموم السُنَّةِ بخصوصِ القرانِ عندَنا، وعند أكثرِ الفقَهاءِ والمتكلّمين. ومنهم من منعَ من ذلك (أمد، حكم٢، ٤٧٠، ٨)

- إذا كانتِ العلَّةُ الجامعةُ في القياسِ ثابتةً بالتأثيرِ، أي بنصٍّ أو إجماع، جاز تخصيصُ العمومِ بهِ، وإلَّا فلا (أمد، حكم٢، ٤٩١، ١٥)

- العموم من عوارض الألفاظ حقيقة وأما في المعاني فثالثها الصحيح، كذلك لنا أن العموم حقيقة في شمول أمر لتعدّد وهو في المعاني كعموم المطر والخصب ونحوه وكذلك المعنى الكلي لشموله الجزئيات، ومن ثمّة قيل العام ما لا يمنع تصوّره من الشركة، فإن قيل المراد أمر واحد شامل وعموم المطر ونحوه ليس كذلك قلنا ليس العموم بهذا الشرط لغة، وأيضًا فإن ذلك ثابت في عموم الصوت والأمر والنهي والمعنى الكلي (حا، تلو٢، ١٠١، ٤)

- الألف واللام إذا لم يقم دليل على صرفها إلى المعهود المعيّن، فالظاهر كونها للعموم، ومن يرى الخصوص قد يأخذه من قرينة تصرّف العموم عن ظاهره (دق، عمد١، ٧٨، ٩)

- العموم لغة: الشمول، يقال مطر عام إذا شمل الأمكنة، وخصب عام أي: شملَ البلدان والأعيان. ونخلة عميمة أي: طويلة. والقرابة إذا اتّسعت انتهت إلى صفة العمومة. فالأصل: الأبوة، ثم النبوة، ثم الأخوة، ثم العمومة، ومنه عامة الناس وهم أهل الجهل لكثرتهم، وهو كالشيء اسم عام يتناول كل موجود عندنا ولا يتناول المعدوم (نس، كشف١، ١٥٩، ١٤)

- العموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى، أو بالمعنى لا غير، كرجال وقوم (نس، كشف١، ١٧٧، ٣)

- للعموم صيغةٌ موضوعة له في اللغة، إذا وردت متجرّدة عن القرائن دلَّت على استغراق الجنس (تي، سود، ٨٩، ١٧)

- العُموم في اللُّغة هو الشُّمول. يقال: مَطَر عام أي شمل الأمكنة كلها، وخصْب عام أي عَم الأعيان ووَسِع البلاد (بخ، بزد١، ٩٦، ٢)

- النسخ إسقاط الحكم في بعض الأزمان الداخلة تحت العموم (بخ، بزد٣، ٣٤٦، ٢٣)

- التخصيص إسقاط الحكم في بعض الأعيان الداخلة تحت العموم (بخ، بزد٣، ٣٤٦، ٢٤)

- ضدّ الخصوص العموم وضدّ النقض البناء

والتأليف (بخ، بزد٤، ٥٩، ١٥)

- العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني، قيل والمعاني أيضًا حقيقة فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة ذهنيًا كان كمعنى الإنسان أو خارجيًا كمعنى المطر والخصب، لما شاع من نحو الإنسان يعمّ الرجل والمرأة وعمّ المطر والخصب، فالعموم شمول أمر لمتعدّد وقيل به أي بعروض العموم في الذهني حقيقة لوجود الشمول لمتعدّد فيه بخلاف الخارجي، والمطر والخصب مثلًا في محل غيرهما في محل آخر فاستعمال العموم فيه مجازي وعلى الأول استعماله في الذهني مجازي أيضًا (سب، عطر١، ٥١١، ١)

- معيار العموم الإستثناء فكل ما صحّ الإستثناء منه ممّا لا حصر فيه فهو عام للزوم تناوله للمستثنى، وقد صحّ الإستثناء من الجمع المعرف وغيره (سب، عطر٢، ١٤، ١)

- إذا كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه، وهما اللذان يجتمعان في صورة، وينفرد كل منهما عن الآخر في صورة، كالحيوان والأبيض، فيطلب الترجيح بينهما، لأنّه ليس تقديم خصوص أحدهما على عموم الآخر، بأولى من العكس، فإنّ الخصوص يقتضي الرجحان (اس، مهد، ٥٠٧، ٩)

- العموم إمّا أن يكون لغةً، أو عرفًا، أو عقلًا (اس، مهس٢، ٨٩، ١)

- المفرد المضاف إلى معرفة للعموم (نج، نظر، ٤٥٣، ٢)

- كل قاعدة كلّية أو دليل شرعي كلّي إذا تكرّرت في مواضع كثيرة وأتى بها شواهد على معانٍ أصولية أو فروعية، ولم يقترن بها تقييد ولا تخصيص، مع تكرّرها، وإعادة تقرّرها، فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها من العموم (شط، عصم١، ١٠٤، ١٤)

- العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان: أحدهما الصيغ إذا وردت. وهو المشهور في كلام أهل الأصول. والثاني استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلّي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ (شط، وفق٣، ٢٩٨، ٧)

- الإستقراء هكذا شأنه؛ فإنّه تصفُّح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إمّا قطعي، وإمّا ظنّي. وهو أمر مسلّم عند أهل العلوم العقلية والنقلية فإذا تمّ الإستقراء حكم به مطلقًا في كل فرد يقدّر، وهو معنى العموم (شط، وفق٣، ٢٩٨، ١٥)

- من الغلط الفاحش في هذا المقام ما يقع لبعضهم أنّ المراد العموم إنّما يكون في الألفاظ الموضوعة بإزاء الأعيان دون الموضوعات بإزاء المعاني (تف، نهي٢، ١٠٢، ٧)

- إنصرف اللفظ عمّا وضع له وتحقّق هناك مجازات ثلاثة: خصوص السبب مع سائر الخصوصيات، والفرق بينه وبين العموم أنّه لا تعرض في العموم للخصوصيات (خصوص السبب مع بعض الخصوصيات) خصوص السبب وحده أي بدون الخصوصيات فالحمل على الأول تحكم بل ترجيح للمرجوح لرجحان الثالث بالنصوصية في خصوص السبب. وتقريرات الشروح ههنا مضطربة منها أنّ صورة السبب هي إحدى مجازات العام لأنّ كل بعض منه مجاز مراد من العام قطعًا لفوات الظهور أي احتمال إرادتها منه بسبب كون

الخطاب نصًّا فيها فيكون تحكّمًا لعدم أولوية كونه نصًّا في البعض، والجواب أنّ عدم الأولوية بالنظر إلى العام لا ينافي النصوصية الخارجية بقرينة (تف، نهي٢، ١١١، ١٦)

- لا عموم بعد التخصيص (تف، نهي٢، ١٢٩، ٣٣)

- العموم عند أئمة الأصول: هو القول المشتمل على شيئين، فصاعدًا. والتثنية عندهم عموم لما يتصوّر فيها من معنى الجمع، والشمول الذي لا يتصوّر للواحد، وحصل من هذا خلاف في التثنية: هل لها عموم؟ وهو غريب (زر، بحر٣، ٦، ٦)

- العام هو اللفظ المتناول، والعموم: تناول اللفظ لما صلح له، فالعموم مصدر، والعام: اسم فاعل مشتقّ من هذا المصدر، وهما متغايران، لأنّ المصدر الفعل، والفعل غير الفاعل (زر، بحر٣، ٧، ٩)

- العموم يقع على مسمّى عموم الشمول، وهو المقصود هنا، وعموم الصلاحية، وهو المطلق وتسميته عامًّا باعتبار أنّ موارده غير منحصرة لا أنّه في نفسه عام. ويقال له: عموم البدل أيضًا. والفرق بينهما: أنّ عموم الشمول كلّي، ويحكم فيه على كل فرد، وعموم الصلاحية كلّي، أي لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة (زر، بحر٣، ٧، ١٧)

- العموم والخصوص يرجعان إلى الكلام، ثم الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس، وهو الذي يعمّ ويخصّ، والصيغ والعبارات دالّة عليه، ولا تسمّى بالعموم والخصوص إلّا تَجَوُّزًا، كما أنّ الأمر والنهي يرجعان إلى المعنى القائم بالنفس دون الصيغ (زر، بحر٣، ٨، ٨)

- إطلاق معنى العموم يصحّ في الألفاظ والمعاني، ودلائل الألفاظ من مفهوم أو دليل خطاب، وكذلك أحوال الفعل المَقْضيّ فيه بحكمٍ من الأحكام، إذا تُرِك فيه التفصيل؛ كتخييرٍ من أسلم على أختين بينهما، ومن أسلم على عشر باختيار أربع (زر، بحر٣، ١٠، ٨)

- لا خلاف أنّ العموم من عوارض صيغ الألفاظ حقيقة بدليل أنّ الأصولي إذا أُطلق لفظ العام لم يفهم منه إلّا اللفظ. قال في "البديع": بمعنى وقوع الشركة في المفهوم، لا بمعنى الشركة في اللفظ، يريد أنّ معنى كون اللفظ عامًّا حقيقة أنّه يصحّ أن يشترك في مفهومه كثيرون في معناه، وليس معنى كون اللفظ عامًّا كونه مشتركًا بالاشتراك اللفظي، كالقرء بالنسبة إلى كونه حقيقة في الحيض والطهر، بل بالاشتراك المعنوي (زر، بحر٣، ١٠، ١٤)

- هل يتعلّق العموم بالمجاز؟ فيه وجهان لأصحابنا، حكاهما ابن السمعاني. أحدهما: المنع، فلا يدخل العموم إلّا في الحقائق. والثاني: يدخل فيه المجاز كالحقيقة، لأنّ العرب تخاطب به كما تخاطب بالحقيقة (زر، بحر٣، ١٥، ١٤)

- الملقّبون بأرباب الخصوص (قالوا): إنّه ليس للعموم صيغة تخصّه، وأنّ ما ذكروه من الصيغ موضوعٌ للخصوص، وهو أقلّ الجمع، إما اثنان أو ثلاثة، ولا يقتضي العموم إلّا بقرينة. وبه قال ابن المُنْتَاب من المالكية، ومحمد بن شجاع البَلْخي من الحنفية، وغيرهما. وقال القاضي في "التقريب"، والإمام في "البرهان": يزعمون أنّ الصيغ الموضوعة للجمع نصوصٌ في الجمع، محتملات فيما عداه إذا لم تثبت قرينة تقتضي تعدّيها عن أقلّ

المراتب (زر، بحر٣، ١٧، ٦)

- الوقف (في صيغة العموم)، ونقله القاضي في "مختصر التقريب" عن الشيخ أبي الحسن ومعظم المحقّقين، وذهب إليه. وحقيقة ذلك: أنّا سَبَرْنَا اللغة ووضعها، فلم نجد في وضع اللغة صيغة دالّة على العموم، سواء وردت مطلقة أو مقيّدة بضروب من التأكيد (زر، بحر٣، ٢١، ١)

- الذي يفيد العموم إما أن يفيده من جهة اللغة أو العرف أو العقل (زر، بحر٣، ٦٢، ٣)

- الذي يفيده (العموم) بطريق العقل وهو على ثلاثة أضرب: أحدها: أن يكون اللفظ مفيدًا للحكم ولعلّته، إما بصراحته وإما بوجه من وجوه الإيماءات، فيقتضي ثبوت الحكم أينما ثبتت العلّة. وثانيها: ما يذكر جوابًا عن سؤال السائل، كما إذا سُئِل عمّن أفطر، فقيل: من أفطر فعليه الكفارة، فيعلم منه أنّ كل مفطر عليه مثلها. ثالثها: مفهوم المخالفة عند القائلين به، كقوله عليه السلام: "مَطْل الغنى ظلم"، فإنّه يدلّ بمفهومه على أنّ مطل غير الغنى ليس بظلم (زر، بحر٣، ٦٣، ٤)

- أطلقوا أنّ "مَنْ" للعموم في العقلاء، وينبغي تقييده بشيئين: أحدهما: أن يكون الفعل الذي دخلت عليه صالحًا لكل فرد، ليخرج ما لو قال الأمير: من غزا معي فله دينار، قال في "الكفاية" في باب السِّيَر: خرج منه أهل الفيء. قال المَاوَرْدِي: ويخرج النساء، بخلاف قوله: من قاتل معي فله دينار، لأنّ الغَزْوَ حُكْمٌ لا فعل يتوجّه لأهله، ويخرج الصبيان منها، لأنّ الجعالة عقد وهي لا تصحّ منهم، وكذا العبد بلا إذن السيد، لوجود الحَجْر. الثاني: أن لا يكون الفعل المسند إليها لواحد، ليخرج ما لو قال الموكل لوكيله: طلّق من نسائي من شئت. قال القاضي في تعليقه: لا يطلّق الوكيل إلّا واحدة في أصحّ القولين، بخلاف ما إذا قال: طلِّق من نسائي من شاءت، فله أنْ يطلّق من شاءت الطلاق، وجرى عليه النووي في "زوائده" في كتاب الوكالة، والفرْق أنّ التخصيص بالمشيئة مضاف إلى واحد، فإذا اختار واحدة سقط اختياره، وفي الثانية الاختيار مضاف إلى جماعة، فكل من اختارت طلّقت (زر، بحر٣، ٧٧، ٢)

- ألفاظ العموم أربعة: أحدها: عام بصيغته ومعناه كالرجال والنساء. والثاني: عام بمعناه لا بصيغته كالرهط والإنس والجن وغيرها من أسماء الأجناس، وهذا لا خلاف فيه. والثالث: ألفاظ مبهمة نحو "ما ومَن"، وهذا يعمّ كل واحد. والرابع: النكرة في سياق النفي نحو لم أرَ رجلًا، وذلك يعمّ لضرورة صحّة الكلام، وتحقيق غرض المتكلّم من الإهام، لا أنّه يتناول الجمع بصيغته، فالعموم فيه من القرينة، فلهذا لم يختلفوا فيه (زر، بحر٣، ١٣٠، ١٦)

- المفرد المحلّى بالألف واللام إذا جعلناه للعموم، فالعموم فيه من حيث المعنى على أصحّ الوجهين عند ابن السَّمْعاني، لأنّ الألف واللام لا بدّ أن تفيد التعريف، وليس التعريف إلّا تعريف الجنس، وإذا قلنا: إنّ اللفظ يفيد واحدًا خرج الألف واللام عن كونهما للجنس، ولم يبقَ لهما فائدة، وإذا ثبت أنّهما للجنس ثبت الاستغراق، لأنّه إذا قال: "الإنسان" أفاد دخول كل مَن كان مِن جنس الإنسان في اللفظ (زر، بحر٣، ١٤٦، ٤)

- الجمع المضاف إلى المعرفة يفيد العموم نحو

أجزاء العشرة وأعضاء زيد وأيام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع، ولقائل أن يقول سلّمنا أنّ الإضافة إلى العام نحو أجزاء العشرة تفيد العموم لكن لا نسلّم أنّ الإضافة إلى الخاص تفيده نحو أعضاء زيد وإنّما قيد الجمع بالمعرّف لأنّ الجمع المنكر مختلف فيه (مل، مرق١، ٣٦٧، ٢)

- العموم صفة اللفظ والاقتضاء صفة المعنى (مل، مرق٢، ٩٦، ١٧)

- العموم شمول أمر لمتعدّد ولا شكّ في اتّصاف كل من الألفاظ والمعاني بهذا الشمول حقيقة، غاية الأمر أنّه في الأوّل من قبيل شمول الدالّ لمدلولاته، وفي الثاني من شمول الكلّي الأفراد، والكل للأجزاء ونحوهما (با، يسر١، ١٩٤، ٢٠)

- إنقسم العموم . . . (إلى صيغي) منسوب إلى أصل الوضع لكون الصيغة موضوعة لمتعدّد ابتداء، (ومعنوي) غير متبادر من نفس الصيغة تبادر القسم الأوّل (با، يسر١، ٢١٠، ٧)

- (العموم) هو في اللغة شمول أمر لمتعدّد سواء كان الأمر لفظًا أو غيره ومنه قولهم عمّهم الخير إذا شملهم وأحاط بهم. وأما حدّه في الاصطلاح فقال في المحصول هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد كقوله الرجال فإنه مستغرق لجميع ما يصلح له ولا تدخل عليه النكرات كقولهم رجل لأنه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولا يستغرقهم ولا التثنية ولا الجمع، لأن لفظ رجلان ورجال يصلح لكل اثنين وثلاثة ولا يفيدان الاستغراق ولا ألفاظ العدد كقولنا خمسة لأنه يصلح لكل خمسة ولا يستغرقه. وقولنا بحسب وضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك والذي له حقيقة ومجاز، فإن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهوميه معًا انتهى (شو، فح، ١٠٥، ١٤)

- ذهب الجمهور إلى أن العموم من عوارض الألفاظ فإذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة، وقال القاضي أبو بكر إن العموم والخصوص يرجعان إلى الكلام ثم الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس دون الصيغ انتهى (شو، فح، ١٠٦، ٢٠)

- لا يقال هذا المعنى عام لأن الواحد بالشخص لا شمول له ولا يتّصف بالشمول لمتعدّد إلا الموجود الذهني ووحدته ليست بشخصية فيكون عنده إطلاق العموم على المعاني مجازًا لا حقيقة كما صرّح به الرازي. ومن فهم من اللغة أن الأمر الواحد الذي أضيف إليه الشمول في معنى العموم أعمّ من الشخصي ومن النوعي أجاز إطلاق العام على المعاني حقيقة. وقيل إن محل النزاع إنما هو في صحّة تخصيص المعنى العام كما يصحّ تخصيص اللفظ العام لا في اتّصاف المعاني بالعموم وفيه بعد (شو، فح، ١٠٧، ٤)

- العام هو اللفظ المتناول والعموم تناول اللفظ لما يصلح له فالعموم مصدر والعام فاعل مشتقّ من هذا المصدر وهما متغايران لأن المصدر والفعل غير الفاعل (شو، فح، ١٠٨، ٥)

- العموم له صيغة موضوعة له حقيقة وهي أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف الجنس والمضافة واسم الجنس والنكرة المنفية والمفرد المحلّى باللام ولفظ كل وجميع ونحوها (شو، فح، ١٠٨، ١١)

- اختلفوا في المفهوم هل له عموم أم لا . فذهب

الجمهور إلى أن له عمومًا وذهب القاضي أبو بكر والغزالي وجماعة من الشافعية إلى أنه لا عموم له (شو، فح، ١٢٣، ٢٩)

- (العموم) في اللغة شمول أمر لمتعدّد سواء كان الأمر لفظًا أو غيره، وفي الاصطلاح العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة وهما أحسن الحدود كقوله الرجال ولا تدخل عليه المنكرات كقولهم رجل لأنه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولا يستغرقهم (صد، أمل، ٩٢، ٣)

- العموم له صيغة موضوعة له حقيقة وهي أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف الجنس والمضافة واسم الجنس والنكرة المنفيّة والمفرد المحلّى باللام ولفظ كل وجميع ونحوها (صد، أمل، ٩٣، ٩)

- العموم والخصوص من عوارض الألفاظ على الراجح عند الحنفية، فتخصّ العبارة والإشارة لرجوعهما إلى الألفاظ، دون الدلالة ومفهوم المخالفة والاقتضاء لأنها من المعاني، وعند الشافعية: العموم والخصوص من عوارض الألفاظ والمعاني جميعًا، فعندهم يلحق التخصيص دلالة النص أي مفهوم الموافقة والمخالفة والاقتضاء (سو، حصل، ١٠٤، ٢)

- العموم الاستثناء والتخصيص، أما الاستثناء فهو من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، بطريق المعارضة عند الشافعية، فإذا قال: له عليّ ألف إلّا مائة، فمعناه إلّا مائة فليس عليّ، وعند الحنفية تكلّم بالباقي بعد الثنيا، فمعناه له عليّ تسعمائة. واستدلّ الشافعية على مذهبهم بأن أهل اللغة صرّحوا بأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، وبأن لا إله إلّا الله تفيد التوحيد اتّفاقًا، فينبغي أن يكون معناها غير الله ليس بإله، وأما الله فإنه الإله، وإذا قلنا تكلّم بالباقي بعد الثنيا، يكون معناها غير الله ليس بإله، فلا تكون مثبتة للتوحيد. واستدلّ الحنفية أيضًا بأن أهل اللغة صرّحوا أيضًا بأن الاستثناء تكلّم بالباقي بعد الثنيا، كما صرّحوا بالأول، وبأنه يلزم التناقض في الخبر في حقّ المستثني، نحو قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ لأنه لو ثبت حكم الألف بجملته، ثم عارضه الاستثناء في الخمسين؛ لزم كونه نافيًا لما أثبته أولًا، فلزم الكذب في أحد الأمرين، تعالى الله عن ذلك، وسقوط الحكم بطريق المعارضة لا يكون إلّا في الإنشاء لعدم ارتباطه بالواقع خارجًا، بخلاف الخبر فإنه مربوط بالنسبة الخارجية (سو، حصل، ١١٥، ٢)

- الاشتراك يتحقّق بتعدّد المعاني التي وضع لها اللفظ بأوضاع متعدّدة. والعموم يتحقّق بدلالة اللفظ على شمول جميع الأفراد التي يصدق عليها من غير حصر. والخصوص يتحقّق بدلالة اللفظ على الفرد أو الأفراد المحصورين التي يصدق عليها من غير شمول (خل، خلص، ١٧٨، ٧)

- العام لغةً: الشامل، وهو مشتقّ من العموم، فيقال: خير عام، وخصب عام، ومطر عام. - والعموم: شمولُ أمرٍ لمتعدِّد. - والأمر - الوارد في التعريف اللغوي - أعمّ من أن يكون لفظًا أو معنًى. - وعلى هذا، فالعموم أو الشمول في اللغة، يتّصف به اللفظ والمعنى على السواء. - فيقال لفظ عام، ومعنى عام. أما تعريف العام اصطلاحًا فهو: "اللفظ الدالّ على استغراق جميع الأفراد التي يصدق عليها معناه، دَفعةً واحدةً، دون حصر سواء دلّ عليها

بالوضع اللغوي أو بالقرينة" (دري، نهج، ٤٩٦، ٤)

- إذا ورد لفظ عام وشكّ في إرادة العموم منه أو الخصوص أي شكّ في تخصيصه، فيقال حينئذٍ (الأصل العموم) فيكون حجّة في العموم على المتكلّم أو السامع (مظ، مصف١، ٢٦، ١٥)

- اللفظ مع احتمال المجاز - مثلًا - ظاهر في الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهر في العموم، ومع احتمال التقييد ظاهر في الإطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهر في عدمه. فمؤدّى أصالة الحقيقة نفس مؤدّى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص (مظ، مصف١، ٢٧، ١٥)

- العموم ما تناوَلَ لفظُه شيئَيْنِ فَصاعدًا، والخصوص ما تناوَلَ شيئًا واحدًا، وقد يكونُ اللَّفظُ عمومًا مِن وجهٍ وخصوصًا من وجهٍ آخَرَ، لأنَّ القائلَ إذا قالَ: ضَرَبْتُ غِلماني، وأرادَ بعضَهم، فَقَولُه عمومٌ، لِشمولِه ما زادَ على الواحدِ، وخصوصٌ، مِن حيثُ أرادَ به بعضَ ما يَصِحُّ أن يَتناوَلَه هذا اللَّفظُ (م، ذر١، ١٩٧، ٤)

- قد يَثْبُت أيضًا خصوصٌ لا عمومَ فيه، وهو الّذي يُراد به العينُ الواحدةُ، كَما يَثْبُتُ قليلٌ ليسَ بِكثيرٍ، وهو الواحدُ، وَكثيرٌ ليس بقليلٍ، وهو ما عَمَّ الكلَّ، وَمَعَ الإضافةِ في الأمرَيْنِ يَخْتلِفُ الحالُ (م، ذر١، ١٩٨، ١)

- العموم مِن أحكامِ الألفاظِ، فما لَيسَ بِلفظٍ لا يَصِحُّ ادِّعاءُ العمومِ فيه، وإذا كانَ الفعلُ غَيرَ مُتَعَدٍّ في نَفسِهِ، ولاَ يَتَعَلَّقُ بِسِواهُ؛ فَكَيفَ يَصِحُّ ادّعاءُ العموم فيه، والعمومُ كَيفيَّةٌ في التَّعلُّقِ، والْكَيفِيَّةُ في التَّعلُّقِ فرعٌ على حُصولِ التَّعلُّقِ (م، ذر١، ٢٩٠، ٢)

- الشَّرط إذا تَعَقَّبَ عمومًا، وكانَ الشَّرطُ يَتعَلَّقُ بِبَعضِ ذلكَ العمومِ؛ فإنّه غَيرُ واجبٍ أن يُحْمَل العمومُ عَلى أنَّ المُرادَ به بعضُ ما تَنَاوَلَه لَفظُه، بَل يُحْمَلُ عَلَى ظاهرِ عُمومِه (م، ذر١، ٢٩٨، ١٢)

- المُجْمَل مِن الخطابِ يَجوزُ تَأخيرُ بَيانِه إلى وقتِ الحاجةِ. والعموم لو كان باقيًا على أصلِ اللّغةِ في أنّ ظاهرَه مُحْتَمَلٌ لَجازَ - أيضًا - تأخيرُ بيانه، لأنّه في حكمِ المُجْمَلِ، وإذا انْتَقَلَ بِعرفِ الشَّرعِ إلى وجوبِ الاستِغراقِ بِظاهرِه؛ فلا يَجوزُ تَأخيرُ بيانِه (م، ذر١، ٣٦٣، ٣)

عموم إستغراقي

- (العموم الاستغراقي)، وهو أن يكون الحكم شاملًا لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعًا للحكم، ولكل حكم متعلّق بفرد من الموضوع عصيان خاص نحو (أكرم كل عالم) (مظ، مصف١، ١٢٩، ١٦)

عموم الأشخاص

- عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع (سو، حصل، ١٠٩، ٢)

عموم المشترك

- لا عموم للمشترك، أي لا يراد منه معنيان فأكثر، خلافًا للشافعية، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾ (الأحزاب: ٥٦) فيراد من الله الرحمة، ومن الملائكة الاستغفار، ومن الآدميين التضرّع والدعاء، وهي معانٍ مختلفة بالاشتراك اللفظي. وقال الحنفية: المراد منه العطف والاعتناء، وهو يختلف بحسب ما يضاف إليه، على سبيل الاشتراك المعنوي (سو، حصل، ١٣٤، ٢)

عموم البدل

- العام عمومه شمولي وعموم المطلق بدلي وبهذا يصحّ الفرق بينهما، فمن أطلق على المطلق اسم العموم فهو باعتبار أن موارده غير منحصرة فصحّ إطلاق اسم العموم عليه باعتبار الحيثية. والفرق بين عموم الشمول وعموم البدل أن عموم الشمول كلّي يحكم فيه على كل فرد فرد وعموم البدل كلّي من حيث أنه لا يمنع تصوّر مفهومه من وقوع الشركة فيه ولكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد على فرد شائع في أفراده يتناولها على سبيل البدل ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة (شو، فح، ١٠٧، ٣٠)
- عموم الشمول كلي يحكم فيه على كل فرد فرد وعموم البدل كلي من حيث أنه لا يمنع تصوّر مفهومه من وقوع الشركة فيه ولكن لا يحكم فيه على كل فرد بل على فرد شائع في أفراده يتناولها على سبيل البدل ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة (صد، أمل، ٩٣، ٦)

عموم بدلي

- (العموم البدلي)، وهو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط - على البدل - موضوعًا للحكم، فإذا امتثل في واحد سقط التكليف، نحو أعتق أية رقبة شئت (مظ، مصف١، ١٣٠، ٣)

عموم التقادير

- عموم التقادير؛ فلا يقول به أحد، وذلك، كأن يحتمل النص عدّة تقديرات، فلا يؤخذ إلا بما يقوم الدليل على تعيُّنه، وإذا لم يرجّح أحدَها دليلٌ، كان النص مجملًا (دري، نهج، ٣٧٥، ٦)

عموم الشمول

- العموم يقع على مسمّى عموم الشمول، وهو المقصود هنا، وعموم الصلاحية، وهو المطلق وتسميته عامًّا باعتبار أنّ موارده غير منحصرة لا أنّه في نفسه عام. ويقال له: عموم البدل أيضًا. والفرق بينهما: أنّ عموم الشمول كلّي، ويحكم فيه على كل فرد، وعموم الصلاحية كلّي، أي لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة (زر، بحر٣، ٧، ١٧)
- العام عمومه شمولي وعموم المطلق بدلي وبهذا يصحّ الفرق بينهما، فمن أطلق على المطلق اسم العموم فهو باعتبار أن موارده غير منحصرة فصحّ إطلاق اسم العموم عليه باعتبار الحيثية. والفرق بين عموم الشمول وعموم البدل أن عموم الشمول كلّي يحكم فيه على كل فرد فرد وعموم البدل كلّي من حيث أنه لا يمنع تصوّر مفهومه من وقوع الشركة فيه ولكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد على فرد شائع في أفراده يتناولها على سبيل البدل ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة (شو، فح، ١٠٧، ٣٠)
- عموم الشمول كلي يحكم فيه على كل فرد فرد وعموم البدل كلي من حيث أنه لا يمنع تصوّر مفهومه من وقوع الشركة فيه ولكن لا يحكم فيه على كل فرد بل على فرد شائع في أفراده يتناولها على سبيل البدل ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة (صد، أمل، ٩٣، ٥)

عموم الصلاحية

- العموم يقع على مسمّى عموم الشمول، وهو المقصود هنا، وعموم الصلاحية، وهو المطلق وتسميته عامًّا باعتبار أنّ موارده غير منحصرة لا أنّه في نفسه عام. ويقال له: عموم البدل

أيضًا. والفرق بينهما: أنّ عموم الشمول كلّي، ويحكم فيه على كل فرد، وعموم الصلاحية كلّي، أي لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة (زر، بحر٣، ٧، ١٧)

عموم اللفظ

- الحكمُ بعموم اللفظ في الأخبار والأوامر جميعًا فلا يصرف شيء منها إلى الخصوص ولا يتوقف فيها إلا بدلالة. وأبَتْ طائفةٌ هذا القول، واختلفت فيما بينها (جص، فص١، ٩٩، ٧)

- عموم اللفظ لغة إما على البدل كالنكرات أو الجمع، إما بنفسه كأي، وما، ومن، في المجازاة والاستفهام. وكل، وجميع، ومتى، وأين، وحيث، أو بغيره. كالجمع مع الإضافة أو الألف واللام، وكالنكرة مع النفي وعمومه عرفًا كتحريم الأمهات، فإنه يفيد تحريم جميع وجوه الاستمتاع عرفًا وعمومه عقلًا (رم، تحص١، ٣٤٣، ١٣)

عموم مجموعي

- (العموم المجموعي)، وهو أن يكون الحكم ثابتًا للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعًا واحدًا، كوجوب الإيمان بالأئمة، فلا يتحقّق الإمتثال إلا بالإيمان بالجميع (مظ، مصف١، ١٢٩، ١٩)

عموم مخصوص

- اختلف النّاس في العموم المخصوص: هل يصحّ الاستدلال به فيما عدا المخصوص، أم لا؟ فلم يُجزْ عيسى بن أبان وأبو ثور الاستدلال به على ذلك، على كلّ حال. وأجاز ذلك آخرون على كلّ حال. وأجاز ذلك قوم في حال دون حال؛ واختلفوا في تفصيل تلك الحال. فقال الشيخ أبو الحسن: إن خُصّ العموم بشرط أو استثناء، صحّ التَعلّق به، فيما عدا المخصوص. وإن خُصّ بدليل منفصل، لم يصح ذلك. وقال الشيخ أبو عبدالله: إن كان المخصّص والشّرط قد منعا من تعلّق الحكم بالإسم العام وأوجبا تعلّقه بشرط لا ينبئ عنه الظاهر، لم يجز التعلق به عنه. وإن لم يمنعا من تعلّقه بالاسم العام، فإنّه يصحّ التعلّق به (بص، مع١، ٢٨٦، ٧)

عموم المطلق

- بيان عموم المطلق، ويعنى به الاسم المفرد، كالعام، فإنّ الواحد ينقسم إلى واحد بالجنس، وواحد بالذات، فإن أريد الأول تناول جميع الذوات، لاشتمال الجنس على الأعيان والذوات، بخلاف العام، فإنّه يدلّ عليهما بالوضع. وأما الواحد بالجنس: فمعناه حقيقة توجد في جميع الأعيان، فيقع عموم الأعيان ضرورة اشتمالها على تلك الحقيقة، لا أنّها مدلول اللفظ؛ ولهذا قلنا: إنّ المطلق يفارق العام من وجه، ويساويه من وجه (زر، بحر٣، ٤٣٣، ١٤)

- العام عمومه شمولي وعموم المطلق بدلي وبهذا يصحّ الفرق بينهما، فمن أطلق على المطلق اسم العموم فهو باعتبار أن موارده غير منحصرة فصحّ إطلاق اسم العموم عليه باعتبار الحيثية. والفرق بين عموم الشمول وعموم البدل أن عموم الشمول كلّي يحكم فيه على كل فرد فرد وعموم البدل كلّي من حيث أنه لا يمنع تصوّر مفهومه من وقوع الشركة فيه ولكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد على فرد شائع في أفراده

يتناولها على سبيل البدل ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة (شو، فح، ١٠٧، ٢٨)

عموم النص

- الاجتهاد بعد النبي صلى الله عليه وسلم تنقسم طرقه إلى ثمانية أقسام: أحدها - ما كان الاجتهاد مستخرجًا من معنى النص: كاستخراج علّة الربا من البرّ، فهذا صحيح عند القائلين بالقياس. ثانيها - ما استخرجه من شبه النص: كالعبد في ثبوت ملكه، لتردّد شبهه بالحرّ في أنّه يملك لأنّه مكلّف، وشبهه بالبهيمة في أنّه لا يملك لأنّه مملوك، فهو صحيح غير مدفوع عند القائلين بالقياس والمنكرين له، غير أنّ المنكرين له جعلوه داخلًا في عموم أحد الشبهين. ومن قال بالقياس جعله ملحقًا بأحد الشبهين. ثالثها - ما كان مستخرجًا من عموم النص: كالذي بيده عقدة النكاح في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ (البقرة: ٢٣٧) يعمّ الأب والزوج والمراد به أحدهما. وهذا صحيح يتوصّل إليه بالترجيح. رابعها - ما استخرج من إجمال النص: كقوله تعالى في المتعة: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ﴾ (البقرة: ٢٣٦) فيصحّ الاجتهاد في قدر المتعة باعتبار حال الزوجين. خامسها - ما استخرج من أحوال النص: كقوله تعالى في المتمتّع ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ (البقرة: ١٩٦) فاحتمل صيام الثلاثة قبل عرفة، واحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه، وإذا رجع إلى بلده، فصحّ الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى. سادسها - ما استخرج من دلائل النص: كقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾ الآية (الطلاق: ٧) فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر، فإنّه أكثر ما جاءت به السنّة في فدية الأذى، في أنّ لكل مسكين مدين، فاستدللنا على تقدير نفقة المعسر بمدّ، فإنّه أقلّ ما جاءت به السنّة في كفارة الوطء أنّ لكل مسكين مدًّا. سابعها - ما استخرج من أمارات النص: كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه، مع قوله تعالى: ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (النحل: ١٦) مع الاجتهاد في القبلة بالأمارات والدلالة عليها من هبوط الرياح ومطالع النجوم. ثامنها - ما استخرج من غير نص ولا أصل: قال: واختلف أصحابنا في صحّة الاجتهاد بغلبة الظنّ على وجهين: (أحدهما) - لا يصحّ حتى يقترن بأصل، فإنّه لا يجوز أن يرجع في الشرع إلى غير أصل، وهو ظاهر مذهب الشافعي. ولهذا كان ينكر القول بالاستحسان، لأنّه تغليب ظنّ بغير أصل. و(الثاني) يصحّ الاجتهاد به، لأنّه في الشرع أصل، فجاز أن يستغني عن أصل (زر، بحر٦، ٢٣١، ٩)

عموم وارد من الشرع

- العموم الوارد من الشرع، كالمسلمين، والمؤمنين؛ ونحوهما، هل يتناول الرقيق؟ فيه مذهبان، الأكثرون كما قاله ابن الحاجب: نعم، لأنّهم منهم، والثاني: إن كان الخطاب بحقّ الله تعالى شملهم، وإن كان بحق الآدميين فلا، لأنّه قد ثبت صرف منافعه إلى سيّده، فلو خوطب بصرفها إلى غيره لتناقض (اس، مهد، ٣٥٥، ٩)

عن

- "عن" فللمُباعدة: وهي إمّا حرفٌ، كقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾

(النور: ٦٣) وإمَّا اسمٌ، كقولك، جلستُ من عن يمينِهِ (أمد، حكم١، ٨٧، ٤)

- كلمة "عن" دلّ على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه، لأنّه للعبد والمجاوزة، فإذا وقعت صلة للأداء فهي بحكم الإستقراء إمّا أن تكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال أدّى الزكاة عن ماله والخراج عن أرضه أو تكون الدلالة على أنّ ما وجب على محل قد أدّاه عنه غير كأنّه نائب عنه، كما يقال أدّى العاقلة الدّية عن القاتل (تف، وضح٢، ١٤٢، ٣٣)

- عن: معناها المجاوزة للشيء والانصراف إلى غيره، نحو عدلت عن زيد، أي: انصرفت عنه. وقال صاحب "القواطع": تكون بمعنى "من" إلّا في مواضع خاصة. قالوا: "من" تكون للانفصال والتبعيض و"عن" لا تقتضي الفصل فيقال: أخذت من مال فلان، ويقال: أخذت عن عمل فلان (زر، بحر٢، ٢٩٧، ١٨)

عناد

- العناد - العدول عنه بالقصد إلى ذلك (حز، حكا١، ٤٥، ١٨)

عناصر مفهوم المخالفة

- عناصر مفهوم المخالفة: ١- واقعة منصوص عليها. ٢- حكم هذه الواقعة، الوارد في النص نفسه (منطوق). ٣- قيد وارد في النص، من وصف، أو شرط، أو غاية، أو عدد، مرتبط به الحكم المنطوق. ٤- الواقعة نفسها غير مقيّدة بذلك القيد، ولا منطوق بها. ٥- حكمها غير المنطوق به، المناقض للحكم المنطوق، لانتفاء القيد (دري، نهج، ٤٠٣، ٥)

عند

- "عند": للحضرة، فإذا قال لغيره: لك عندي بألف درهم كان وديعة؛ لأنّ الحضرة تدلّ على الحفظ دون اللزوم، والوقوع عليه إلا أن يقول: دين (نس، كشف١، ٣٥٢، ١٠)

- "عند": للحضرة وللإقرار بالعين فله عندي ألف إقرار بالعين وليس فيه إشعار بالضمان، بل قال النووي: هو مشعر بالأمانة حتى لو ادّعى بعد الإقرار أنّها كانت وديعة تلفت أو ردّدتها يقبل قوله بيمينه (زر، بحر٢، ٣٠٦، ١٥)

- عند للحضرة أما الحسّية نحو - فلما رآه مستقرًّا عنده - وأما اللغوية نحو - قال الذي عند علم - وإليه أشار بقوله (وهو) أي الموصوف بالحضور (أعمّ من) نحو (الدَّيْن) مما حضوره معنوي (و)من نحو (الوديعة) مما حضوره حسّي، وفسّر الشارح الضمير بكون المال حاضرًا عند المقرّ (با، يسر٢، ١٢٧، ٢)

- عند لمكان الحضور حقيقة، نحو: عند زيد أخوه، وحكمًا، نحو: عندي مال، ولو لم يكن المال موجودًا في مكان التكلّم. فإذا قال: لفلان عندي ألف درهم، يحمل على الأمانة، لأنها مقتضى معنى عند، لأنها للقرب، والقرب المتيقّن هو قرب الأمانة دون الدين. والقاعدة: أن اللفظ يحمل على مقتضاه من غير نيّة، وعلى محتمله بالنيّة، ولهذا إذا وصل به لفظ الدين بأن قال: لك عندي ألف درهم دين يكون دينًا (سو، حصل، ٢٠٢، ٢)

عنوان

- العنوان لا يجب فيه أن يكون كاشفًا عن حقيقة متأصّلة على وجه يكون انطباق العنوان أو مبدأه عليه من باب انطباق الكلي على فرده، بل من العناوين ما هو مجعول ومعتبر لدى العقل

لصرف الحكاية والكشف عن المعنون من دون أن يكون بإزائه في الخارج حقيقة متأصّلة، مثل عنوان العدم والممتنع، بل مثل عنوان الحرف والنسبة، فإنه لا يجب في مثله فرض حيثية متأصّلة ينتزع منها العنوان (مظ، مصف١، ٢٩٧، ١١)

عُهدة

- العُهدة: استحقاق حقوق تلزم بالعقد (بخ، بزد٤، ٣٩٣، ١١)

عوائد

- العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها؛ كما في البلوغ مثلًا، فإنّ الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ؛ فإذا بلغ وقع عليه التكليف. فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب. وإنّما وقع الإختلاف في العوائد، أو في الشواهد (شط، وفق٢، ٢٨٦، ١)

- الأحكام لو وضعت على حكم انخراق العوائد لم تنتظم لها قاعدة، ولم يرتبط لحكمها مكلّف إذ كانت؛ لكون الأفعال كلّها داخلة تحت إمكان الموافقة والمخالفة، فلا وجه إلّا ويمكن فيه الصحّة والفساد. فلا حكم لأحد على فعل من الأفعال بواحد منهما على البتّ. وعند ذلك لا يحكم بترتّب ثواب ولا عقاب، ولا إكرام ولا إهانة، ولا حقن دم ولا إهداره، ولا إنفاذ حكم من حاكم. وما كان هكذا فلا يصحّ أن يشرّع مع فرض اعتبار المصالح، وهو الذي انبنت الشريعة عليه (شط، وفق٢، ٢٩٢، ١٥)

- الصحابة قد كانوا حازوا رتبة التوكّل، ورؤية إنعام المنعم من المنعم لا من السبب، ومع ذلك فلم يتركوا الدخول في الأسباب العادية التي ندبوا إليها، ولم يتركهم النبي صلى الله عليه وسلم مع هذه الحالة التي تُسقط حكم الأسباب وتقضي بانخرام العوائد. فدلّ على أنّها العزائم التي جاء الشرع بها؛ لأنّ حال انخراق العوائد ليس بمقام يُقام فيه، وإنّما محلّه محلّ الرخصة (شط، وفق٢، ٢٩٦، ٤)

- العوائد أيضًا ضربان بالنسبة إلى وقوعها في الوجود: أحدها العوائد العامّة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال، كالأكل والشرب، والفرح والحزن، والنوم واليقظة، والميل إلى الملائم والنفور عن المنافر، وتناول الطيّبات والمستلذّات، واجتناب المؤلمات والخبائث، وما أشبه ذلك. والثاني العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال. كهيآت اللباس والمسكن، واللين في الشدّة والشدّة فيه، والبطء والسرعة في الأمور، والأناة والاستعجال، وما كان نحو ذلك (شط، وفق٢، ٢٩٧، ٧)

عوائد جارية

- العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي (شط، وفق٢، ٢٨٣، ١١)

عوائد شرعية

- العوائد الشرعية التي أقرّها الدليل الشرعي أو نفاها؛ ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجابًا أو ندبًا، أو نهى عنها كراهة أو تحريمًا، أو أذن فيها فعلًا وتركًا (شط، وفق٢، ٢٨٣، ٩)

عوائد فعلية

- العوائد القولية تؤثّر في الألفاظ تخصيصًا ومجازًا وغيره، بخلاف العوائد الفعلية، مثاله ما إذا كان لذلك لا يلبس إلا الخز ويطلق دائمًا الثوب على الخز وغيره، فإذا حلف لا يلبس ثوبًا حنث بالخز وغيره، وعادته الفعلية لا تقضي على لفظه فتصيّره خاصًا بالخز فلا يحنث بغيره، بل يحنث بالجميع، وسببه أن العوائد اللفظية الناسخة ناقلة للغة ومعارضة لها، من جهة أن الناسخ مقدّم على المنسوخ ومُبطل له (قر، نقح، ٢١٢، ٢)

عوائد قولية

- العوائد القولية تؤثّر في الألفاظ تخصيصًا ومجازًا وغيره، بخلاف العوائد الفعلية، مثاله ما إذا كان لذلك لا يلبس إلا الخز ويطلق دائمًا الثوب على الخز وغيره، فإذا حلف لا يلبس ثوبًا حنث بالخز وغيره، وعادته الفعلية لا تقضي على لفظه فتصيّره خاصًا بالخز فلا يحنث بغيره، بل يحنث بالجميع، وسببه أن العوائد اللفظية الناسخة ناقلة للغة ومعارضة لها، من جهة أن الناسخ مقدّم على المنسوخ ومُبطل له (قر، نقح، ٢١٢، ١)

عوارض الأهلية

- عوارض الأهلية: عوارض الأهلية هي الأمور التي تطرأ على الإنسان بعد كمال أهلية الأداء فتؤثّر فيها بالإزالة كالجنون والنقصان كالعته أو تؤثّر فيها بتغيير بعض الأحكام بالنسبة لمن عرضت له من غير تأثير في أهلية كالسفه والغفلة والدين، وقد تكلّم علماء الحنفية الأصوليون على هذه العوارض فقسّموها إلى عوارض سماوية وهي التي لا كسب للإنسان فيها ولا اختيار وإلى عوارض مكتسبة وهي التي يكون للإنسان فيها كسب واختيار (برد، برص، ١٣٩، ١٩)

عوارض ذاتية للأدلة

- العوارض الذاتية للأدلّة ثلاثة أقسام: منها ما يبحث عنه في الفن وهي كونها مثبّتة للأحكام ودالّة عليها. ومنها ما لا يبحث عنه في الفن بالفعل ولكن له مدخل في لحوق ما يبحث عنه في الفن بالأدلّة ككونها عامة أو مشتركة أو خبرًا واحدًا ومشهورًا أو خفيًّا أو محكمًا إلى غير ذلك. ومنها ما ليس كذلك ككونها قديمة أو حادثة مفردًا أو مركّبًا فعلية أو إسمية ثلاثية أو رباعية إلى غير ذلك (مل، مرق١، ٣٠، ٣)

عوارض مكتسبة

- العوارض المكتسبة. قيل: هو سرور يَغلب على العقل بمباشرة بَعض الأسباب الموجبة له فيمنع الإنسان عن العمل بموجب عقله من غير أن يزيله ولهذا بقي السكران أهلًا للخطاب (بخ، بزد٤، ٥٧١، ٨)

عين

- العين وهو ما يدلّ على نفس الذات فإنّه لا دلالة في إضافته إلى الشيء على خصوصية الإختصاص (تف، نهي١، ٢٦، ١٠)
- الكتابة تدلّ على العبارة والعبارة على ما في الذهن وما في الذهن على ما في العين، فبالنظر إلى الأول وصف الكلام النفسي بأنّه المدلول عليه باللفظي، وبالنظر إلى الثاني جعل الخبر محكومًا فيه بنسبة خارجية، وأمّا جعل المدلول عليه مرفوعًا صفة لما هو خارج (تف، نهي٢، ٤٩، ١)

- قد يَثْبُت أيضًا خصوصٌ لا عمومَ فيه، وهو الّذي يُراد به العينُ الواحدةُ، كَما يَثْبُتُ قليلٌ ليسَ بِكثيرٍ، وهو الواحدُ، وَكثيرٌ ليس بقليلٍ، وهو ما عَمَّ الكلَّ، وَمَعَ الإضافةِ في الأمرَيْنِ يَخْتَلِفُ الحالُ (م، ذر١، ١٩٨، ٢)